

Canibalia

Canibalismo, calibanismo,
antropofagia cultural
y consumo
en América Latina

Carlos Jáuregui



**PREMIO
CASA
DE LAS
AMÉRICAS
2005**

**ENSAYO
ARTÍSTICO-LITERARIO**



Este libro es fruto de la colaboración entre la Casa de las Américas, Cuba, la Delegación de Cultura de la Diputación de Córdoba, España y el Centro Cultural de la Generación del 27 de la Diputación de Málaga, España.

Edición: *Zuzel López Baquez*

Corrección: *Iris Cano*

Diseño: *Ricardo Rafael Villares*

Realización computerizada: *Gladys Pedraza Grandal*
Marlen López

Fotomecánica: *Casares, S.L., Córdoba (España)*

Impresión: *Imprenta Provincial, Córdoba (España)*

© Carlos Jáuregui, 2005

© Sobre la presente edición:

Fondo Editorial Casa de las Américas, 2005

ISBN: 959-260-118-6

Depósito Legal: CO-1290-05

CASA

FONDO EDITORIAL CASA DE LAS AMÉRICAS
3RA. Y G, EL VEDADO, LA HABANA, CUBA

www.casa.cult.cu

AGRADECIMIENTOS

CANIBALIA NO HUBIERA sido posible sin el apoyo y la generosidad de muchas personas, amigos, colegas y familiares, quienes creyeron en este libro, con los que estoy en infinita deuda, y a quienes dedico este trabajo, así como la esperanza que entre sus líneas se asoma. Agradezco a los jurados del Premio Casa de las Américas el altísimo honor con que distinguieron este libro, y a los editores, el cuidado de su edición.

Varias instituciones y fundaciones financiaron entre 1998 y 2005 la investigación y su escritura: el Center for Latin American Studies de la University of Pittsburgh, la Andrew Mellon Foundation, el U. S. Department of Education, el Programa de Cooperación Cultural del Ministerio de Educación de España, y –en la Vanderbilt University– el College of Art and Sciences, el Robert Penn Warren Center for the Humanities, el Center for Latin American and Iberian Studies, el Department of Spanish and Portuguese y el Department of Anthropology.

Diversos archivos y bibliotecas en Latinoamérica y los Estados Unidos me facilitaron fondos para consultar sus colecciones y contribuyeron decisivamente en mis investigaciones: la Eduardo Lozano Latin American Collection en la Hillman Library y la Darlington Memorial Library de la University of Pittsburgh, la Heard Library de la Vanderbilt University, la Library of Congress de los Estados Unidos, el

Instituto de Estudos Brasileiros de la Universidade de São Paulo, la Fundação Bienal de Brasil, el Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional de México, el Archivo General de Indias, la Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca Nacional José Martí de Cuba, la Biblioteca Luis Ángel Arango de Colombia, la Biblioteca Nacional Pedro Henríquez Ureña y el Archivo General de la Nación de la República Dominicana.

INTRODUCCIÓN

Del canibalismo al consumo: textura y deslindes

...se tocaron la boca y la barriga, tal vez para indicar que los muertos también son alimento o –pero esto acaso es demasiado sutil– para que yo entendiera que todo lo que comemos es, a la larga, carne humana.

JORGE LUIS BORGES: *El informe de Brodie*.

EL CUERPO CONSTITUYE un depósito de metáforas. En su economía con el mundo, sus límites, fragilidad y destrucción, el cuerpo sirve para dramatizar, y de alguna manera escribir, el texto social. El canibalismo es un momento radicalmente inestable de lo corpóreo y, como Sigmund Freud suponía, una de esas imágenes, deseos y miedos primarios a partir de los cuales se imagina la subjetividad y la cultura. En la escena caníbal, el cuerpo devorador y el devorado, así como la devoración misma, proveen modelos de constitución y disolución de identidades. El caníbal desestabiliza constantemente la antítesis adentro/afuera; el caníbal es –parafraseando a Mijail Bajtín– el «cuerpo eternamente incompleto, eternamente creado y creador» que se encuentra con el mundo en el acto de comer y «se evade de sus límites» tragando (Batjín, 1999: 20, 253). El caníbal no respeta las marcas que estabilizan la diferencia; por el contrario, fluye sobre ellas en el acto de comer. Acaso esta liminalidad que *se evade* –que traspasa, incorpora e indetermina la oposición *interior/exterior*– suscita la frondosa polisemia y el nomadismo semántico del canibalismo, su *propensión metafórica*.

La palabra caníbal es, como se sabe, uno de los primeros neologismos que produce la expansión europea en el Nuevo

Mundo.¹ También es –como diría Enrique Dussel– uno de los primeros *encubrimientos* del Descubrimiento, un malentendido lingüístico, etnográfico y teratológico del discurso colombino. Sin embargo, ese malentendido es determinante; provee el significante maestro para la alteridad colonial. Desde el Descubrimiento los europeos reportaron antropófagos por doquier² creando una suerte de afinidad semántica entre el canibalismo y América. En los siglos XVI y XVII el Nuevo Mundo fue construido cultural, religiosa y geográficamente como una especie de *Canibalia*. En las islas del Caribe, luego en las costas del Brasil y del norte de Sudamérica, en Centroamérica, en la Nueva España y más tarde en el Pacífico, el área andina y el Cono Sur, el caníbal fue una constante y una marca de los «encuentros» de la expansión europea que inician España y Portugal, y en la que luego intervienen franceses, holandeses e ingleses. Pero antes de cualquier observación empírica de la práctica que denota dicho significante, la semántica del canibalismo inicia ya una fuga vertiginosa en la constelación de lo que Jacques Derrida denomina *différance*.³ los caníbales evocan inicialmente a los cíclopes y a los cinocéfalos y luego parecen ser –conforme a la primera especulación etimológica del Almirante– soldados del Khan; rápidamente se convierten en indios bravos y su localización coincide con la del buscado oro; los caníbales son definidos también porque pueden ser hechos esclavos o porque moran en ciertas islas. El canibalismo llega a ser producto de una lectura tautológica del cuerpo salvaje: los caníbales son feos y los feos caníbales... Lejos de encontrar un momento de sosiego semántico, el *canibal* se desliza constantemente a lo largo de un espacio no lineal: el espacio de la *différance* colonial; un espejo turbio de figuración del *Otro* y del ego, así como de áreas confusas en las que reina la *opción ineludible de lo incierto*.

Como imagen etnográfica, como tropo erótico o como frecuente metáfora cultural, el canibalismo constituye una

manera de entender a los *Otros*, al igual que a la mismidad; un tropo que comporta el miedo de la disolución de la identidad, e inversamente, un modelo de apropiación de la diferencia. El *Otro* que el canibalismo nombra está localizado tras una frontera permeable y especular, llena de trampas y de encuentros con imágenes propias: el *canibal* nos habla del *Otro* y de nosotros mismos, de comer y ser comidos, del Imperio y de sus fracturas, del salvaje y de las ansiedades culturales de la civilización. Y así como el tropo canibal ha sido signo de la alteridad de América y ha servido para sostener el edificio discursivo del imperialismo, puede articular –como en efecto ha hecho– discursos contra la invención de América y el propio colonialismo.

El *canibalismo* ha sido un tropo fundamental en la definición de la identidad cultural latinoamericana desde las primeras visiones europeas del Nuevo Mundo como monstruoso y salvaje, hasta las narrativas y producción cultural de los siglos XX y XXI en las que el *canibal* se ha redefinido de diversas maneras en relación con la construcción de identidades (pos)coloniales y «posmodernas». El tropo del canibalismo cruza históricamente –en sus coordenadas de continuidad y de resignificación o discontinuidad– diferentes formulaciones de representación e interpretación de la cultura y hace parte fundamental del archivo de metáforas de la identidad latinoamericana. El caníbal es –pudiera decirse– un signo o cifra de la anomalía y alteridad de América al mismo tiempo que su adscripción periférica a Occidente. El presente libro se refiere a diferentes escenarios históricos y articulaciones discursivas en las que dicha adscripción «anómala» ocurre y en las que el *canibalismo* no sólo fue un dispositivo generador de alteridad, sino también, un tropo cultural de reconocimiento e identidad. *Canibalia* ensaya una genealogía de dicho tropo en su amplio espectro, variaciones y adelgazamientos semánticos (*canibalismo*, *calibanismo*, *antropofagia*)

cultural y consumo) y en relación con ciertos momentos fundamentales de la historia cultural latinoamericana.

El caníbal que funciona como estigma del salvajismo y la barbarie del Nuevo Mundo (I)* llega a ser un eje discursivo de la crítica de Occidente, del imperialismo y del capitalismo (II §3 y §4; III §1; VI; VII §1 y §5); un personaje metáfora en la emergencia de la conciencia criolla durante el Barroco (II §6) y la Ilustración americana (III §1); un tropo para las otredades étnicas frente a las cuales se definieron los nacionalismos latinoamericanos (III §2, §3, §4 y §5); una de las metáforas claves del surgimiento discursivo de Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XIX (IV); y una herramienta de identificación y auto-percepción de América Latina en la modernidad (V y VI). Asimismo, el canibalismo hace parte de la tropología de las apropiaciones digestivas y el consumo de bienes simbólicos, así como de la formación de identidades híbridas en la llamada posmodernidad (V y VII). Estos ejemplos señalan una historia cultural vastísima de la cual este libro apenas recoge una muestra, con la esperanza de señalar con ella no sólo la persistencia del tropo caníbal de la Conquista a la globalización, sino también su lugar colonial y contracolonial en el heterogéneo entramado de la continentalidad cultural latinoamericana.

Éste es un estudio tropológico sobre la retórica de la colonialidad⁴ (imperial, colonial, nacional, neocolonial y global) que el canibalismo como *heterotropía* constantemente articula y desafía.⁵ En la historia cultural latinoamericana el caníbal tiene más que ver con el pensar y el imaginar que con el comer, y más con la colonialidad de la Modernidad⁶ que con una simple retórica cultural.

El canibalismo siempre se refiere a otras cosas:⁷ la fuerza laboral; el indio insumiso; el motivo de un debate entre juristas sobre el Imperio; una herramienta de la imaginación del tiempo de la modernidad; el epítome del terror y el

deseo colonial; una marca cartográfica del Nuevo Mundo; el nombre de unas islas, de un archipiélago y de una amplia región atlántica desde la Florida hasta Guyana incluyendo el golfo de México y partes de Centroamérica; la expresión de terrores culturales y un artefacto utópico para imaginar la felicidad; un aborigen inhospitalario, un monstruo rebelde que maldice a su amo, un salvaje filósofo y un intelectual periférico; la multitud siniestra; lo popular; los esclavos insurrectos; una metáfora modélica para pensar la relación de Latinoamérica con centros culturales y económicos como Europa y los Estados Unidos y para imaginar modelos de apropiación de lo «foráneo»; el epíteto para el imperialismo norteamericano y el símbolo del pensamiento ant imperialista; el consumidor devorante y el devorado.

Estas lecturas se realizarán a través de métodos de análisis textual propios de la crítica literaria y del comparatismo de los estudios culturales, sin sacrificar la inscripción de cada experiencia cultural e histórica. Se utilizará una estrategia metodológica interdisciplinaria, como lo exige la heterogeneidad del material (textos literarios, históricos, cartográficos, religiosos, jurídicos, antropológicos, de crítica cultural, etc.), y un análisis teórico crítico que incorpora elementos de disciplinas diversas como la antropología cultural, la historia, el psicoanálisis, las discusiones del debate poscolonial y las reflexiones sobre la «posmodernidad», particularmente, sobre los temas del consumo, la expansión de mercados nacionales y la globalización.

Las preguntas que guían este estudio tienen menos que ver con qué quiere decir el tropo *caníbal* que con la cuestión de cómo funciona cultural e históricamente, y cómo sus reacentuaciones, fracturas, inestabilidad y heterogeneidad producen lo que Iris Zavala ha llamado un *surplus of signification* que al mismo tiempo define y excede lo identitario (*surpl-us*), y en el cual la Historia, como *lo Real*, se asoma.⁸ El canibalismo es, como veremos, un signo palimpséstico,

producto de diversas economías simbólicas y procesos históricos que lo han significado. Por ejemplo, el Calibán de Shakespeare es un anagrama del caníbal de Colón y de Anglería, y también, un *personaje conceptual* con el que se caracterizó al proletariado del siglo XIX, así como al imperialismo norteamericano en el Caribe en la crisis de fines de siglo (IV). Luego, ese Calibán monstruoso y voraz se convierte en el símbolo de identidades poscoloniales que intentan una descolonización de la cultura y colocan entre su genealogía simbólica al salvaje caníbal que se enfrentó a la invasión de la Conquista (VI). De la misma manera trashistórica, en el antropófago que la vanguardia brasileña recogió en los años 20 como símbolo de formación de la cultura nacional en la modernidad (V), encontraremos sedimentadas las huellas de los relatos de los viajeros franceses del siglo XVI (I §6), así como los buenos caníbales que imaginó Montaigne (II §4), y los salvajes (buenos y malos) de las novelas de José de Alencar (III §6). No se trata simplemente de la intertextualidad de la cultura latinoamericana, sino de re-narraciones de la identidad que se sirven de la enorme carga simbólica que significa que América fuese construida imaginariamente como una *Canibalía*: un vasto espacio geográfico y cultural marcado con la imagen del monstruo americano comedor de carne humana o, a veces, imaginada como cuerpo fragmentado y devorado por el colonialismo.

Forzosamente tengo que insistir en que no me estoy refiriendo a la práctica de comer carne humana, sino a lo que podríamos llamar las *dimensiones simbólicas* del canibalismo. Esta indagación no se interna en la «verdad histórica» sino en la semiótica cultural. Como se sabe, sobre la llamada *realidad histórico-etnográfica* del canibalismo hay desde hace algunos años un debate acalorado. *The Man-eating Myth* (1979) de William Arens marca la emergencia de la pregunta por la *razón colonial* de los relatos sobre caníbales en la antropología

contemporánea. La impugnación de la fidelidad de las fuentes y de la credibilidad de las pruebas antro-po-queo-lógicas y documentos «históricos» que hizo Arens —aunque controvertida y controvertible, acusada de sensacionalista y generalizadora— acierta en discutir la presunción de superioridad que conlleva tener el poder de decir y decidir *quién es caníbal*. Este argumento ha sido deformado a menudo como si se tratara de la denegación de la ocurrencia histórica de casos de canibalismo⁹ y no como lo que es: un cambio de problema y de pregunta. Arens propuso una corrosiva hermenéutica de duda y una crítica del *régimen de verdad* de los relatos sobre canibalismo. La autoridad de los mismos —señalaba— depende frecuentemente del aislamiento ideológico de las circunstancias históricas en que fueron producidos, que en su mayoría corresponden a las invasiones coloniales europeas de América, África y Asia, y al sometimiento de grupos humanos a la esclavitud. El canibalismo funciona como un mito no sólo del colonialismo, sino de las disciplinas que producen el saber sobre la Otredad. De esta manera, Arens no reflexiona sobre el canibalismo en sí, sino sobre la disciplina antropológica que hizo de éste su objeto predilecto. Así lo recoge con innegable humor antropofágico «Anthropologist with Noodles» de la serie *Cannibull's condensed*, instalación de latas de sopa (similares a las de la famosa marca Campbell's) del artista mexicano Enrique Chagoya.

Arens llamó la atención sobre el *blind spot* —colonial— de la concurrida asamblea de estudios sobre las causas y el significado del canibalismo que se daba en diversas disciplinas como la antropología, la historia y la psicología. La tesis *psicologista* y *desarrollista* que Eli Sagan elabora en *Human Aggression: Cannibalism and Cultural Form*, por ejemplo, intentaba comprender y explicar la práctica caníbal como una forma social de agresión institucional que la civilización habría sublimado: el canibalismo marcaría la hora del salvajismo. Sagan proponía que, de la misma forma que, de acuerdo con

Freud, la incorporación oral es la respuesta agresiva primaria a la frustración y al deseo de dominar la resistencia del objeto, el canibalismo «es la forma elemental de agresión institucionalizada». Según él, todas las formas subsecuentes de agresión «están de alguna manera relacionadas con el canibalismo», presente en formas sublimadas como la caza de cabezas, los sacrificios humanos y de animales, el imperialismo y el capitalismo, las guerras religiosas, el fascismo y el machismo, la competencia social, etc. Para Sagan, el caníbal se come a aquellos que son *Otros* al tiempo que las sociedades «civilizadas» esclavizan, explotan o les hacen la guerra a aquellos fuera de los linderos del *yo*. El verbo *dominar* ha tomado el lugar de *matar*, y *explotar* el de *comer*. La cultura es para Sagan el espacio de la sublimación del canibalismo; sin cultura, tendríamos el *negativo de la cultura*: «estaríamos todos comiéndonos a nuestros enemigos» (XIX, 35-63, 70-76, 80, 105-110, 124-132). La comparación es productiva políticamente pero yerra en la proposición secuencial: para Sagan, primero es el canibalismo y luego, por ejemplo, el colonialismo; cuando históricamente el caníbal es un constructo colonial, independientemente de que la gente se comiera entre sí en Ubatuba, Tenochtitlán o Nueva Guinea.

Entre la enorme bibliografía antropológica sobre el canibalismo se recordará, asimismo, la célebre hipótesis ecológica de la antropología cultural materialista, sostenida por influyentes antropólogos como Michael Harner, en relación con el sacrificio azteca («The Enigma of Aztec Sacrifice», 1977), y por Marvin Harris, quien la extendió a otros casos (*Cannibals and Kings: the Origins of Cultures*, 1977). El sacrificio y el canibalismo —según ellos— serían prácticas relacionadas causalmente con la supuesta deficiencia proteínica del valle de México, resultado a su vez de la presión demográfica, el agotamiento ecológico del sistema de producción y la ausencia de grandes mamíferos para proveer de carne la dieta

mexica.¹⁰ Marshall Sahlins —insistiendo en el carácter ritual-simbólico del canibalismo— contradujo esta hipótesis recordándole a Harris que la carne humana resultante del sacrificio mexicana era distribuida de manera antieconómica, privilegiando consideraciones simbólicas y religiosas. Por ejemplo, el tronco era ofrecido a los animales del zoológico real. Para él, la hipótesis materialista no hacía otra cosa que declarar que «las costumbres de la humanidad iban y venían conforme a su rendimiento o beneficio» y que el canibalismo «podía ser explicado con una suerte de contabilidad ecológica de los costos», lo que equivalía a decir que «culture is business on the scale of history» («Culture as Protein and Profit», 1978). Arens llega a este debate sosteniendo que no hay una *torre inocente* desde la cual observar al caníbal y que el canibalismo, independientemente de sus causas y ocurrencia —la cual en la mayoría de los casos es sospechosa— sirvió para organizar el discurso colonial e incluso la propia antropología. La antropología no es acusada de una conspiración intelectual, sino de trabajar dentro de —y reproduciendo— un sistema mitológico e inconsciente de sus implicaciones ideológicas. Una acusación de conspiración hubiera sido, sin duda, mejor recibida.¹¹

La lectura de los relatos sobre canibalismo como alegatos justificativos del colonialismo es de vieja data. Ya Bartolomé de las Casas (1484-1566) había notado que frecuentemente las noticias sobre caníbales correspondían a rumores y acusaciones y que las áreas en las que habitualmente aparecían, coincidían con aquellas en las que el encuentro colonial enfrentaba resistencias (I §3).¹² Esto no quiere decir que hubo una vasta conspiración que decidió e implementó la aparición del caníbal. Mala fe hubo, sin duda; pero los relatos sobre caníbales no pueden entenderse como simples farsas. Ello supondría que hay una «verdad» sobre el canibalismo americano y que dicha verdad hubiera podido ser políticamente significativa de ser develada. *Canibalia* no entra en la

discusión sobre la existencia de la práctica caníbal en América o el análisis de las hipótesis propuestas en torno a sus causas; entre otras razones, porque como señala Said en *Orientalism* no debe asumirse que el discurso colonial sea una mera estructura de mentiras o de mitos que desaparecerían si la verdad acerca de ellos fuera contada, pues éste es más revelador como signo del poder atlántico-europeo que como un discurso de verdad (6). El tropo caníbal fue resultado de un tejido denso de prácticas sociales discursivas, narrativas, legales, bélicas y de explotación colonial. La «verdad» del canibalismo, si tal cosa existiera, debería indagarse primeramente en las relaciones materiales y de explotación que sobredeterminan dicho tropo.

Hoy el área de estudio puede ser descrita como dividida entre los que están en el debate que Maggie Kilgour llama del *did they or didn't they?* (1998: 240), y quienes han abandonado esa pregunta por el estudio de las narrativas sobre el canibalismo, que es el campo en el que se inscribe este ensayo.¹³ *Canibalia* no es pues –estrictamente hablando– un libro sobre caníbales, ni sobre un asunto de la dieta de tal o cual grupo aborígen. Lo que nos importa es el canibalismo en la cultura, y qué nos puede decir de ella y de nosotros, mejor que de la práctica de comer carne humana o de los *Otros* señalados como antropófagos. El análisis de las transformaciones y diferentes valores ideológicos y simbólicos del canibalismo tiene que ver no con la «verdad» sino con representaciones e imaginarios culturales; con aquello que Jorge Luis Borges llama *textura* o «sarta de textos» al hablar del *problema histórico versus el problema estético* del canibalismo que Dante le habría imputado al conde Ugolino en *La divina comedia*. Como se sabe, Dante coloca en el noveno y último círculo de su infierno a los traidores. Entre ellos está Ugolino, tirano de Pisa, que destronado por su pueblo fue encerrado en una prisión junto con sus hijos. En un acto de dolor Ugolino muerde sus manos, y sus hijos –pensando

que es por hambre– le ofrecen su propia carne, que él rechaza.¹⁴ Cuando finalmente ellos mueren, Ugolino –al parecer llevado por el hambre– había comido la carne de sus propios hijos antes de morir él mismo (Cantos XXXII y XXXIII). Borges retoma la larga y tradicional discusión sobre si los versos con los que concluye Dante la historia de Ugolino indicarían o no que en efecto el Conde comió la carne de sus hijos: «Poscia, più che 'l dolor, poté 'l digiuno» (Canto XXXIII) («luego el hambre hizo lo que el dolor no pudo»). Para Borges se trata de una *inutile controversia* pues el Ugolino de Dante es una «textura verbal»:

una serie de palabras es Alejandro y otra es Atila. De Ugolino debemos decir que es una *textura verbal*, que consta de unos treinta tercetos. ¿Debemos incluir en esa *textura verbal* la noción de canibalismo? Repito que debemos sospecharla con incertidumbre y temor. Negar o afirmar el monstruoso delito de Ugolino es menos tremendo que vislumbrarlo [...]. Ugolino devora y no devora los amados cadáveres, y [...] esa incertidumbre, es la extraña materia de que está hecho (*Obras completas* 3: 352 y 353).

El discurso colonial es menos un sistema que una *sarta* de textos y significantes relativos a un mundo del cual ellos guardan un índice –en fragmentos– de su significación. Llegamos a esa *textura* a través de lo que Heidegger en el contexto del conocimiento llama *entendimiento previo* o *pre-comprensiones* y con innumerables mediaciones, traducciones, silencios y olvidos. En el estudio de las dimensiones simbólicas del canibalismo es necesario –como Borges frente al canibalismo de Ugolino– optar por la incertidumbre y guardar frente al debate de la «verdad» histórica una distancia interesada;¹⁵ ver en el mismo la oportunidad no de encontrar los hechos, sino, por ejemplo, de reflexionar sobre la conformación colonial de los idearios de la moder-

nidad. Siendo *Camibalia* un estudio tropológico sobre la retórica de la colonialidad que el canibalismo articula, rehuye—como el ensayo de Borges—la idolatría de lo fáctico. Sin embargo, los análisis que se proponen son en última instancia políticos y tratan deliberadamente de evitar la abstracción a-histórica o el tratamiento de la historia como mera textualidad a favor de una noción de historia en fragmentos que—aunque mediada y reprimida por lo textual— retorna en su fuga, como un relámpago, a reclamar benjaminianamente la *justicia-por-venir*.

La identidad es resultado de procesos históricos que han depositado una infinidad de rastros sin dejar un inventario. El canibalismo es en el caso latinoamericano uno de los índices privilegiados a través de los cuales puede delinearse un inventario de rastros y marcas en la conformación palimpséstica de la(s) identidad(es) latinoamericana(s); un índice que lejos de ser una lista exhaustiva es una maraña de huellas para travesías que pueden hacer visibles (hacer brillar de manera fugaz) determinadas interrelaciones histórico-culturales.¹⁶ Clifford Geertz decía que la cultura puede concebirse como una articulación de historias, un intrincado tejido narrativo de sentido, producto y determinante de interacciones sociales (1973: 145-250); es decir, una narración que continuamente escribimos y leemos, pero en la cual también somos escritos y leídos. Apenas podemos, como instaba Said: «describir partes de ese tejido [cultural] en ciertos momentos, y escasamente sugerir la existencia de una totalidad más larga, detallada e interesante, llena de [...] textos y eventos» (1978: 24). Estas «travesías» por la *Camibalia* americana no aspiran a ser una historia enciclopédica de las ocurrencias textuales del canibalismo; por lo menos no en el sentido más obvio de la *enciclopedia*, de conocimientos organizados con una pretensión de totalidad. Sí, empero, en su sentido etimológico—que reivindicara Edgar Morin en la *Antropología del conocimiento*— de

movimiento y circulación del saber en la cultura. Por eso, estas travesías de las que hablamos pueden concebirse únicamente como recorridos parciales—no hay alternativa de lectura y, a la vez, como escritura de una geografía cultural que la analogía del *mapa nocturno*, usada por Jesús Martín-Barbero, expresa adecuadamente (292). Son movimientos segmentados entre las huellas a veces borrosas de la historia cultural; iluminación irregular y parcial que debe concebirse sin pretensiones de totalidad. El mapa evoca un conocimiento afirmado en la visión imposible de una totalidad imaginada que es irregularmente iluminada por la crítica. Como los mapas de América del siglo XVI en los que ciertas áreas son presentadas en gran detalle y algunos perímetros delineados, y lo remanente apenas señalado como *Terra Incognita* (la analogía es de Palencia-Roth), en *Camibalia* se señalan ciertos accidentes, tiempos, rutas en las que sobresale el signo del canibal en la cartografía siempre equívoca y aproximada de la identidad cultural. Podemos recorrer fragmentos de ese mapa como se recorre con la imaginación una cartografía: sabiendo que aquí y allá por cada trazo hay cientos de cosas que el mapa no representa y ni siquiera intenta representar. Este trabajo es fatalmente posterior a la crisis de los meta-relatos: fragmentario, incompleto y consciente de la *ineludible opción de la incertidumbre*. Pero también quiere ser posterior al desencanto, y arriesgar una cartografía política que no renuncia a imaginar otros órdenes y que, por lo tanto, no identifica lo posmoderno con lo pos-utópico. Y es en este gesto que el canibal nos sirve como dispositivo anticipatorio de la imaginación política.

El primer capítulo es un intento de recorrer o atravesar diversos aspectos de la *textura* simbólica de las identidades del período de Descubrimiento y Conquista, de explorar la constante atracción semántica entre América y el canibalis-

mo, y de examinar el papel del tropo caníbal en la formación de la Modernidad colonial y del *ego conquiro* (o yo conquistador del que habla Enrique Dussel).¹⁷ Veremos cómo el *caníbal* es en primer lugar, la marca de la alteridad americana prefigurada antes del encuentro gracias a un archivo premoderno que es actualizado en el momento de la expansión del mercantilismo. Aunque la palabra *caníbal* misma es una deformación de un vocablo indígena usado por primera vez en una lengua europea a raíz del Descubrimiento, en su significación colonial concurre el archivo clásico sobre la otredad, la teratología medieval, compendios y catálogos de saber del Renacimiento, historias populares sobre brujas y judíos, relatos de viajeros, y los miedos y ansiedades culturales de la Edad Media tardía. Lo primero que sucede es la superposición de un sistema gnoseológico, teológico y cultural a la realidad americana; y luego, rápidamente, ese imaginario se ajusta a las condiciones de una empresa moderna como es la de la Conquista. La escena caníbal será el *bricolage* de varios tropos e imágenes del archivo previo en relación con experiencias que no sólo son ya modernas, sino que inauguran la Modernidad. Pese a la aparición aquí y allá de monstruos en las crónicas y relaciones, predominó cierto «realismo». En lugar de cíclopes y antropófagos, la conquista de América dio lugar a una *teratología moral*: el canibalismo fue una de las marcas de dicha monstruosidad, junto con la sodomía, el incesto y la agresividad sexual femenina. Consecuentemente, la civilización colonial aparece de manera proto-freudiana como restricción primaria de los apetitos salvajes: la prohibición de comer carne de la misma especie, la de tener comercio sexual dentro de la familia o en el mismo género, y la de la libidinosidad sin límite de las mujeres. El canibalismo se asoció tempranamente a una feminidad siniestra, voraz y libidinosa. Aquí encontraremos no sólo el mito de las *bakchai* de Eurípides, sino la representación del canibalismo —que

nunca ha sido definido como pecado— asociado a pecados como la gula y la lascivia, y a la brujería, que desde el siglo xv deja de ser una simple práctica pagana y empieza a ser vista como arte diabólico. Veremos cómo esos pecados, teológica, cultural e iconográficamente asociados a imágenes de mujeres, fueron trasladados al campo de significación del canibalismo.

El caníbal americano fue, estrictamente hablando, una canibalesa: la corporeidad metonímica del Nuevo Mundo descrita por Américo Vespucio corresponde al cuerpo femenino apetecible y ávido, deseado y temido, que se ofrece sexualmente y que castra. Textos e imágenes sugieren la ambivalencia constitutiva de la feminidad del objeto colonial. Esos cuerpos de mujeres caníbales y amazonas desnudas que a fines del siglo xvi ya representaban el continente, figuraban también resistencias del objeto del deseo colonial: el cuerpo abyecto de la canibalesa americana era el límite imaginado para su posesión absoluta, la imagen en la que lo deseado se convertía en una *máquina deseante*, figuración del apetito «ilegítimo» del *Otro*, y límite para el apetito colonial. Los relatos de canibalismo americano surgen así en la tensión entre comer y ser comido, y —allende el asunto de su historicidad— son verdaderas *fantasías paranoicas*, en el sentido que les da Melanie Klein, como proyección en el *Otro* de impulsos de la mismidad (I §1).

No debe extrañar entonces que asimismo se imaginara un cuerpo dócil, abierto, también desnudo, pero desprovisto de agresividad: América acostada en una hamaca entre la cornucopia de bienes, frutos y mercaderías, dándole la bienvenida al conquistador; este cuerpo consumible aparece desde Colón como un «buen salvaje». En la fantasía de la entrega que supone este salvaje hospitalario encontramos un *otro* que no es propiamente *Otro*, y un espacio definido de manera contradictoria. Por un lado, el Nuevo Mundo es el *locus* de la abundancia de lo deseado; en la era de la

mundialización de los circuitos comerciales, América es objeto del consumo europeo y así se la representa e identifica, con las mercancías del tráfico atlántico: oro, especias, tabaco, cacao, papagayos y otros animales exóticos, la madera del brasil y los cuerpos de las *moças bem gentis* que obnubilaron a Pero Vaz Caminha (I §6 y II §4). Al mismo tiempo, el buen salvaje, como metonimia del Nuevo Mundo, señala el *locus* de la ausencia y del vacío, y es definido mediante un inventario de lo que *no es* y *no tiene*. A la profusión de bienes o cornucopia corresponde la ausencia de propiedad, la inocencia, la falta de religión y la inexistencia de conocimientos, derecho y organización política. La imaginación conjunta de la *hipóstasis del haber* mercantil y del *déficit cultural* indígena permitía pensar al Nuevo Mundo como depósito inagotable de mercancías y como una página en blanco; es decir, las dos condiciones imaginarias del colonialismo (I §2).

El problema de la imaginación de un Edén era, por supuesto, cómo justificar la perturbación europea de ese estado de inocencia. El canibal jugó un importante papel en la conformación de la Razón imperial moderna al justificar la entrada europea a la escena edénica: el europeo llegará, no a perturbar el paraíso sino a proteger a las víctimas inocentes de sacrificios sangrientos y festines caníbales. El discurso colonial está marcado por el imperativo de la producción de una razón imperial justificativa. Gran parte de la *textura* de la *Canibalia* es jurídica; durante todo el siglo XVI se producirá insistentemente un cuerpo legal que autoriza la guerra y el sometimiento de los caníbales. La Corona movida por las denuncias de los dominicos, quiso saber exactamente quiénes eran y dónde estaban los caníbales; mediante una serie de probanzas y cédulas reales se procedió a trazar una *cartografía encomendera* y tautológica que definió a los caníbales por su ubicación geográfica, la cual, a su vez, era prueba de su canibalismo. Asimismo, el discurso

jurídico indetermina semánticamente el canibalismo identificándolo con la resistencia aborigen. El cuerpo legal de la *Canibalia* es fracturado, además, por dos circunstancias cruciales y relacionadas entre sí: primero, el debate por parte de la *intelligentia* imperial sobre la esclavitud y el propio derecho de conquista. Y en segundo término, la tensión y enfrentamiento entre la Corona —que centralizaba el poder político y económico— y los encomenderos, que como una fuerza política centrífuga tendían a disgregar esa gran ecumene que fue el imperio de Carlos V. La prohibición del trabajo forzado de los indios dio lugar a una de las más célebres disputas teológico-jurídicas, y fue una importante carta política de la Corona contra el poder encomendero. Los encomenderos se dedicaron a probar que la fuerza de trabajo provenía de caníbales, o de esclavos rescatados de los caníbales. Entre el universalismo imperial evangélico, la disputa con los encomenderos y el cuestionamiento sobre la justa guerra y la conquista, surge la cuestión de los derechos del *Otro*; o para ser más precisos, del *derecho de conquista del Otro*. Juristas y teólogos como Francisco Vitoria determinaron que ni la concesión papal de América a los reyes de Castilla, ni el pretendido canibalismo de los aborígenes, eran justas causas *per se* para las guerras de conquista. La razón para la presencia imperial en América era la protección del inocente de supuestos tiranos locales que exigían sacrificios de víctimas para consumirlas en ritos caníbales. El alegato vitoriano era, claro, un corolario a los hechos cumplidos de la conquista de México. El derecho internacional humanitario surge *a posteriori* de la Conquista, para asentar la autoridad de la presencia imperial y en medio de ficciones jurídicas como la *tiranía de los caníbales* y la *defensa de los inocentes*. En este contexto aparece un defensor de las bulas papales: Bartolomé de las Casas. Su defensa del título pontificio era la base de otra ficción jurídica: la *encomienda evangélica* por la que se definía el Imperio como pastor de pueblos con el

deber de evangelizar y proteger a los inocentes, no de los indios caníbales sino de los lobos conquistadores y encomenderos (I §3 y §4).

La imagen del caníbal fue semánticamente unida a la de América no sólo por las crónicas y relaciones, las leyes y los debates filosófico-jurídicos, sino especialmente gracias a la abundante representación icono-cartográfica y etnográfica del Nuevo Mundo. El caníbal marca el área del Caribe (que « nombra »), México y la costa atlántica continental del Brasil hasta el Río de la Plata, y llega a identificar a toda América. La *Canibalía* es entonces resultado de una mirada cartográfica del *Otro*; mirada panóptica que autoriza epistemológicamente al colonialismo y que incluye no solamente los numerosos mapas en los que el signo del caníbal representa y señala a América como lugar del deseo y lugar de dominación, sino también los trabajos « etnográficos » que organizaron un sistema de representación de la Otredad sobre el eje de los sacrificios humanos y el canibalismo. Estas etno-cartografías asientan — mediante el tropo caníbal — el lugar espacial, moral y político del colonizado, y su tiempo salvaje o asincrónica respecto de la hora de la civilización (salvajismo, niñez, inferioridad). Al mismo tiempo constituyen al Sujeto moderno colonial y eurocéntrico que observa desde el « aquí y el ahora » de la civilización, al caníbal del « allá y el otrora » salvaje. La sincronización de estas temporalidades, independientemente del nombre que se le dé (evangelización, desarrollo, modernización, globalización) está fundada en la espacio-temporalidad etnográfica colonial.

El surgimiento de la mirada etnográfica moderna puede rastrearse en las relaciones comerciales de algunos grupos indígenas de lo que hoy es Brasil con los europeos que competían por las rutas del comercio atlántico. Esa competencia y el sistema de alianzas comerciales producen curiosas re-acentuaciones; el canibalismo de los socios y aliados es visto « etnográficamente » dentro de un discurso positivo

y explicativo. Aunque no se lo justifica, el canibalismo es definido como una práctica guerrera asociada al valor militar. Así las cosas, el canibalismo de los amigos no es igual que el canibalismo de los aliados de los enemigos. Los franceses harán varias distinciones y clasificaciones entre el canibalismo noble o militar, y el canibalismo salvaje o alimenticio de tribus enemigas o que se negaban al comercio. El apetito comercial del salvaje es, por lo general, inversamente proporcional a la abyección de sus prácticas antropofágicas. Este tipo de resemantización estratégica hará que los holandeses en el Brasil representen ciertos grupos indígenas que no pueden incorporar al sistema de plantaciones como monstruos caníbales, y los ingleses denuncien el canibalismo comercial y sexual de los españoles que frustran sus primeros intentos coloniales en Guyana (I §5 y §6).

El tropo caníbal funciona como un estereotipo colonial; fija o significa al *Otro*; produce la *diferencia* y también, el terror del reconocimiento en ella;¹⁸ en él coexisten el repudio y la afirmación del *Otro*, y — como ocurre con el canibalismo — el mismo tropo que señala lo diferente anticipa el encuentro con la propia monstruosidad. El caníbal nunca ha sido exorcizado del orden de la mismidad; siempre ha permanecido, de una manera u otra, como posibilidad de la esfera de quien pretende fijarlo como cosa ajena. El caníbal es la *trampa especular de la diferencia*, título del segundo capítulo. La *diferencia* colonial se revela como un eslabón quebradizo, una frontera textual frágil y permeable, a ambos lados de la cual puede encontrarse el *yo*.

Una de estas formas de reconocimiento es el encuentro con el *canibalismo blanco*. No es que el *Otro* en el cual nos reconocemos se revele diferente y cause por ello ansiedad, sino que se descubre que el *Yo* está secretamente habitado por el salvaje comedor de carne humana. Los numerosos reportes de canibalismo entre los propios europeos constituyeron verdaderas distopías coloniales que desestabilizaban

la distribución entre diferencia y mismidad. El canibalismo del europeo desordena el régimen trópico del adentro y el afuera produciendo zonas de «insoportable» ambigüedad, objeto de exorcismo escriturario. Son necesarias nuevas distinciones entre el canibalismo salvaje y el canibalismo de los propios, y entre los caníbales españoles y el *ego conquiro*. En primer lugar, la escena del canibalismo blanco es «excepcional»; el canibalismo aparece como una tragedia resultado de condiciones extremas de hambre (Ulrico Schmidel) o como resultado del «naufragio» y disolución del «pacto social» de algunos españoles desesperados (Álvar Núñez Cabeza de Vaca); en ambos casos el aparato cultural y civilizador entra en crisis a causa del hambre; y aunque «horrible», el canibalismo es inteligible. En otros casos, como el de Iñigo de Vasuña y sus hombres, en los que el conquistador cansado de comer palmitos decide hartarse de indios, la historiografía imperial introduce en la escena al demonio, dispositivo otrificador por excelencia, para distanciarse del caníbal blanco. Vasuña y su banda de antropófagos no son «de los nuestros»; son del diablo (Gonzalo Fernández de Oviedo). En todos estos casos y tantísimos otros se desvanece el hecho de que la ocasión que da lugar al canibalismo blanco es —antes que el hambre o el demonio— el colonialismo (II §1).

Otra trampa especular ocurre en las etnografías evangélicas sobre el sacrificio y la antropofagia ritual mexicana. Las conversiones en masa que tanto entusiasmaron a los primeros frailes en la Nueva España, pronto revelan formas híbridas aterradoras: la alteridad resistía —se pensó— mediante la ocultación, la mímesis y las mezclas facilitadas por supuestas similitudes entre la religión «antigua» y la católica. La más pavorosa de esas «coincidencias» —que el propio Cortés advirtió— fue la percepción de la semejanza teológica entre los sacrificios humanos mexicanos y el sacramento eucarístico, especialmente en aquellos en los que la víctima

encarnaba a un dios cuya sangre o carne era consumida. Como el catolicismo afirmaba dogmáticamente contra la Reforma la realidad material de la *transubstanciación* del vino y el pan en la sangre y el cuerpo de Cristo, los sacrificios mexicanos producían un reconocimiento siniestro e intolerable. Las «similitudes» fueron exorcizadas concibiéndolas como copias; en este caso, como resultado de un *plagio diabólico*: inspirados por el demonio en competencia envidiosa con Dios, los sacrificios antro-po-teofágicos mexicanos eran expresión mímica y perversa del sacramento eucarístico (II §2).

Otra tradición hermenéutica, de corte sincretista, se encontró y reconoció en el *Otro*. El cristianismo podía ser una continuación del sentimiento religioso presente en las religiones indígenas, pues en ellas ya estaban anunciados los misterios del cristianismo. Esta tradición —en la que encontraremos entre otros a Bartolomé de las Casas— requería, claro, el ajuste doctrinal del «problema» del canibalismo: Las Casas solucionó este delicado asunto mediante la comparación relativista con la Antigüedad, la formulación de un sentido bíblico para la resistencia caribe (castigo de los malos cristianos), el reconocimiento de una dimensión teológica en algunos ritos caníbales (como prefiguración de la eucaristía) y la construcción de un nuevo caníbal: el conquistador y el encomendero. Las Casas se alejó del *ego conquiro* mediante el tropo del canibalismo que usó contra los que llamó «lobos» y «carniceros» feroces que «consumían» la sangre y los cuerpos de los inocentes corderos indígenas en un sacrificio hecho a la «diosa muy amada y adorada de ellos, la codicia» (II §3).

El canibalismo fue, además, una suerte de espejo para ejercicios paranoicos y narcisistas en los que el ego moderno se afirma y en los que también entra en crisis melancólicas. De la aventura colonial francesa en el Brasil (I §6) surgirán varios textos que usan el canibalismo como artefacto espe-

cular: la etnografía de Jean de Léry, pretexto de una polémica religiosa con la Contrarreforma, y el famoso ensayo de Michel de Montaigne, quien sin pisar el Nuevo Mundo, hizo del caníbal un artificio de ventriloquia moral y crítica de su propia sociedad. El ensayo de Montaigne —que de manera impropia ha sido visto como el texto fundador del *relativismo cultural*— alaba la virtud de los caníbales tupinambá, en los que ve valor, naturaleza, salud y felicidad. Los caníbales le sirven a Montaigne para lo que Roger Celestin ha llamado un *viaje estacionario* (294, 295) a un espacio americano ideal(izado) y a un tiempo libre de la corrupción del presente. La *Canibalia* de Montaigne no es americana ni nombra la barbarie sino un tipo de salvajismo mítico emparentado con la *Edad dorada*: naturaleza sin trabajo ni agricultura, costumbres sin afectaciones, justicia sin leyes, etc. La *razón moderna de lo exótico* es en Montaigne un atajo hacia el *Yo* melancólico (II §4).

Pasado el momento de las grandes conquistas y exploraciones españolas en América, el canibalismo tiene en el siglo XVI y parte del XVII una importante función. La *Araucana* (1569, 1578, 1589) de Alonso de Ercilla, el *Arauco domado* (1596) de Pedro de Oña, *Elegías de varones ilustres de Indias* (1589-1601) de Juan de Castellanos o *La Argentina* (1602) de Martín del Barco Centenera —por mencionar algunos ejemplos— procedieron de manera ambigua al encomio del «salvaje»: araucanos, guaraníes, caribes y pijaos fueron *otros* heroicos cuya derrota acrecentaba la gloria del vencedor. El canibalismo (como la idolatría) funcionó como un mecanismo para morigerar el encomio formulario del *otro* y distinguir a los contendores épicos (II §5). La épica bélica tuvo una continuidad nimia en el Barroco. El «indio» más que un guerrero con pose de caballero castellano, es, discursivamente, parte del rebaño imperial evangélico, y en la práctica colonial, un trabajador más o menos integrado en la producción. Acaso estas circunstancias hacen que el teatro del Siglo

de Oro retome con notable desgano lo épico en obras como *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (1614) y *Arauco domado* (1625) de Lope de Vega (1562-1635), en donde hay una exaltación nacionalista del Descubrimiento y la Conquista, al mismo tiempo que se expresan las «dudas morales» con las que se había formado la razón imperial en el siglo XVI. El Barroco retoma las críticas humanistas a la codicia y lamenta el «hambre por los metales»; pero al mismo tiempo se decora con esos metales que condena: el tropo del canibalismo nos sirve de nuevo como clave de lectura. Uno de los aspectos más elocuentes de la economía simbólica barroca del canibalismo es el lamento retórico y moral de varios poetas como Luis de Góngora contra las navegaciones coloniales. Este lamento propondrá la idea de que los metales de la «grande América» pasan fugazmente por el cuerpo de España, el cual es devorado por el «Interés ligurino» de la banca de Génova y los Países Bajos. España es el cuerpo intermediario de la acumulación capitalista caníbal; y ella misma, víctima de la Modernidad que inaugura (II §5).

Creo que es muy significativo que mientras que se condena el «hambre por los metales» y se piensa el cuerpo imperial como una víctima de apetitos europeos, la imagen del caníbal aparezca en la poesía amorosa como la contracara de una amante que primero —como América— es una especie de *continente* de joyas, oro, perlas y mercancías coloniales (Francisco de Quevedo) y luego se convierte en caribe fiero (Francisco de Borja, Lupercio Leonardo y Argensola). El Barroco también tuvo su *devoradora de hombres*, una feminidad que, como América, es deseada y temida, espacio lleno de riquezas y máquina deseante y caníbal (II §5).

La «trampa especular de la diferencia» tratada en el capítulo II tiene una «solución» criolla. Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) —aunque tiene tras de sí más de siglo y medio de retórica del *plagio diabólico* para la antropo-teofagia

mexica— recoge la tradición contraria, que en el siglo XVI había tenido su exponente más sistemático en Las Casas. En las loas a dos autos sacramentales, Sor Juana traduce simbólicamente a *América* india, idólatra y caníbal (lo particular americano) en la continuidad de lo universal (el cristianismo, el Imperio). Estas apropiaciones simbólicas tienen que ver con la emergencia de una *conciencia criolla* (no con un mexicanismo proto-nacional) que marca una diferencia *para participar* en la comunidad letrada imperial desde la periferia (II §6).

El tercer capítulo explora seis instancias de significación del *canibalismo* (en correspondencia y tensión con el tropo del *buen salvaje*) en algunos textos representativos de la historiografía ilustrada, los discursos de la emancipación y las literaturas nacionales latinoamericanas del siglo XIX. El *salvaje* (bueno o caníbal, poético o teratológico, idealizado u otrificado) constituye un artefacto de enunciación retórico-cultural para imaginar y definir hegemónicamente a la nación en oposición con sus alteridades étnicas y políticas. Los *salvajes* decimonónicos latinoamericanos funcionan entonces —en su repertorio vario— como lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari han llamado *personajes conceptuales*: verdaderos agentes de enunciación, como el Sócrates de Platón o el Zaratustra de Nietzsche (1991: 60-81).¹⁹

La Ilustración europea concibe dos tipos de *artefactos salvajes* o formas conceptuales del salvajismo: un *buen salvaje* que expresa el pesimismo ilustrado frente al progreso y anuncia las metáforas modernas contra la modernidad capitalista (Rousseau), y el *caníbal* de la *Encyclopédie* (1751-1772), de los discursos (neo)coloniales europeos y de las ciencias sociales y naturales del siglo XVIII. Estas ciencias propusieron que los aborígenes americanos ejemplificaban estadios primitivos del desarrollo humano y que el ambiente malsano del Nuevo Mundo conducía a la degeneración. Encontramos variaciones de este paradigma determinista en la histo-

ria natural, la etnografía y la historiografía (Conde de Buffon, Cornelius de Pauw, William Robertson, Hegel). Algunos de estos textos serían refutados en la que Antonello Gerbi denominó la «disputa sobre el Nuevo Mundo» (1750-1900), en la cual varios intelectuales latinoamericanos discutieron el lugar anómalo o degenerado asignado por la taxonomía ilustrada al Nuevo Mundo. La *intelligentsia* criolla evidencia en esta esquizofrenia cultural su *occidentalismo periférico*. Por una parte, las elites ilustradas americanas señalaban su norte en la constelación ilustrada de la civilización y el progreso, y por otra, impugnaban los presupuestos eurocéntricos y deterministas de la Ilustración europea. Francisco Javier Clavijero —acérrimo contradictor de De Pauw y respetuoso crítico de Buffon— por ejemplo, se ocupó de auscultar y relativizar con ojos americanistas la supuesta *barbarie* de los sacrificios y canibalismo aztecas. Asimismo, exploradores como Alexander von Humboldt, establecieron modelos de valoración de lo vernáculo, los «ojos imperiales» del reconocimiento de la identidad (Mary Louise Pratt). Humboldt, por ejemplo, vapulea el colonialismo español y provee un modelo para los relatos del *nacionalismo de la emancipación* en su importante crítica histórica y etimológica sobre el pretendido canibalismo de los caribes (III §1). Esta multiplicidad semántica y conceptual del salvajismo posibilita que en la primera mitad del siglo XIX se reactive el tropo de *buen salvaje* en su versión arqueológica (mediante exhumaciones nacionalistas de lo indígena) en desarrollo de una práctica discursiva que Hobsbawm llama *invención de la tradición* (375 y 376). El pensamiento de la emancipación en busca de hegemonía hace de la historia colonial parte de su capital simbólico-político. Los criollos independentistas se ven como «vengadores de la sangre» indígena; de la sangre simbólica de un indio mítico del pasado, claro está. En el mismo orden de ideas, los tropos del *imperio devorador* y *tigre del manso* del humanismo del siglo XVI son reactivados

contra el imperio español de principios del siglo XIX (Simón Bolívar, José Joaquín Olmedo). La conquista del Incario y la de México fueron en el siglo XIX motivo de proclamas, poemas patrióticos, obras dramáticas y novelas indianistas. Se *significó* la historia incluyendo en la genealogía patria a algunos mártires indígenas como en *Jicotencal* (1826) de José María Heredia, o *Guatimoc* (c.1820) de José Fernández Madrid. No sucede así en la famosa novela *Guatimozín* (1846) de la hispano-cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda que, en última instancia, define sus lealtades culturales colonialmente y a favor de la tradición hispánica; por ello Guatimozín se desdibuja como personaje, los sacrificios mexicas de soldados españoles son descritos como martirios y Cortés, como genio conquistador (III §2).

Ahora bien: por lo general, el «salvaje» no fue en Latinoamérica un artefacto melancólico o un símbolo de la inocencia perdida con el progreso (Rousseau), ni el caníbal un signo de la propia barbarie (Coleridge, Goya), ni el monstruo una reacción contra el desorden de «lo natural» que la civilización moderna introduce (Shelley). Frecuentemente el salvaje significó el «defecto» americano respecto del ideal europeísta criollo. Por ello, el salvaje conflictivo del presente (indio, esclavo, cimarrón, gaucho, etc.) fue objeto de la violencia del Estado (neo)colonial. Gran parte de los discursos nacionales latinoamericanos no veían en el salvajismo bondades sino heterogeneidades amenazadoras, como en el caso del Romanticismo temprano del Río de la Plata y de los indios bárbaros y vampiros de *La cautiva* (1837) de Esteban Echeverría. Los «tigres humanos» de ese poema no son los conquistadores como en el «Jicotencal» de Heredia, sino los salvajes de la frontera que le disputan al Estado el espacio de la expansión territorial y que son obstáculo de la economía estanciera (III §3).

Por otra parte, durante la primera mitad del siglo XIX en la Argentina, la competencia criolla por la hegemonía estatal

trasladó el tropo del salvajismo de la frontera y sus indios problemáticos a la retórica política liberal contra el régimen de Juan Manuel Rosas. El tropo del monstruo caníbal tiene una larga tradición como *metáfora política* para la tiranía y contra el Estado de apetito insaciable que se come a sus propios hijos; en la Edad Media y el Renacimiento, y luego en la cultura del Barroco no fue rara la visión del rey o tirano antropófago.²⁰ Más tarde es el propio Goya el que parece acudir a la imagen del Saturno devorando a sus hijos como una metáfora del poder político y del decadente imperio español (III §1). La construcción del dominio español como una tiranía voraz fue común en el pensamiento de la emancipación (III §2). Nunca han faltado en la literatura latinoamericana tiranos caníbales como Ignacio de Veintemilla, fustigado inclementemente por el polemista ecuatoriano Juan Montalvo en su ensayo *El antropófago* (1872), o el dictador de *El otoño del patriarca* (1975) de Gabriel García Márquez, que se manda a servir en una cena rodeado de sus «leales» a uno de sus generales que lo ha traicionado. Rosas será llamado el *monstruo caníbal* en *Facundo: civilización y barbarie* (1845) de Domingo F. Sarmiento, ensayo fundacional de la cultura letrada latinoamericana. La reflexión sobre la barbarie en él es instrumental: de una interpretación del paisaje bárbaro se deriva la del caudillo Facundo Quiroga, y —a su vez— mediante la biografía de éste, se pretende interrogar el horror político del régimen de Rosas. En el ensayo la barbarie tiene dos tipos de suertes figurativas. Una habla y revela así su pacto con la civilización: el salvaje, la geografía indómita, los gauchos y hasta el caudillo Quiroga representan la barbarie familiar, domesticada por la letra, materia del proyecto utópico de la nación moderna. Por el contrario, Rosas es la figuración enigmática de la barbarie: el llamado por Sarmiento «Esfinge Argentino» representa la barbarie teratológica, letrada, hegemónica y suplementaria que la *ciudad letrada* liberal no puede

reducir: el «caníbal de Buenos Aires». Rosas es además asociado—dada su cercanía estratégica con sectores populares afro-argentinos— a la abyección racial y la africanidad en *El matadero* de Esteban Echeverría (c. 1838) (III §4).

Desde el Descubrimiento, el tropo caníbal se desplaza semántica y racialmente entre el África y el Caribe, de ida y vuelta, varias veces: en el Descubrimiento y la Conquista, los cinocéfalos africanos de Plinio con cabeza de perro reaparecen en el Caribe como *canibales* (s. XVI y XVII); más adelante, el caníbal se mueve con las fronteras del colonialismo de los siglos XVII y XVIII al África negra; y luego el tropo *caníbal* regresa a América como justificación de la explotación del trabajo esclavo, en las imágenes del negro insurrecto de la Revolución haitiana (s. XVIII) y como mecanismo paranoico en los relatos nacionalistas (s. XIX). Estos desplazamientos corresponden a los vaivenes de las expansiones coloniales modernas y a la trata trasatlántica de seres humanos. El alegato del canibalismo legitimaba la captura de esclavos en África y el régimen de explotación del trabajo en las prósperas economías coloniales del Caribe (Jamaica, Saint Domingue, Cuba, etc.). La semántica deshumanizadora del canibalismo estaba regida por lo que Hegel llamó el *principio africano*: la supuesta voracidad, sensualidad e irracionalidad de los negros, «perfectamente compatible», según él, con la antropofagia (1997: 134). Es preciso anotar que, como había sucedido en el siglo XVI, el tropo caníbal de la Ilustración articuló el discurso colonial y la explotación esclavista, y al mismo tiempo, sus críticas. A finales del siglo XVIII —mientras se desarrolla el capitalismo industrial británico— intelectuales de diversa índole ven en la esclavitud una forma de canibalismo. Dichas imágenes son usadas, por ejemplo, por Samuel Taylor Coleridge (1795) y más tarde por Marx para referirse a la relación voraz entre el capital y el trabajo (III §5 y VI §1). En Latinoamérica, especialmente a partir de la

Revolución haitiana, el caníbal negro nomina a los *trabajadores bárbaros* que sostienen y a la vez amenazan las economías y sociedades esclavistas. En todo el sistema de plantaciones del Atlántico desde el sur de los Estados Unidos a las plantaciones del Caribe y el Brasil, Haití significó el terror al *principio africano* mediante la imagen gótica de un negro sublevado y salvaje que destruye los medios de producción, mata a sus amos y celebra sangrientos ritos de vudú que incluyen el canibalismo. El caníbal oscuro, «Haití, fiero y enigmático, / [que] hierve como una amenaza» —como rezan los versos del puertorriqueño Luis Palés Matos casi siglo y medio después— recorren de manera acentuada la *textura* del nacionalismo hispánico en el Caribe. La nación en Santo Domingo se forma bajo la amenaza de las invasiones haitianas y de la supuesta africanización que representaba la influencia de Haití. El uso del tropo del caníbal-negro en tradiciones populares y literarias como el relato de «El Comegente» o «El Negro Incógnito», expresa cabalmente este componente paranoico y colonial del nacionalismo en la República Dominicana (III §5).

Una de las instancias que conecta de manera explícita los tropos del buen salvaje y el caníbal con el nacionalismo de los siglos XIX y XX es el indianismo brasileño, del cual las novelas *O Guarani* (1857); *Iracema* (1865); y *Ubirajara* (1874) de José de Alencar son expresión canónica. El indianismo expresaba una tradición diferenciadora frente a lo portugués y hasta cierto punto la tensión local del nacionalismo brasileño con el diseño (neo)colonial y global en el que se insertaba. Asimismo, el buen salvaje del indianismo alegoriza la génesis idealizada de la nación como producto imaginario de alianzas sociales fundadas en el mestizaje. Frecuentemente se olvida, sin embargo, que ese *buen salvaje* es parte de una economía maniquea y ambivalente en la cual el caníbal aparece como suplemento de la edulcoración romántica de la violencia fundacional o como subgado de

la alteridad étnica. El indianismo brasileño indianizó la cultura en un gesto paradójico desde el punto de vista histórico; en primer lugar, los pueblos indígenas fueron y eran desposeídos y exterminados mientras se levantaban los monumentos de su conmemoración. En segundo lugar, el procedimiento de nombrar la *nación salvaje* ocurrió a expensas de la memoria de la violencia colonial cuyo olvido requería el relato nacional.²¹ El amor o la devoción indígena es el dispositivo sincretista por el cual se imagina la resolución de los conflictos de la colonialidad y la inserción/disolución idílica de la heterogeneidad en la matriz nacional luso-brasileña. Por último, en el indianismo puede leerse el enmascaramiento de una sociedad estamental y esclavista que sustituía simbólicamente a los oprimidos de la *fazenda* con los de la Colonia, y la violencia esclavista con la servidumbre amorosa y voluntaria. Con todo, los idilios indianistas están bajo el asedio de aquello que niegan: monstruos, caníbales, insurrecciones de esclavos. La solución amorosa que proponen deviene *mestizaje trágico*, desastre; destrucción antes que fundación. En las novelas indianistas de Alencar los caníbales de los relatos coloniales dan cuenta del terror a la africanización e insurgencia de los esclavos que la ciudad letrada brasileña disfrazó de aimorés, tabajaras, tapuias y tamoios comedores de carne humana. En otras palabras, el indigenismo sustituía a la Historia no representable y reprimida en el *inconsciente político*, la Historia como dolor y violencia que se resiste al deseo y recodificación estética, y que coincide con lo Real lacaniano de la cultura nacional. En 1889, Carlos Gomes—autor de la ópera *O Guarani* (1870) basada en la novela de Alencar—estrena la ópera *Lo Schiavo* (*O escravo*) para celebrar la Lei Áurea de abolición de la esclavitud; pero ni siquiera entonces se renunció a la máscara indigenista: los hechos representados se situaron en el siglo XVI, y el negro esclavo se tornó indígena tamoio, anacronismo que caracteriza al indianismo decimonónico brasileño (III §6).

Desde finales del siglo XIX, *The Tempest* (1611) de William Shakespeare—obra coetánea de los inicios del colonialismo británico en las Américas—se convirtió en un recurrido artefacto cultural para la imaginación de América Latina. El argumento del drama inglés entrelaza tres tramas: la aventura de un grupo de nobles náufragos que llegan a una isla en la que Próspero vive exiliado con su hija Miranda; el drama político de Próspero resultado de la usurpación del ducado de Milán por parte de su hermano; y la historia de amor entre Miranda y Ferdinand (hijo del rey de Nápoles). Sin embargo, las lecturas latinoamericanas de la obra han girado alrededor de dos personajes secundarios: Ariel, un ser etéreo que sirve a Próspero; y Calibán (anagrama de *canibal*), un esclavo monstruoso que se rebela contra la autoridad de Próspero, intenta violar a su hija y atenta contra la vida de su amo.

De manera esquemática puede hablarse de dos grandes paradigmas de la apropiación simbólica de *The Tempest* en América Latina: el *arielismo* y el *calibanismo*. El paradigma arielista es tratado en el capítulo IV en sus dos variantes más importantes: el monstruo tragaldabas del antimperialismo modernista, y las aprensiones del nacionalismo elitista frente a las «muchedumbres democráticas». En el *arielismo* el tropo canibal sufrirá un adelgazamiento. La alteridad—en el espacio nacional (la multitud) y en el geopolítico continental (los Estados Unidos)—fue representada con imágenes afines al canibal (*i.e.*: aidez y monstruosidad) pero re-acentuadas en el *personaje conceptual* de Calibán.

La visión de los Estados Unidos como *Otro* y de las muchedumbres como caníbales/Calibanes de la modernidad latinoamericana obedece por partida doble a las configuraciones del imperialismo y a los procesos de proletarianización en Latinoamérica; en última instancia, a la *colonialidad*, que es ley de lo que puede ser dicho y el límite de lo que puede ser pensado. De allí, que imperialismo y multitud sean las

dos coordenadas discursivas del *arielismo* pero raramente objeto de su análisis. José Martí —quien no se sirvió de la matriz conceptual del drama shakesperiano— representa un caso anómalo del latinoamericanismo modernista. Quizá el hecho de que pensara a Latinoamérica desde su exilio en los Estados Unidos, atento a los conflictos internos de su modernidad, y que opusiera el proyecto de liberación nacional de Cuba tanto al imperialismo español como al norteamericano, le permitió una lectura de la densidad histórica del momento rara entre sus contemporáneos modernistas. Martí advirtió la relación entre la transformación monopolista del capitalismo norteamericano y su creciente apetito colonial, y planteó el arsenal metafórico con el que el *arielismo* latinoamericanista veía a un monstruo voraz en los Estados Unidos. Asimismo, observó la proletarización y los conflictos obreros en las grandes ciudades industriales y usó la metáfora del canibalismo tanto para el monstruo del capitalismo monopolista e industrial, como para el monstruo popular resentido y hambriento por el que sentía compasión pero cuya efervescencia recelaba (IV §1).

La guerra de 1898 fue, como ha señalado Iris Zavala, el *evento* —en el sentido bajtiniano— de coincidencia de espacio y lugar de la cartografía simbólica para pensar Latinoamérica frente al imperialismo. En el inicial reparto conceptual de *The Tempest*, se invocó a Ariel (latinoamericano, espiritual, apolíneo y marca de la civilización) contra Calibán (norteamericano, grosero, bárbaro, borracho, dionisiaco y materialista). El ensayo *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó canoniza esta oposición, pese a que —como demostró Gordon Brotherston— éste es un aspecto menor en el texto. La lectura que se propone parte del hecho de que Calibán es apenas nombrado tres veces en el *Ariel* y no respecto al imperialismo norteamericano sino en relación explícita con las muchedumbres. Fue Rubén Darío quien en «El triunfo de Calibán» definió la oposición Ariel/Calibán, y propuso la

identidad latinoamericana como consecuencia de una derrota heroica frente al imperio calibánico. En su conjunto, el arielismo finisecular funciona mediante la estetización de lo político, la imaginación de una comunidad étnico-cultural trasatlántica con la Europa «latina», la oposición discursiva de esa América «Latina» a la Modernidad capitalista hegemónica de los Estados Unidos, y el silenciamiento de las heterogeneidades e insurgencias populares al interior de la nación (IV §2). El arielismo construye utopías letradas en el umbral del desastre; sus metáforas y fuentes literarias tienen la conciencia trágica de la derrota: hispanismo quijotesco, latinismo francófilo después del triunfo de Prusia y de la revolución de la Comuna, escatologías ocultistas sobre el triunfo de la materia y el fin del espíritu y, de manera especial, la concepción de la *unidad fragmentada* de Latinoamérica. El tantas veces invocado frente común para resistir la hegemonía norteamericana nunca corresponde a una realidad política. Las naciones latinoamericanas mantienen relaciones estratégicas con los Estados Unidos, y hasta el propio Darío que había dicho que su «alma latina» jamás se prostituiría a Calibán (1898), invita a una alianza panamericana con el águila del Norte en «Salutación al águila» (1907). En contraste, José María Vargas Vila propone otras imágenes para la crisis arielista: mientras los ideales son «pisoteados por la multitud irresponsable», las águilas del norte despluman (y se comen) a los cóndores del Sur (*Ante los bárbaros*, 1900). La devoración, el desgarramiento y la mutilación de América Latina son escenas de un cataclismo inevitable que «el Imperio del Verbo» no puede conjurar (IV §3).

Durante la primera mitad del siglo xx el arielismo tuvo distintas inflexiones: del antimperialismo al panamericanismo, de definiciones más o menos occidentalistas de la identidad nacional al populismo nacionalista, y del demoliberalismo al proto-fascismo. El que llamamos el «ambiguo magisterio de Ariel» corresponde a los desarrollos del

discurso arielista en medio de los conflictos sociales y culturales que traen los procesos de modernización de la primera mitad del siglo xx. Encontraremos, entonces, varias reescrituras autoritarias de *The Tempest* que buscan el control simbólico del cuerpo calibánico (la plebe proletaria); y también –justo sea decirlo– algunas críticas a la semántica anti-popular del arielismo. Mientras *Calibán rex* (1914) del cubano José Antonio Ramos, o *Calibán: tragicomedia de la vida política* (escrito en 1933 y publicado en 1943) del argentino Manuel Gálvez, expresan la alarma reaccionaria de los intelectuales de la vieja *ciudad letrada* frente a la plebe urbana y abogan por la represión, José Carlos Mariátegui denuncia las inconsistencias e insuficiencia conceptual del «mito de Rodó» (1929) y Luis Alberto Sánchez acusa la complicidad de la pluma mercenaria arielista con las dictaduras y el fascismo (1941). Por su parte, Aníbal Ponce reclamará de manera positiva a Calibán como el proletario rebelde y «las masas sufridas» (1938). Pero aún los alineamientos anti-arielistas están regidos por la *ley arielista*. Sánchez, por ejemplo, opone al arielismo mercenario un grupo que denomina «Los Calibanes», hombres de letras sensibles a la injusticia social; el Calibán de Ponce es un «salvaje» letrado (IV §4). La matriz discursiva del arielismo de la vuelta del siglo (privilegio de las letras, definición magistral del intelectual, apelación a esencialismos culturales y tendencia al sincretismo nacionalista, clasista o étnico) persistirá con variada intensidad y será la constante trampa en que caerán los detractores de Rodó de la izquierda y la derecha, indigenistas, populistas, marxistas y «poscoloniales».

Más allá de sus discrepancias programáticas, los populismos se definen –como señala Ernesto Laclau en *Politics and Ideology...*– por su interpelación sincrética y por soslayar la categoría de *lucha de clases*. El arielismo enfrenta mediante su reedición populista y la ideología del mestizaje el desafío de

movimientos revolucionarios de insurgencia obrero-campesina. José Vasconcelos, por ejemplo, rearticula en *La raza cósmica* (1925) el arielismo para la Revolución mexicana en una propuesta de sincretismo racial. Algo similar ocurre en *Sariri: una réplica a Rodó* (1954), donde el boliviano Fernando Díez de Medina propone una redefinición indigenista de Ariel frente a las *insurgencias calibánicas* de la Revolución boliviana (1952). Sariri propone dejar a Shakespeare y a Rodó, y reformula la identidad como un drama telúrico entre los personajes mítico-indígenas Makuri y Thunupa. Sariri respondía a la pugna entre el Estado revolucionario que intentaba institucionalizar la Revolución y los heterogéneos sectores insurgentes que la impulsaban. Su propuesta era el sincretismo racial, la «reforma» del capitalismo mediante una revolución demo-liberal y el disciplinamiento y reeducación de la muchedumbre makuriana (desordenada, borracha, rencorosa y hambrienta). En otras palabras, aunque con nombres indígenas, estamos aún frente al paradigma arielista. Sariri no representa una ruptura radical con Ariel, sino su reedición en el horizonte conceptual del populismo nacionalista; es, en otras palabras, una réplica arielista al arielismo y –en esta aporía– anticipa una de las contradicciones más reveladoras del *calibanismo* de los años 60 y 70 (IV §5).

Entre los desarrollos del arielismo de principios del xx y el *calibanismo* contracolonial del Caribe de la segunda mitad del siglo hay diversas instancias y apropiaciones del tropo canibal, entre las que se cuenta –a finales de los años 20 en el Brasil– la del grupo Antropofagia, formado alrededor del «Manifiesto antropófago» (1928) de Oswald de Andrade y de la *Revista de Antropofagia* (1928-1929). Antropofagia –en un espíritu *avant-gardiste* de escándalo, carnavalización y ruptura– revierte los tropos y la representación ideocartográfica del Brasil y resignifica la tropología colonial,²² declara una ruptura con la tradición literaria indianista,

cancela el debate vanguardista sobre la «brasilidade» *versus* las influencias estéticas europeas y hace del canibalismo un tropo modélico de apropiación cultural. Aunque estas torsiones semánticas funcionan mayormente en el paradigma arielista de la alta cultura y las bellas artes, la crítica ha visto en ellas un intento de descolonización *cultural* y descentramiento de la autoridad del *occidentalismo*. Antropofagia ciertamente alude al pasado colonial; pero, por lo general, esta retrospectiva no apunta al pasado sino como recurso retórico. Andrade no adelanta una agenda emancipatoria como la de Fanon, por ejemplo. Hecha esta obligatoria salvedad, es importante recordar la sucesión de metáforas modernistas que preceden a Antropofagia en los años 20: antes del caníbal tupí, los signos tecnológicos del progreso y la modernización sirvieron para producir una modernidad estética o, como diría Andrade, para «sincronizar el reloj» de la literatura nacional. La poesía se llenó de imágenes futuristas, motores, aeroplanos, teléfonos y otros artefactos significantes del progreso cuya reiteración fatigosa sólo es comparable hoy a la recurrencia del ciberespacio como metonimia de la posmodernidad. A los autos deportivos y fábricas (a toda máquina y sin obreros), se sumaban modas, libros, poemas, música, tendencias estéticas, cine, etc. El modernismo brasileño —asociado a la próspera economía paulista y a la burguesía cafetera exportadora y consumista— hizo de todos esos bienes simbólicos consumidos en la periferia, fetiches de una modernidad estética (modernidad por el consumo de bienes simbólicos). Luego, acudió a la formulación tropológica de una mercancía colonial —el «pau-brasil»²³ tropo de la *brasilidade* para la exportación y el consumo en el mercado internacional de las identidades modernas. La cultura nacional es una traducción moderna de lo vernáculo: la materia prima Brasil. A la identidad por el *consumo* y la identidad *mercancía exportable*, seguirá la *identidad caníbal* (V §1).

Antropofagia retoma el tropo colonial del canibalismo para definir la *brasilidade* en el acto de consumir y «deglutir» bienes simbólicos; respondía así a la preocupación de definir la cultura nacional en medio de las fuerzas centrífugas de la modernización, y frente al nacionalismo xenófobo y el «cerramiento de los puertos» culturales propuesto desde sectores ufanistas y nacionalistas. En lugar de rechazar la cultura y las tendencias artísticas europeas por extrañas, Andrade proponía devorarlas, aventurando una exitosa correspondencia analógica entre el rito caníbal y los diversos procesos de apropiación, circulación y producción culturales. Este mismo gesto da lugar a una paradoja colonial: el caníbal —que había sido el marcador del tiempo salvaje americano frente al tiempo de la Modernidad eurocéntrica y occidentalista— hace de su apetito por el mundo la clave de autorización estética y cultural para entrar en la Modernidad.²⁴ Se trata de una resolución tropológica del dilema entre las estrategias *fágicas* (inclusivas, asimiladoras) y las *émicas* (excluyentes) que definen y redefinen constantemente la identidad y la alteridad, como sugiere Raul Antelo en «Canibalismo e diferença». Antropofagia contraponía y refundía la oposición binaria entre cultura nacional e influencia extranjera. La metáfora modélica evocaba de manera poética las complejas y contradictorias dinámicas de deseo y pugna, amor y agresividad, traducción y traición omnipresentes en las experiencias *fágicas* de producción de una *modernidad periférica*. Implicaba —o por lo menos insinuaba— un constante parricidio cultural: lo europeo tabú (investido de la autoridad colonial) era devorado para convertirse en un tótem de la cultura nacional. Antropofagia transformaba, en fin, la *imitatio* en *deglutição* y conjuraba así —en un plano discursivo— la *ansiedad periférica de la influencia* (V §2 y §3).

Antropofagia, empero, se revela polisémica y a menudo contradictoria como podrá verse en la lectura no sólo del «Manifiesto antropófago» sino de los artículos de las dos

«dentições» o etapas de la *Revista de Antropofagia*. Pese a la canonización de Antropofagia como metáfora modélica para el consumo cultural o procesos de transculturación, una lectura extensiva de su textualidad deja ver *otras antropofagias*; por ejemplo, al caníbal como tropo de una utopía festiva de emancipación; éste es, de hecho, uno de los aspectos más importantes y acentuados de Antropofagia. El caníbal modernista reactiva el mito de la *Edad dorada* e imagina (de nuevo) la felicidad salvaje. El canibalismo en Andrade alude a la erótica, a la insolencia del parricida, a la ausencia de propiedad privada y al desafío discursivo de la moral, la monogamia, el catolicismo y la autoridad de las instituciones culturales (V §2). Por supuesto, la base social del modernismo antropófago estaba en su mayoría en la burguesía de la prosperidad cafetera; sus miembros eran todos parte de la *ciudad letrada* y su revolución era más la del manifiesto que la de la orgía, la del consumismo hedónico que la de la abolición de la propiedad. De cualquier manera, la fiesta antropofágica se acaba con la crisis que sigue al colapso bursátil de 1929, la pérdida de la hegemonía política del sector cafetero y el ascenso al poder del populismo nacionalista que representa Getúlio Vargas. El antropófago —como la economía del café— es víctima del capitalismo internacional. En esta coyuntura Oswald de Andrade se convierte al marxismo; un marxismo que aunque reniega expresamente del Modernismo no estará exento de «heterodoxias antropofágicas». La anarco-novela oswaldiana *Serafim Ponte Grande*, aunque escrita en 1929, no fue publicada hasta 1933. En su prólogo Andrade adjura del «sarampión antropofágico». Situada en las antípodas del realismo socialista, su marxismo es propiamente modernista y bajtiniano. De igual manera, *O Homem do Povo* (1931), el periódico marxista que Andrade edita con Patrícia Galvão (Pagu), parece, por su irreverencia y cosmopolitismo modernista, una *deglutição* antropofágica de Marx. En los textos

del período de militancia en el partido comunista es a veces difícil distinguir entre el camarada y el caníbal, como ocurre en la obra de teatro *O rei da vela* (1933, pub. 1937), denuncia carnavalesca del imperialismo económico norteamericano y las alianzas nacionales entre la oligarquía y la burguesía capitalista (V §4). Si bien *O rei da vela* es un texto posterior a la abjuración del «sarampión antropofágico», será precisamente su representación en 1967 la que conectará la Antropofagia modernista oswaldiana con *Tropicália* y el *Cinema Novo* de los años 60 y 70, y despertará un renovado interés crítico por el «Manifiesto» y por la *Revista de Antropofagia* (VII §1).

En los años 50, habiendo roto con el Partido Comunista Brasileiro, Andrade vuelve a Antropofagia y reformula de manera sistemática la utopía modernista. Antropofagia II no es ya el *collage* modernista, colectivo, paródico, fragmentario y antiacadémico de 1928, sino el esfuerzo ordenado de su líder de formular una tesis filosófica sobre la recuperación del ocio mediante los avances tecnológicos, la superación de los miedos metafísicos, el fin de la propiedad, el mesianismo y las restricciones autoritarias a la libertad y la sexualidad, y el reemplazo futuro del Estado por el matriarcado de Pindorama. Andrade, que anunciaba el fin de la razón socrática occidental y del patriarcado, proponía paradójicamente, la liberación de un sujeto androcéntrico mediante una utopía tecno-industrial. Descontado ese optimismo desarrollista y la confianza de época en la reforma del capitalismo y las promesas liberadoras de la tecnología, Antropofagia II anunciaba un tiempo-otro que sigue teniendo vigencia aún hoy en medio del desencanto posmoderno: el tiempo de la liberación de la alienación del trabajo y de los cuerpos sometidos a la «baixa antropofagia» del capital (V §5).

Antropofagia, como decíamos, está localizada entre el elitismo arielista y los movimientos de descolonización cultural de la que Harold Bloom llama irritado «la era de

Calibán», cuando la que él denomina «contemporánea escuela del resentimiento» ha hecho del personaje «una alegoría antimperialista» (Bloom: 1-4), para consternación de los estudios shakesperianos. Peter Hulme se defendía recientemente (2003) del cargo de hacer una lectura sesgada (esto es poscolonial) de *The Tempest*.²⁵ Es imprescindible deshacerse de la necesidad de justificar la «monstruosidad» que *llega a ser* esta obra en el «Tercer Mundo». Nos interesa menos aquí un acercamiento filológico al teatro clásico inglés, que las dimensiones políticas y utópicas de ese resentimiento en el pensamiento latinoamericano; menos las lecturas acotadas del drama, que las perversas.

La identificación con el monstruo colonizado reformula la cartografía arielista en el contexto de los movimientos de descolonización política y cultural. Calibán –balbuciente, desbordado, monstruoso y étnico– regresa con la obstinación del trauma a instalarse como símbolo de identidad caribeña y latinoamericana. Calibán, como escribió George Lamming «es una condición» de lo colonial (83); de allí que sea mejor hablar de «calibanismo», término que evoca el caníbal en su amplia gama semántica y genealogía simbólica contracolonia: Caribe en guerra con el Imperio, negro caníbal explotado en las plantaciones y triunfante en la Revolución haitiana (acusada de salvajismo y canibalismo), proletario hambriento dispuesto a reclamar su comida, etc. El *calibanismo* ocupa simbólicamente *The Tempest* y pretende subvertir de manera afirmativa el estigma de la monstruosidad (racial y lingüística) de Calibán. Dicha ocupación de espacios y metáforas hegemónicas contra la semiótica (neo)colonialista que las informa ocurre mediante estrategias de apropiación similares a las de la Antropofagia, pero atravesadas por el problema colonial. *The Black Jacobins* (1938) de Cyril Lionel Robert James es un ejercicio historiográfico que recupera la tradición emancipatoria de los «negros caníbales», cuyas imágenes góticas recorrieron como un frío

por la espalda el sistema atlántico de plantaciones coloniales desde finales del siglo XVIII. Su aproximación a la historia caribeña hace audibles relatos *Otros*, silenciados por el colonialismo, valora los procesos insurreccionales de esclavos y procede a la desmitificación del liberalismo humanista colonial (i.e.: el abolicionismo del siglo XIX). Si bien *The Black Jacobins* no revisita explícitamente *The Tempest*, da lugar a su apropiación en la colección de ensayos *The Pleasures of Exile* (1960) de George Lamming. Calibán le sirve a Lamming como artefacto de enunciación retórico-cultural para concebir un horizonte de inteligibilidad de la identidad escindida e híbrida del intelectual periférico: hablante nativo de una lengua que se considera «de otro», ciudadano de «segunda clase» condenado a la imperfección de la imitación, a habitar un lenguaje «ajeno» que es su prisión y al mismo tiempo su herramienta de descolonización cultural, etc. Calibán es un caníbal que habla el lenguaje de Próspero; es, por lo tanto, heredero de ambos (VI §2). Después de Lamming, Calibán es adoptado como personaje conceptual de identidad por varios intelectuales caribeños; entre otros, por Aimé Césaire, de Martinica, autor de *Discours sur le colonialisme* (1950), una denuncia lascasiana de los desastres humanos y culturales del colonialismo, de su racismo y razón fascista. Césaire acude a la paradoja de la *barbarie de la civilización* y al tropo del canibalismo para caracterizar la dominación colonial, y refuta las tesis psicologistas sobre el infantilismo del colonizado y el llamado «complejo de dependencia», según el cual Calibán se rebela contra Próspero porque éste lo abandona o no ejerce su autoridad con firmeza, tal y como expone Octave Mannoni en *Psychologie de la colonisation* (1950).

Calibán volverá como un personaje conceptual en *Une tempête: d'après la Tempête de Shakespeare* (1969), también de Césaire: una reescritura de la obra de Shakespeare en la tradición contracolonia de James y Lamming. La adaptación

de *La tempestad* es antropofágica en el sentido de proceder a una *assimilation*, término usado en la retórica oficial y políticas educativas del colonialismo francés, que Césaire redefine como resistencia a ser asimilado: «Asimilar como quien asimila comida, assimilar y no ser asimilado, conquistado, dominado.» *Une tempête* figura a un Calibán negro y rebelde que arguye —como Fanon y Malcom X— el poder descolonizador de la violencia, en diálogo con un Ariel mulato que cree en las vías democráticas y la derrota moral del opresor (un Ariel a lo Martin Luther King). La obra evidencia los debates de la época: la teoría de la dependencia, la revolución *versus* la alternativa democrática, la resistencia al imperialismo. El «drama» poscolonial de *Une tempête* es esencialmente trágico: es imposible el regreso al «antes» del colonialismo y no hay —propriadamente hablando— un «después» del mismo (VI §2).

En la difícil coyuntura económico-política que atravesaba Cuba a finales de los años 60, el conocido ensayo «Calibán» (1971) de Roberto Fernández Retamar replantea el *Ariel* de Rodó con las herramientas conceptuales del marxismo y la teoría de la dependencia. «Calibán» asevera que la cultura latinoamericana tiene especificidades que la definen (como el mestizaje), que esa cultura no es una copia defectuosa de Europa, y que en ella existen enfrentadas dos tradiciones: una *arielista* colaboradora, y otra *calibánica* antimperialista. La *Camibalia* del *occidentalismo* y del arielismo son reformuladas como *Calibania*. Calibán, primeramente caníbal guerrero y luego «nuestro caribe» representaría al esclavo, al proletario, a la Revolución y a la Latinoamérica «auténtica» y antimperialista. Como se verá, el *calibanismo*-caníbal del ensayo de Fernández Retamar, así como su latinoamericanismo, no es ajeno al *arielismo* que impugna. En primer lugar, el ensayo traza una genealogía simbólica heroica del *caníbal-caribe* (Calibán) hasta Fidel Castro, pasando por Las Casas, Bolívar, Martí, Césaire, Fanon y el Che Guevara,

entre otros. La ocasión misma que da lugar al ensayo, el llamado «caso Padilla», es una pugna arielista (VI §3). Al examinar el sistema de tropos que articula «Calibán», así como sus adscripciones ideológicas, sobresale ciertamente el mestizaje y la disolución sincretista de la heterogeneidad étnica a favor de la noción marxista de clase y de la homogenización nacionalista. Ante los tan frecuentes golpes de pecho sobre este particular es necesario, por un lado, recordar la importancia del ensayo como instancia del pensamiento contracolonial latinoamericano, y por otro, señalar que el «Calibán» de Fernández Retamar no por sobresaliente es un texto aislado, ni una excepción, sino una reedición de modelos de representación que han marcado el imaginario y la historia cultural latinoamericana por cerca de dos siglos.

Otros intelectuales de la Revolución —antes y después del «Calibán»— desarrollan figuraciones afro-calibánicas de la Revolución en la cimarronía y las insurrecciones de esclavos; tal es el caso de Miguel Barnet, Tomás Gutiérrez Alea y Nancy Morejón. Mediante este *calibanismo cultural* la Revolución se verá a sí misma como un caníbal que continúa y realiza las insurgencias del pasado contra el colonizador, el dueño, el capitalista y el imperialismo norteamericano (VI §4).

La inversión semántica anticolonial del *calibanismo* deja a menudo intactas sus *estructuras coloniales profundas*. Muchas de estas reescrituras y lecturas contracoloniales de *The Tempest* han sido —a su pesar— leales a la colonialidad, la hipóstasis de la alta cultura, el paternalismo, la misoginia, etc. Las re-apropiaciones del drama shakesperiano tanto en el paradigma arielista (Darío, Rodó, Vargas Vila, Díez de Medina, etc.), como en el calibánico contracolonial y revolucionario (Lamming, Césaire, Fernández Retamar) mantuvieron, por ejemplo, una concepción androcéntrica de la cultura y problemáticas

exclusiones de género. El *calibanismo*, por ejemplo, realiza una serie de inversiones e impugnaciones del discurso colonial y occidentalista, pero sigue subordinando el drama y la representación histórico-cultural a los personajes conceptuales masculinos. Veremos cómo las críticas feministas al *calibanismo* heroico han visto en el exiguo protagonismo femenino la persistencia de una *razón colonizadora*, y han optado por distintas estrategias, tales como la feminización de Calibán, la afirmación de otros *personajes conceptuales* como la Malinche, la propuesta de una proximidad política entre Calibán y Miranda, un sujeto calibánico femenino colectivo y solidario como las hijas de Sycorax (bruja y madre de Calibán) o la reescritura carnavalesca del drama (VI §5).

El último capítulo, «Del canibalismo, el calibanismo y la antropofagia, al consumo», plantea diversas intersecciones de los tropos del *canibalismo*, el *calibanismo* y la *antropofagia cultural* entre sí y en relación con el *consumo*, tropo eje de los discursos culturales contemporáneos, que desafía las metáforas de la modernidad latinoamericana. Ahora que, como señala Martín Barbero citando a Durham, la «óptica del mercado permea no sólo la sociedad, sino también las explicaciones sobre la sociedad» (293), la escena caníbal, el modelo de encuentros culturales y consumo de Antropofagia y los alegatos calibánicos de apropiación de los libros de Próspero, parecen cubiertos por la tenue pero definitiva niebla de la obsolescencia. En el universo de las identidades híbridas cruzadas por los flujos económicos y culturales de la era global, el consumo desplaza las metáforas modernas. Pero la centralidad de la categoría del *consumo* en la crítica cultural no debe velar las dimensiones históricas y la amplia gama semántica del mismo, que abarca: el apetito mercantil europeo por materias primas, la voracidad colonial por el trabajo y la incorporación colonial y (neo)colonial de alteridades (I, II, y III); el consumo de bienes simbólicos por el que la vanguardia se autoriza entre las tradiciones

vernáculos y los impulsos modernizadores y cosmopolitas (V); o, el consumo contracolonial y calibánico que resiste la subordinación a los discursos occidentalistas (VI). En estos y otros sentidos, el consumo aparece como otro tropo de las transacciones digestivas, la transformación y la pugna de identidades y, antes que substituir, se imbrica con el *canibalismo*, el *calibanismo* y la *antropofagia cultural*.

Una de estas intersecciones es visible en dos eventos culturales coetáneos: la XXIV Bienal de São Paulo (1998) que escogió la Antropofagia como su núcleo histórico y conceptual; y el monólogo teatral *Caliban* de Marcos Azevedo (1998), una versión antropofágica brasileña del drama de *The Tempest*. El canibalismo ostentoso y corporativo de la Bienal que celebra (mediante el viejo expediente de la sincronización estética) el lugar del Brasil en la globalización, contrasta con el *Caliban* de Azevedo, un Calibán de los excluidos de la fiesta del Brasil global. Caliban reconoce que es «obsoleto [y] una ruína arqueológica» (17) en un mundo pos-esencialista; pero, a partir de esta obsolescencia, se pregunta por la continuidad del colonialismo y la explotación del trabajo por el capital. Por una parte, sostendrá como Gayatri Spivak que «Vivimos en un mundo post-colonial colonizado» (1990: 95). Sólo que ahora «A noção de não-lugar é importante porque não se colonizam mais nações inteiras, colonizam-se pessoas, e esse tipo de colonização não tem mais patria» (Azevedo: 17). Este *calibán antropófago* insistirá en la categoría «otrificadora» del trabajo y en la metáfora gótico-marxista de su *consumo* vampírico por parte del capital. La fractura de los grandes relatos de emancipación no está acompañada por el fin del hambre ni del trabajo «extraño» (consumido por el capital); el Caliban de Azevedo sueña que degüella a Próspero y lo sirve en una cena caníbal en la que hasta los espectadores participan. La fantasía caníbal del monstruo *-vis-à-vis* el consumo colonial de su trabajo— es un relato anticipatorio de emancipación (VII §1).

El consumo capitalista del trabajo del que se queja *Caliban* no se nombra a menudo junto con la noción de *consumo* cultural como categoría de la formación de identidades. El cuerpo consumido por el capital y el consumidor de bienes simbólicos parecen habitantes de diferentes universos. A pesar de ciertas referencias tempranas al consumo como proceso lúdico, Marx hace en *El capital* una conceptualización gótica del mismo. Por el *consumo individual* (i.e.: comer o vestirse) el trabajador produce su propio cuerpo y estimula la producción, la cual a su vez consume el cuerpo del trabajador. El consumo individual está subsumido dentro del productivo (VII §2). Esta visión contrasta, como se apuntaba, con el *consumo* como tropo de formación y recomposición de identidades híbridas y «posmodernas». Este *consumo cultural* (en el cual el valor simbólico prima sobre el de uso o cambio) describe un proceso en muchos sentidos similar a la *antropofagia* y al *calibanismo*, pero que opera mediante una razón comunicativa diferente. El consumo superaría, según Habermas, las prácticas políticas excluyentes de la *esfera pública burguesa*, y escaparía a las definiciones letradas y elitistas de la cultura. El consumo, además, estaría más allá de las identidades diseñadas por el colonialismo, el (neo)colonialismo, los nacionalismos y latinoamericanismos de los siglos XIX y XX. Las prácticas de comunicación y consumo masivo de bienes simbólicos y el fenómeno cultural y económico de la globalización implican una reconfiguración de los discursos sobre la formación de las identidades latinoamericanas (Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini). Así como el *consumo* ha sido asociado al gasto, la enfermedad y el desperdicio, y ha sido visto como una forma de manipulación ideológica y homogenización y abaratamiento de la existencia (Theodor Adorno y Max Horkheimer, Ariel Dorfman, Beatriz Sarlo), también se ha hablado del consumo como práctica productora de diferencia y distinción social (Thorstein Veblen, Pierre Bourdieu)

y como experiencia creativa de producción de significados (o consumo-lectura). Este consumo tendría las mismas matrices del *calibanismo* (apropiación y resistencia) y la *antropofagia cultural* (resignificación). Michel de Certeau y Martín Barbero, por ejemplo, ven en el consumo popular de artefactos culturales y bienes simbólicos actos de emancipación de la vida cotidiana frente al disciplinamiento y la imposición de sentidos de la sociedad capitalista. La funcionalidad ritual y comunicativa de este consumo resignificante ha sido comparado a un tipo de canibalismo «noble» o comunión (Martín Barbero) y se ha definido como un rito social de formación de ciudadanía (García Canclini) (VII §3).

Las mayores objeciones a la celebración del consumo como abracadabra de las identidades posmodernas son que secunda el fetichismo de las mercancías y las exclusiones e injusticias del mercado capitalista. Mientras puede aceptarse que en un sentido abstracto «el consumo [como la lectura] sirve para pensar» como reza el nombre de un capítulo de *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* de García Canclini, por otra parte resulta inaceptable que sean las mercancías las que permitan el pensamiento y las adscripciones de identidad. El mismo García Canclini incurre en esta confusión entre la incorporación-consumo y su objeto cuando dice «las mercancías sirven para pensar» (1995: 48). Este *lapsus* puede verse como *acto fallido* del discurso que realiza deseos reprimidos; la *parápraxia* (mercancía en lugar de consumo) está referida al *nefasto consumismo*, al fetichismo de las mercancías y a la mercantilización de la vida. La hipóstasis del deseo del consumidor lleva a algunos críticos culturales como Tomás Moulián a proponer una suerte erótica contenida o (diet)ética del consumo (VII §4).

Desde un ángulo menos optimista se señala cómo en el consumo persisten asimetrías y estructuras coloniales y de

apropiación de la diferencia, y cómo la cultura del consumo puede ser una «cultura caníbal». La constante asociación entre el consumismo y el canibalismo permiten pensar que el consumismo –esa práctica social en la que el consumo se imagina sin límites económicos, ecológicos, éticos o políticos en el mercado capitalista– se convierte en términos culturales, en «la lógica del canibalismo tardío» (Crystal Bartolovich). En la literatura y las artes plásticas, pero también en la más amplia esfera de la cultura cotidiana, el canibalismo llena de significado el tropo del *consumo*. Así sucede en los numerosos y constantes rumores de robos de órganos de las décadas de los 80 y 90, conocidas como del «capitalismo salvaje» y el desmonte del Estado protector. Contradichos una y otra vez por investigaciones y catalogados como histerias culturales, estos rumores constituyen verdaderas contranarrativas sobre la devoración y desposesión del cuerpo, que rearticulan los miedos a ser comido con los que se inaugura la modernidad latinoamericana (VII §5).

Pero nos hemos adelantado mucho antes de empezar; y para entrar a la *Canibalia* vamos a regresar a los finales de la segunda década del siglo xvi. Hacía más de tres décadas que Colón había llegado al Nuevo Mundo y que había usado por primera vez la palabra *canibales*, cuando salen con la tinta fresca de la imprenta unos pocos ejemplares de un libro que no se trata del consumo americano de la carne humana, y cuyo título equívoco pudiera hacer pensar que se trata de algún tipo de tratado de relojería para la familia real: sin embargo, y aunque tampoco lo nombra allí (no ha nacido aún de la imaginación de Shakespeare), Calibán se anuncia.

Notas

¹ Se escribe sin comillas; estas deben sobreentenderse en *Nuevo Mundo*, lo mismo que en *Descubrimiento*.

² Los siguieron encontrando desde el siglo xvi hasta el xix, cuando la antropología y la etnografía se sumaron a la búsqueda. Mientras que el Nuevo Mundo fue el lugar de la construcción del caníbal en el siglo xvi y parte del xvii, África fue la *Canibalia* del xix y Nueva Guinea la del xx.

³ El término *différance* corresponde menos a un concepto que a un modelo con el que Derrida (1976, 1978) pone en juego la «discordia activa», inestabilidad sistemática y juego múltiple de la significación. *Différance* «es» un neologismo y variación del vocablo francés *différence*. *Différance* evoca el verbo latino *differe* (*diferir*), el cual tiene la doble acepción de *diferenciar* y de aplazar. *Différance* juega con estas dos acepciones de manera simultánea y sin permitir la reducción de la misma a una sola; esta doble acepción describe el «juego sistemático» de la significación: la constante y fluctuante producción de una *presencia ausente* diferida por una red de significantes, los cuales remiten no a la presencia o al referente, sino a otros significantes. *Différance* «es» la estructura y el movimiento que constituye las diferencias y que las hace difícilmente determinables (Derrida, 1998: 39-62).

*El autor remite a consultar dentro de este ensayo: entre paréntesis, con números romanos, los capítulos y con § y números arábigos, los acápites. (*N. del E.*)

⁴ El concepto de *colonialidad*, propuesto por Aníbal Quijano –que reinterpreta ampliamente la noción de *colonialismo supérstite* de José Carlos Mariátegui– alude a un modelo global hegemónico de poder que desde la Conquista articula nociones de raza (y diferencia) con la explotación del trabajo. La *colonialidad* puede ser definida como las estructuras de saber, imaginarios, relaciones sociales y prácticas de dominación y explotación que –si bien emergen con la Conquista y la colonización del Nuevo Mundo, y la inserción de vastas culturas y poblaciones en el sistema mundial de explotación del trabajo– persisten y son reproducidas continuamente hasta hoy en renovadas formas de colonialismo e injusticia. Para Quijano, la implicación histórica más significativa de la colonialidad y sus dinámicas de clasificación racial es la emergencia de un mundo moderno/colonial eurocéntrico capitalista.

⁵ Como anotábamos Dabove y yo en «Mapas heterotrópicos de América Latina» (7 y 8), la renovada importancia de la retórica y la revaloración de los tropos

en los estudios de la cultura, se ha visto acompañada por movimientos similares en múltiples disciplinas. En un artículo clásico, «The Epistemology of Metaphor», Paul de Man indicaba que el lenguaje figurado constituye una suerte de perpetuo problema, y en ocasiones una fuente de enojosa turbación, para el discurso filosófico y, por extensión, para otros discursos como la historiografía y el análisis literario (*passim*). Derrida argüía en «La mitología blanca» que precisamente ese *problema* abría el juego de la filosofía, ya que la metáfora es la condición ineludible de todo sistema conceptual (1989); «no hay nada—decía— que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa [...], incluida la metáfora, se habrá producido *no sin* metáfora» (1987: 37). Hayden White—en un gesto que de cierta manera marca la entrada de la historiografía en la «reforma» posestructuralista— revisaba en *Metahistory* el valor epistemológico de este «bochornoso» *problema trópico* arguyendo que los relatos, los tropos y la retórica, juegan—de manera más o menos autónoma—un papel fundamental en la formación, construcción y el proceso mismo de significación de las narrativas históricas. Clifford Geertz señalaba lo mismo para el caso de la antropología en *Works and Lives* al poner en evidencia el complejo sistema de tropos y estrategias discursivas mediante las cuales se organiza el discurso antropológico. Antes que rupturas, los ejemplos mencionados son síntomas de la emergencia de un vasto y heterogéneo campo de reflexión transdisciplinaria que comparte una tarea central que podríamos denominar *crítica tropológica*. Esta crítica informa, por ejemplo, algunas vertientes de los Estudios Culturales que, como señala Stuart Hall, han reparado en la «importancia crucial del lenguaje y de la metáfora lingüística en cualquier estudio de la cultura» (1992: 283). Se propone el concepto de *heterotropía* (neologismo de *hetero*: otro, y *tropo*: figura del lenguaje), como categoría teórica para articular los discursos identitarios a las operaciones del lenguaje que hacen posible su representación. El concepto trabaja fundamentalmente sobre alegorías, metáforas y otros tropos a partir de los cuales tanto la identidad como la otredad individual o colectiva pueden ser producidas en diversos contextos histórico-culturales.

⁶ Cuando hablo de *modernidad* es bajo el entendido de que la modernidad no es una sola, ni consecuencia de una línea homogénea, única y evolutiva, como ha señalado Anthony Giddens (6 y 7), y que hay modernidades alternativas. Uso *Modernidad*, con mayúscula, para referirme a los proyectos hegemónicos de la misma.

⁷ Peggy Sanday afirma que «Cannibalism is never just about eating but is primarily a medium for non gustatory messages—messages having to do with the maintenance, regeneration, and, in some cases, the foundation of the cultural order» (3). Aunque puede decirse que en todo caso tampoco comer nunca es *sólo* comer y por el contrario como señala Claude Lévi-Strauss en *Le cru et le cuit* existe una dimensión política que trasciende la simple

actividad material, podemos aceptar la idea general de Sanday respecto a la multiplicidad e importancia de los significados sociales del canibalismo (aunque no sólo—como ella propone—para aquellas sociedades que supuestamente lo practican).

⁸ Se apela aquí a una noción de historia como *causa ausente* pero Real en la cultura: «la historia es inasequible para nosotros excepto en forma textual» de manera que «nuestra aproximación a la misma y a lo Real, necesariamente pasa por su textualización previa; su formulación narrativa en el inconsciente político» (Jameson, 1983: 35). La Historia está mediada (y reprimida) por lo textual; no constituye la *causalidad explicativa* de las representaciones culturales sino aquello reprimido, que por reprimido retorna, y debe ser objeto de análisis conjunto. Sobre la noción «surpl-us», ver *The Retroaction of The Postcolonial. The Answer of the real and the Caribbean as Thing: An Essay on Critical Fiction* de Iris Zavala (374-377).

⁹ Es necesario aclarar que Arens nunca afirmó—como se insinúa a menudo—que el canibalismo ritual jamás hubiera tenido ocurrencia; por el contrario, expresamente señaló que no negaba esa posibilidad (180, 182). La mayoría de sus numerosos críticos (*i.z.*: Sahlins, 1979: 47; Palencia-Roth, 1985: 1; Peggy Sanday, 1986: xii, 9; Frank Lestringant, 1997: 6; Lawrence Osborne, 1997: 28-38; Don Gardner, 1999: 27, 36-38), como acertadamente anota Peter Hume (1998: 7 y 8), representan mal o no entienden el argumento de Arens.

¹⁰ Las llamadas teorías materialistas parten de los presupuestos de que las culturas se adaptan a sus ambientes y recursos (una visión sincrónica), y que las culturas cambian a través del tiempo (una visión diacrónica) a causa de factores tecno-ambientales y demográficos. Diferentes modelos ambientales y poblacionales los llevan a la conclusión de que la sociedad «azteca» tenía crecientes problemas ecológicos pese a su intensificación de la producción agrícola y el desarrollo de diferentes técnicas como los canales de riego y las *chinampas* (que creaban nuevas tierras cultivables ganándole espacio al lago). El valle de México tiene lo que se llama una circunscripción ambiental (un anillo circundante) de tierras de muy bajo rendimiento que limitan las posibilidades de expansión territorial de la agricultura. Según cálculos, la presión demográfica, las condiciones limitadas de la agricultura y la falta de herbívoros domesticados (que se extinguieron hacia el año 7200 a.C.) habrían reducido el consumo de proteínas y grasas *per cápita*, por debajo de lo requerido, a diferencia de lo que ocurrió en Europa, en Asia u otras zonas de América como los Andes en donde se contaba con varios camélidos como la llama y la alpaca, y herbívoros domesticables como el curí. Ello habría jugado un papel importante en la institucionalización del sacrificio y el canibalismo humano, al menos para provecho de las clases altas y militares.

¹¹ En «Rethinking Antrophophagy» Arens responde a las críticas del debate después de cerca de veinte años (39-62). Después del trabajo de Arens,

Grannath Obeyesekere ha continuado las lecturas de formación de mitos europeos sobre la otredad en los reportes coloniales de canibales del siglo XIX, con un riguroso examen de las etno-narrativas clásicas sobre las cuales se basan la mayoría de los análisis antropológicos. Obeyesekere sugiere el carácter ficcional y literario de la llamada «evidencia testimonial» que sustenta los alegatos sobre la antropofagia fiji.

¹² Alexander von Humboldt a comienzos del siglo XIX notaba lo mismo en su análisis de los relatos coloniales sobre los caribes (III § 3). Lecturas similares serían ensayadas más tarde en diversos contextos por varios intelectuales latinoamericanos, como ocurre, sin ir muy lejos, en *Calibán* de Roberto Fernández Retamar (1971). Experiencias (neo) coloniales recientes como las reportadas por Michael Taussig, muestran que aun en casos de completa inexistencia de la práctica, ésta fue atribuida a los indígenas rebeldes o no dominados por el sistema de esclavitud de las casas caucheras en Colombia en pleno siglo XX.

¹³ Historiadores y críticos literarios han examinado la recurrencia y representaciones del caníbal en el imaginario europeo desde la antigüedad clásica (Michael Palencia-Roth, 1985 y 1996; Maggie Kilgour, 1990; Frank Lestringant, 1997), y los discursos coloniales sobre el canibalismo en Latinoamérica (Hulme, 1986 y 1998; Palencia-Roth, 1985, 1996 y 1997; Sarah Beckjord, 1995; Álvaro Félix Bolaños 1994; Jáuregui, 2000, 2002, 2003a). Adicionalmente, se ha señalado las articulaciones de este tropo con debates de género (Castro-Klarén, 1991, 1997), su conexión, con los discursos contra-coloniales y de identidad afro-caribeña (Eugenio Matibag, 1991), y se ha analizado los diferentes contextos culturales y discursos que articula este tropo (*i.e.* eucaristía, lenguaje de la sexualidad, el consumismo, etc.). Recientemente la crítica cultural ha atraído renovada atención sobre el tema, caracterizada por sus aproximaciones interdisciplinarias y poscoloniales (Daniel Cottom, 2001; Deborah Root, 1996; Barker, Hulme e Iversen, 1998; Lestringant, 1997; Philip Boucher, 1992; Kilgour, 1990).

¹⁴ «Padre, assai ci fia men doglia / se tu mangi di noi: tu ne vestisti / queste misere carni» (Canto xxxiii). (Padre, nos darías menos dolor si comieses de nuestras carnes: tú nos vestiste con estas pobres carnes).

¹⁵ Aquí recogemos la solución de Borges al «falso problema de Ugolino» sin su distinción entre el «tiempo real» (de la historia) y el del «ambiguo tiempo del arte» que según él, es el tiempo que se caracterizaría por su «ondulante imprecisión» e incertidumbre.

¹⁶ El análisis de la retórica/política del tropo caníbal puede, por ejemplo, iluminar críticamente distintas instancias y problemas de la historia cultural tales como el colonialismo clásico y el (neo)colonialismo moderno, los conflictos y fisuras que definen los proyectos nacionales (III, IV y VI), la relación entre capitalismo metropolitano y naciones dependientes, los conflictos de la modernización, y las ambiguas dinámicas de deseo, celebración

y rechazo de la modernidad en Latinoamérica (V y VI). El canibalismo también es una clave que abre la puerta a la comprensión de problemas vinculados a la (pos)modernidad; se hace presente en múltiples *resonancias alegóricas*, se presta a la dramatización de identidades adscritas a políticas de género o de etnia (VI) y permite el análisis de los discursos teóricos de formación, fragmentación y recomposición de identidades híbridas y ciudadanía por medio del consumo (VII).

¹⁷ Dussel identifica dos modernidades: la católico-imperial española de los siglos XVI y XVII, y la segunda centrada por el imperialismo capitalista de Holanda, Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. A la primera correspondería la primera forma de subjetividad moderna: el *ego conquiro* o *yo conquistador*, «el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su "individualidad" violenta a otras personas [...] en la *praxis*» colonial (59).

¹⁸ El concepto de *estereotipo* de Homi K. Bhabha (1994: 66-84) tiene la ventaja de su inusitada claridad pues no se distancia de la acepción del uso común. Tratándose de la construcción discursiva de la otredad en el contexto colonial, es necesario señalar que lo que Bhabha llama *estereotipo* corresponde a un tropo cultural que produce una alteridad fijada como previsible invariable, conocida y predecible y sin embargo, fuente de ansiedades y ambivalencia. Bhabha acude aquí al concepto de identificación de Jacques Lacan, para quien durante la fase llamada «Imaginario» el niño se identifica mediante el «reconocimiento» de sí en «exterioridades» que Lacan llama genéricamente espejo (Lacan, «Aggressivity in Psicoanálisis» en *Écrits: a selection*). Este reconocimiento es placentero pero también genera ansiedad al reconocer en la imagen una diferencia *de sí mismo*.

¹⁹ Deleuze y Guattari se refieren a los conceptos y la filosofía, mientras aquí nos referimos a narrativas de identidad.

²⁰ «Pedro de Valencia le escribe al confesor real sobre la "antropofagia" a que están sometidos los pueblos por su rey y poderosos, y denuncia que un escrito análogo que elevó con anterioridad fue ocultado por el confesor precedente» (Maravall, 1970: 37).

²¹ La historia nacional, recuerda Anderson, «no es lo que ha sido preservado en la memoria popular, sino lo que ha sido *seleccionado*, escrito, pintado, popularizado e *institucionalizado*» (1991: 13).

²² Desde el Descubrimiento, relatos de viaje, discusiones teológicas, y la cartografía del Nuevo Mundo, así como su iconografía, produjeron la percepción imaginaria del Brasil como una *Canibalia* (Hans Staden, André Thevet, Jean de Léry, Teodoro de Bry, Montaigne, etc.) (I §6; II §3).

²³ El nombre del Brasil proviene precisamente de esa madera (y la tintura que de ésta se extraía) que encontró altísima demanda en la naciente industria textil de Ruán y Dieppe en Normandía.

²⁴ No me refiero obviamente al caníbal indígena, al colonizado, sino al enmascaramiento letrado de Antropofagia.

²⁵ Incluso desde pretendidas posiciones eclécticas (ej.: Meredith Skura) se elevan quejas por la politización poscolonial de *The Tempest*, apoyándose en un *minismo reaccionario* (que posa de liberalismo ecuaníme) al que se refería Roland Barthes; es decir, mediante el procedimiento por el que «se plantean dos contrarios y equiparan el uno con el otro para rechazar ambos (*no quiero esto, ni aquello*)» (250).

CAPÍTULO I

Canibalia

EN LA FÁBULA DEL «VILLANO DEL DANUBIO» de *Relox de príncipes* (1528, 1529) –tratado para la educación de gobernantes que Antonio de Guevara (c. 1480-1545) escribió para el emperador Carlos V–, Mileno, un bárbaro de características corporales monstruosas (699, 700), una especie de Calibán renacentista, defiende ante el senado romano y el emperador Marco Aurelio, en la lengua del imperio, la justicia de un mundo feliz, igualitario, sin reyes ni ejército y sin ambición (707, 708). Mileno censura las conquistas e injusticias imperiales en Germania, avergonzando con su diatriba al senado romano: «Ha sido tan grande vuestra codicia de tomar bienes ajenos, y tan famosa vuestra soberbia de mandar en tierras extrañas» (701). Mileno objeta el derecho de la conquista romana atacando sus principios justificativos (que son análogos a los de la conquista del Nuevo Mundo): «nos robáis [...] diciendo que pues somos una gente sin ley, sin razón y sin rey, que como bárbaros incógnitos nos pueden tomar por esclavos» (707). Tanto la referencia retrospectiva a la Antigüedad como la procedencia germánica del monstruoso salvaje, evitan abordar directamente el espinoso tema de España y América, aunque en todo caso aludan al imperio español como una nueva Roma, y a la colonización como despojo injusto. El salvaje quejoso parece un sucedáneo del americano. Guevara, en la corte de Carlos V, hacía hablar a

su *salvaje* en otro tiempo y otro espacio (germánico como el emperador Carlos). Acaso así, evitaba las susceptibilidades políticas de la Corona, que por esos días tenía bastantes dolores de cabeza con las denuncias de los dominicos y las cartas y probanzas que le llegaban del Caribe defendiendo unas y atacando otras a los indios y presentándolos respectivamente como gentes bondadosas o como aterradores canibales. La desamericanización del «salvaje» del *Relox de príncipes* era un síntoma de la represión/supresión ideológica de la Historia.

Este capítulo se trata de lo que no nombra Guevara y que sin embargo estaba en todas partes: en las noticias del Descubrimiento, en las crónicas de la Conquista, en las imágenes alegóricas y en los mapas europeos del Nuevo Mundo, en las leyes sobre, contra y a favor de los indios, en el inconsciente político del *ego conquiro* o yo conquistador del que habla Enrique Dussel (1994: 50-61), y en los conflictos de «conciencia» (e intereses) que acusaba la *intelligentsia* imperial y que darían lugar a la formulación simultánea del derecho internacional humanitario y del de intervención y conquista. Hablo de América y del caníbal; o mejor, de la asociación semántica y simbólica entre estos dos partos de la imaginación colonial, y de las ambigüedades, contradicciones y ansiedades reprimidas del sistema de representación de la Otredad, que lo mismo recorren el pequeño engranaje de la relojería moral guevariana, que toda la máquina discursiva del colonialismo.

Este capítulo quiere presentar seis instancias de significación del *canibalismo*: 1) De la misma manera que hubo una gestación geográfica y especulativa de América previa al Descubrimiento, en el proceso inicial que da lugar al significativo *caníbal* puede distinguirse –junto con diversos miedos y ansiedades culturales– la re-acentuación de diver-

sos paradigmas clásicos y medievales europeos sobre la alteridad. 2) La activación americana del mito del salvaje es constitutivamente ambigua: por un lado establece uno de los pilares de la colonialidad moderna y justifica la estatización imperial del poder político; por otro, renueva nostalgias por un mundo idílico anterior a la propiedad y al orden estatal. 3) Dicho proceso de significación se ve determinado, sin embargo, en última instancia por el sistema de trabajo forzado, la resistencia aborígen y la necesidad de autorizar la conquista del «Edén americano»; esta determinación puede ser observada en un extenso cuerpo legal que hizo del canibalismo la causa jurídica de la guerra y la explotación. 4) El caníbal articula los discursos de la conquista y dominación del Nuevo Mundo pero también su debate legal y filosófico, que da lugar tanto a la legitimación como a la crítica del imperialismo español del siglo XVI. 5) La imagen del caníbal fue indeleblemente asociada a la de América, no sólo en los relatos del Descubrimiento y colonización, en las leyes imperiales y en los debates filosóficos, sino también en su representación cartográfica e iconográfica. La relevancia simbólica del caníbal es tal, que llega a identificar las tierras descubiertas, como en el caso del nombre del Caribe, y a ocupar un lugar central en la formación de la «mirada etnográfica». 6) La ulterior y diversa resignificación y valoración etnográfica del canibalismo puede ser vinculada a la lucha y competencia comercial europea en el Caribe y la costa atlántica de América.

1. La invención del caníbal

Se diría que en el imaginario europeo sobre América no hubo una causa de terror más recurrente que la de ser sacrificado, destazado, preparado y devorado. A Cristóbal Colón, a Américo Vesputio y a los testimonios recogidos por

Pedro Mártir de Anglería, se suman muchísimos otros textos –epistolarios, crónicas, relaciones,¹ relatos, leyes, capitulaciones, grabados y mapas– que de manera desigual pero constante, dan repetida y vasta cuenta de esos salvajes voraces cuya fiereza y apetito se percibieron como marcas de la identidad del Nuevo Mundo.

El conocido relato de cómo surgió la palabra caníbal es de cierta forma el relato de la América colonial.² Según el diario de Cristóbal Colón (transcrito por Bartolomé de las Casas), el 12 de octubre el Almirante encuentra a los primeros aborígenes: «gente desnuda [...] muy pobre de todo [...] de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras», desarmados y generosos (1984: 29-31). Esa visión idílica del salvajismo es apenas empañada por una mención marginal a «gente de otras islas» que venía a tomar cautivos (31), referencia que se hace más explícita el 4 de noviembre: los indios le cuentan a Colón (y éste parece no tener problema en entender) de la existencia de «*hombres con hocicos de perros* que comían los hombres y que entomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura» (énfasis mío,³ 51). Estos seres con cabeza de perro no son tomados seriamente por Colón, ni la palabra caníbal irrumpe aún. Ésta aparece por primera vez escrita y asociada al consumo de carne humana el 23 de noviembre de 1492: los indios le informan a Colón de una gente «que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban *canibales* y a quien[es] mostraban tener gran miedo» (62). El Almirante, escéptico, cree que se trata de un malentendido (él mismo y sus hombres fueron en un principio tomados por antropófagos entre los aborígenes) y piensa que los canibales deben ser, más bien, indios enemigos que tomaban prisioneros «que porque no bolvían a sus tierras, dirían que los comían» (62). El 26 de noviembre anota que la gente que ha encontrado «diz que tiene grandísimo temor de los de Caniba o Canima [...] que no tenían sino *un ojo* y la *cara de perro*» y hace la conexión «etimológica» entre los

canibales y los *soldados del Gran Can* [Can-ibal] (65). Aún vacila el 11 de diciembre: «Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vezino; y terná navios y vernán a captivarlos, y como no buelven, creen que se los han comido» (78). Pero poco después, su escepticismo cede: ve flechas y algunos indios le muestran que «les faltavan algunos pedaços de carne de su cuerpo [...] que los canibales los avían comido a bocados»; el Almirante, añade Las Casas, «lo creyó» (84). En el segundo viaje ya llevaba intenciones inequívocas de «ir a las islas canibales para las destruir» (Las Casas, 1986 [1]: 415).

Gracias a la difusión de las noticias del Descubrimiento, el «nuevo» vocablo –que por muchos años osciló pendularmente entre *caribe* y *canibal*– reemplaza a *antropófago* (del griego: *anthropophāgus*). Esta curiosidad lingüística podría ser motivo apenas de una nota etimológica, si no fuera por el papel central que el canibalismo jugó en la identificación de América y en la construcción de Occidente como centro geopolítico y lugar de enunciación privilegiado. Por ahora baste resaltar que, previamente a cualquier alegado encuentro con la práctica del canibalismo, los canibales fueron «descubiertos» mediante la (re)significación en la lengua del imperio de una palabra aborígen que aparentemente significaba «guerrero bravo» o acaso «comedor de mandioca» (Boucher: 2).

Los caribes, y luego otros grupos, fueron representados como criaturas feroces y lascivas colindantes con el *Otro* bestial que ya Europa había elaborado. Diversas imágenes clásicas de monstruos míticos situados en los márgenes de la civilización, contribuyen al proceso inicial de significación de los canibales. El canibal emerge en contrapunto con otras imágenes como las de *salvajes buenos* (I §2) y seres monstruosos como cíclopes y cinocéfalos. Como sabemos, el acaloramiento de la imaginación medieval que destacó Irving Leonard en los discursos de la Conquista (1964) no es la regla general del Descubrimiento; al contrario, se impone

cierto «realismo» que termina por desestimar la existencia de monstruos,⁴ aunque sus espectros aparezcan una y otra vez. El propio Colón decía en su «Carta a Santángel»:

no he hallado ombres monstrudos, como muchos pensavan, más antes es toda gente de muy lindo acatamiento [...]. Así que monstruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla Carib, la segunda a la entrada de las Indias que es poblada por una iente que tienen en todas las islas por muy ferozes, los cuales comen carne humana [...aunque] ellos no son más disformes que los otros (1984: 144 y 145).

Colón no encuentra monstruos, ni noticia de ellos, «salvo» por los caníbales, que si bien no son disformes, heredan de los monstruos —no hallados— gran parte de sus características morales.⁵ Bien vale la pena entonces, examinar las imágenes de lo *no descubierto*, en la medida en que éstas confluyen en el *descubrimiento* e *invención* del caníbal. La concepción de esta monstruosidad (la del caníbal) no fue la consecuencia de la observación etnográfica sino de noticias tamizadas a través de la lectura egotista del mundo. El lenguaje e imaginario con el que se narra lo desconocido o la experiencia del encuentro con el *Otro* ignoto proviene siempre del archivo del ego. La concepción del Nuevo Mundo está fundada en presuposiciones sobre las cuales se establecen relaciones de similitud y diferencia entre lo propio y lo *Otro*; en otras palabras, el conocimiento de lo ignoto funciona en parte como reconocimiento, o lo que Heidegger llama *entendimiento previo* o *pre-concepción*.⁶ Producir el Nuevo Mundo como lugar epistemológico implicó la aplicación del imaginario de la mismidad a la significación de lo desconocido.

En el uso colombino de la palabra *caníbal* (asociada a la antropofagia) se da una disposición agregada de elementos culturales disímiles y la interferencia de una compleja trama

de mitos y saberes medievales y de la antigüedad; todo ello en tensión con la experiencia. Como ha señalado Dussel, se trata primero, antes que de un descubrimiento, de una «constatación» o reconocimiento de lo supuestamente conocido de antemano: Cathay, Cipango, Asia, las especias, el oro, los monstruos africanos y asiáticos, etc. (1994: 31-41). Retóricamente, el *símil* reina en los escritos colombinos: los árboles son verdes *como* en España, los indios *se asemejan* a los canarios, no son *como* los de Guinea, etc. La asimilación descansa tanto en el archivo previo (que es de donde vienen estos monstruos mencionados por Colón),⁷ como en las observaciones de las realidades americanas (que es donde *no* se encuentran los monstruos). En esa tensión aparece la salvedad de Colón; y en ella hacen su equívoca entrada los caníbales. Dicho reconocimiento entrañaba el heterogéneo archivo europeo de (pre)concepción de la diferencia contenido en las teratologías clásicas y medievales, los relatos (reales o imaginarios) de viajes al Oriente, el folclor popular, tratados teológicos y de historia natural, etc. Julio Salas se refería en 1920 al canibalismo americano como un *mito* reactivado en la «invención del Nuevo Mundo» y repetido de cronista en cronista y de historiador en historiador. El Renacimiento, decía,

puso en moda viejos prejuicios o las versiones mitológicas de Heródoto, Estrabón, Plinio y otros sobre los Scitas antropófagos, sobre las mujeres guerreras o Amazonas [...], membrudos Polifemos con un solo ojo, lestrigones comedores de carne humana [...] relaciones fabulosas creídas a pies juntillas por todos desde la Antigüedad [...] Fábulas del dominio vulgar en los siglos xv y xvi e íntimamente unidas al descubrimiento de América (63, 64).

Los conquistadores traían consigo un conjunto de paradigmas grecolatinos y medievales que definían la otredad

(y la identidad) conforme a varios factores como a) la *distancia geográfica*; b) las *disimilitudes lingüísticas* vistas como balbuceo o barbarie; c) una serie de *carencias culturales* como la desnudez, el desconocimiento del derecho, la escritura, la agricultura, las leyes de la hospitalidad, el pudor, etc.; y d) la presencia de lo teratológico (*monstruoso, anómalo, maravilloso*), las singularidades físicas, o los comportamientos sociales, sexuales o alimenticios. El archivo pertinente a la invención de América y del caníbal incluye clásicos griegos sobre viajes, pueblos lejanos y conquistas como *Historias* de Heródoto y *La Odisea*⁸ de Homero, la tan leída *Historia natural* de Plinio, tratados medievales como *Etimologías* de Isidoro de Sevilla e *Imago mundi* (1410) de Pierre d'Ailly (y sus respectivos capítulos sobre monstruos) y relatos como *El millón* o *Libro de las maravillas del mundo* de Marco Polo.⁹ Valga anotar que gran parte del conocimiento «vulgar» de los mitos clásicos en el Renacimiento —especialmente entre hombres prácticos, como los navegantes— provenía de versiones de segunda mano contenidas en tradiciones, leyendas e historias fantásticas, así como en relatos de viajes reales y apócrifos, cuyo motivo predilecto fue —por razones religiosas y comerciales— el Oriente (cercano y lejano).¹⁰

Historias (s. V a.C.) de Heródoto ofrecía narraciones de carácter etnográfico y geográfico de diversos pueblos salvajes en el Oriente. Sus clasificaciones de la alteridad (lo no griego) y sus descripciones de los escitas, los andrófagos y las amazonas fueron particularmente relevantes en lo que toca a la invención de la América caníbal. Los escitas vivían en el área que circunda el Mar Negro, eran supuestamente promiscuos (85), ignorantes de la agricultura, nómadas (217, 223), hábiles defendiéndose y difíciles de conquistar (231), practicantes de sacrificios, bebedores de sangre humana (235), y absolutamente renuentes a adquirir las costumbres griegas (239). Este *logoi* será aplicado a los caribes, a los pijaos, a los panches, y a otros grupos aborígenes

«difíciles de sujetar», al indio belicoso, guerrero, sublevado. El pueblo «más salvaje» en el repertorio de Heródoto eran los *androphagoi* o «comedores de hombres» (223, 249) que vivían más allá de los escitas, allende los *límites de los límites* de la civilización griega, y que no tenían «idea del derecho, ni de la justicia [...]»; los únicos en esta parte del mundo que comen carne humana» (149). La manifestación extrema de la otredad de esos pueblos salvajes y liminales era la antropofagia.

Igualmente clásica es la mención colombina a los *cíclopes* (de quienes Colón sabe por terceros): «diz que [...] los de Caniba [...] no tenían sino un ojo» (65). El Almirante no los encontró tampoco, pero de cualquier manera fueron reciclados también en el caníbal. La conquista de América seguía, entre otros, los paradigmas homéricos de la alteridad, que incluyen tanto en el caso de los cíclopes como en los lestrigones,¹¹ entre otras características, el canibalismo. Los cíclopes son descritos por Homero como «salvajes agresivos sin sentido del bien ni del mal», monstruos (con un solo ojo en la frente) que viven en una isla, no respetan las leyes de la hospitalidad, no conocen la escritura, el derecho, ni la agricultura y, además, son antropófagos (127-141). Como a los caníbales del Caribe y del Brasil, a los cíclopes míticos los define lo que no tienen ni conocen; encarnan el modelo clásico de la ausencia de civilización. Los inhospitalarios cíclopes insulares griegos y los indios bravos del Nuevo Mundo se encontrarán en el caníbal.

La referencia de Colón a los cíclopes está acompañada de otra, a los *cinocéfalos*, «hombres con hocicos de perros que comían los hombres» (51). Este mito tiene su fuente en diversos textos¹² como la *Historia natural* en la que Plinio hablaba de esta raza de hombres con cabeza de perro (130); *La ciudad de Dios* de San Agustín en la que se hace referencia a los cinocéfalos como deidad egipcia introducida en Roma (67, 106); el capítulo «De portentosa» de *Etimologías*

de Isidoro de Sevilla (XI: 49-51) y relatos de viajes populares en la Edad Media como *The Travels of Sir John Mandeville* (129-133, 204), o el relato de Marco Polo. Palencia-Roth explica cómo, si bien el libro de Polo no habla de hombres con cabeza de perro –sino de unos salvajes antropófagos habitantes de la isla Andaman, cuyas cabezas, ojos y dientes parecían caninos– el ilustrador del *Livre des merveilles du monde*¹³ (1413), decidió convertir el símil *comme di grandi mastini* en metáfora y representar gráficamente a tales salvajes con cabezas caninas (1997: 12, 13).

En el *bricolage* gnoseológico y mítico del «Descubrimiento», *can* (de canibal) podía significar *Gran Can* (hipótesis orientalista de Colón) o, acaso *perro*. Esta ambigüedad da lugar a un monstruo híbrido con cuerpo humano y cabeza canina, comedor de carne humana; fórmula de la cual desapareció el monstruo y quedó el canibal. El monstruo, valga recalcar, aparece como espectro («no he hallado ombres monstrudos»); sin embargo, en la enmarañada suma simbólica de la *Otredad* americana dicha «aparición» espectro-teratológica adquiere suficientes dimensiones ontológicas como para ser ilustrada en un grabado de Lorenz Fries (c. 1490-1532) en *Uslegung der Mercarthen oder Cartha Marina* (Strasburg, 1527) [il. 1], y aparecer en mapas y diversas etimologías (*i.e.*: André Thevet).

La activación americana del imaginario clásico y medieval europeo es igualmente significativa en la feminización del Continente y del canibal. El canibalismo asociado por los primeros conquistadores a la belicosidad caribe, y más tarde a códigos de honor, venganza y actividad guerrera masculina (Jean de Léry, André Thevet, Michel Montaigne), fue sin embargo principalmente representado con figuras femeninas. Para representar al *Otro* americano se acudió a la imaginación de la inversión teratológica de roles sexuales. Colón al final del primer viaje, fue «informado» sobre la mítica isla de Matinino, «toda poblada de mujeres sin



1. *Canibales con cabeza de perro*, de Lorenz Fries (Lestringant: 18; Boucher: 19).

hombres» (115). Eran, claro, resonancias del mito de las amazonas, esas hábiles jinetes, guerreras y asesinas de hombres, que una vez al año tenían relaciones sexuales e hijos con los escitas (Heródoto: 249-251) y a las que Colón se refiere frecuentemente en el crítico periodo entre el 6 y el 18 de enero de 1493. El Almirante jamás encontró a las amazonas pero no descartó su existencia, como en el caso de los monstruos. Las situó siempre un poco «más allá», en una isla o tierra ignota (aún no reducida) donde, además, se suponía que estaban los metales deseados y los canibales. Los canibales –como se decía de los escitas– se unían sexualmente una vez al año con las amazonas formando una especie de familia salvaje americana que luego repartía los hijos habidos de estas uniones según fueran niños o niñas (Colón: 119; Anglería: 117). Hacia 1553, el jesuita (y misionero en el Brasil) Manoel da Nóbrega (1517-1570) aún hacía referencia a las amazonas y sus costumbres en el país del oro, en su «Carta a Luís Gonçalves de Cámara»:

Y son estas Almazonas muy guerreras, vienen a la guerra contra ellos y de los más esforçados que pueden tomar dessos conciben, y si paren hijos danlo al padre o lo matan, y si hija críanla y córtanle la teta derecha por poder mejor tirar con arco. Entre estas Almazonas dizen estar la notitia del oro (Leite [1]: 505).

Juan de Grijalva, Francisco de Orellana y otros conquistadores siguieron en vano los rastros y noticias de las amazonas.¹⁴ Pero mientras su existencia fue descartada muy pronto por historiadores como Pedro Mártir de Anglería, Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara,¹⁵ la asociación colombina entre las amazonas y los caníbales tuvo mejor suerte, al proyectarse junto con otros mitos y pesadillas culturales europeas en la feminización iconográfica del caníbal y de América. El mito clásico y su reactivación moderno-colonial son análogos en su asociación misógina entre feminidad y antropofagia: así como las Amazonas de Esquilo eran devoradoras de carne humana («The Suppliants», 62), los caníbales americanos serán preponderantemente representados con figuras de mujeres. Las amazonas como dijimos no sobreviven como «realidad etnográfica» frente al escepticismo renacentista, pero se abrirán paso junto con las bacantes y las brujas, en el imaginario de los discursos sobre América virgen y devoradora, agresiva y seductora, festiva y siniestra.

La tragedia de las lúbricas *bakchai* o bacantes de Eurípides,¹⁶ y en general el mito de la mujer voraz orgiástica y caníbal, se reactiva en la Conquista como un miedo cultural a lo femenino. Por ejemplo, en «Mundus novus», atribuida a Américo Vesputio¹⁷ (1454-1512), hay un nudo discursivo entre el deseo colonial por los cuerpos femeninos, el voyeurismo y el miedo a la castración:

siendo sus mujeres libidinosas hacen hinchar los miembros de sus maridos de tal modo que parecen deformes

y brutales y esto con cierto artificio suyo y la mordedura de ciertos animales venenosos; y por causa de ello muchos de ellos lo pierden y quedan eunucos [...] Las mujeres [...] no tienen nada defectuoso en sus cuerpos, hermosos y limpios [...] Una cosa nos ha parecido milagrosa, que entre ellas ninguna tuviera los pechos caídos; y las que habían parido por la forma del vientre y por la entrechura no se diferenciaban en nada de las vírgenes (47, 48).

El grabado *Amerikaner* de Johan Froschauer, publicado en la edición en alemán del «Mundus novus» (Ausburgh, 1505), ilustra este caos mezclando en un mismo cuadro, una pareja besándose, una escena de maternidad, y varias de canibalismo: una mujer mordiendo un brazo, y colgados ahumándose, una cabeza y otros trozos humanos [il. 2].

El editor e ilustrador flamenco Teodoro de Bry (1528-1598) —a quien se le deben las más conocidas imágenes del



2. *Amerikaner*, de Johan Froschauer.

canibalismo americano del siglo XVI— hace eco de este imaginario en varios grabados memorables de los relatos de Hans Staden (144) [il. 3] y Jean de Léry (146) [il. 4] sobre los tupinambás, en los cuales sus glotonas mujeres ávidas de carne humana arreglan los cuerpos o se lamen voluptuosamente la grasa humana de los dedos.

El canibalismo *per se* no ha sido considerado propiamente un pecado, ni en la tradición católica medieval de los siete pecados capitales, ni en la del decálogo. En el siglo XVI el canibalismo americano fue condenado más bien mediante su caracterización como práctica asociada a la idolatría y la brujería, y aprovechando la visión judeocristiana de lo femenino como origen del pecado y de la pérdida del paraíso. La representación iconográfica y cultural de pecados como la gula y la lascivia mediante imágenes de mujeres, fue trasladada a la significación del caníbal, vinculando así la antropofagia al pecado.

La feminización del territorio y de los sujetos colonizados, un tropo recurrente del pensamiento colonialista (Kanneh: 346), es enunciada como signo de un complejo dispositivo del deseo. La alteridad se muestra como un cuerpo que se ofrece o puede ser tomado a voluntad y paralelamente también como una fuente de pérdidas, maledicciones y amenazas para la identidad. La América caníbal es una especie de puta mítica disponible y aterradora, que se desea y que se teme. Es muy conocida la historia de la «bellísima» canibalesa rebelde que Colón le donó a Michele Cuneo en el segundo viaje, y que éste tortura hasta que se porta, según él, como una meretriz «armaestrata a la scola de bagasse» (*Col. doc.*: 855).¹⁸ La violencia sobre el cuerpo colonizado asegura su dominio y conjura lo *siniestro femenino* del horror del conquistador. La canibalesa que se resiste es torturada, la que se ofrece es pavorosa. En el cuarto viaje —poco antes de hallar caníbales— Colón relata que le fueron ofrecidas dos niñas desnudas que él consideró eran brujas



3. Ilustración del relato de Hans Staden, por De Bry.



4. Ilustración del relato de Jean de Léry, por De Bry.

y putas, y que devolvió atemorizado (325, 326). La percepción colombina del «temido regalo» es común. Las canibalesas que se lamen los dedos son glotonas, lascivas y sobre todo, brujas. El canibalismo es asociado así a la tradición clásica de las brujas canibales que Bartolomé de las Casas recordaba al comparar el canibalismo del Nuevo Mundo con el del Viejo:

[Aristóteles mismo] trata en el 7º de las *Éticas*, del vicio de comer carne humana [...], diciendo que algunas mujeres habían que abrían otras preñadas para comer las criaturas que tenían en los vientres o entrañas y de otras fieras gentes que unos a otros se daban los hijos, o los unos a los otros se convidaban para comer los hijos en convites comunes (1967 [1]: 467).

El canibalismo ritual, asociado a la herejía desde los primeros años de la cristiandad, fue desde fines del siglo xi un cliché de la representación sexual y religiosa del mal. Durante la Edad Media los judíos¹⁹ y las brujas fueron constantemente acusados de cometer sacrificios humanos y consumir en rituales sangre, grasa o carne humana, en especial de niños. Desde finales del siglo xiv el estereotipo de la bruja representaba una feminidad diabólica enemiga de la religión, y en todas las clases sociales estaba reciamente arraigada la idea de que las brujas necesitaban niños –sin bautizar, mejor– como ingrediente esencial de sus pactos y maleficios (Tannahill: 129-140).

En varios relatos coloniales contrasta el apetito sensual de las mujeres jóvenes, que se describe en el campo léxico de la concupiscencia, con la voracidad de las mujeres viejas ansiosas de carne humana,²⁰ cuya sexualidad monstruosa se expresa en su predilección golosa por comer los órganos sexuales de sus enemigos. Mientras las primeras son las putas míticas en quienes se pierden algunos europeos ence-

guecidos por la concupiscencia, las últimas son propiamente las brujas de senos flácidos que ilustra De Bry: las bacantes americanas [ver il. 4]. El jesuita João de Azpilcueta describía en 1550 a sus hermanos en Coimbra uno de estos aquejarres que decía haber presenciado:

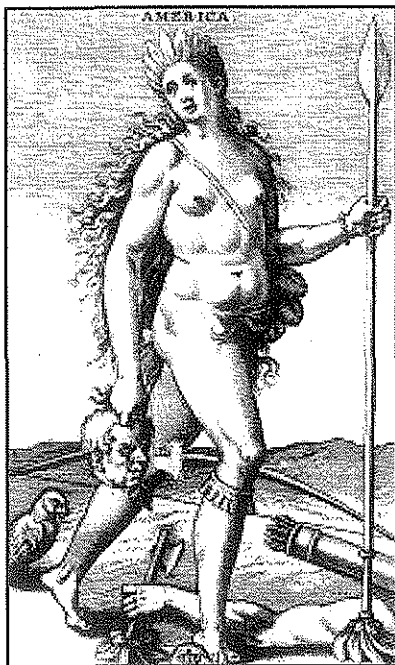
Y entrando en la segunda casa allé una panela a manera de tinaja, en la cual tenían carne humana cociendo, y al tiempo que yo llegué echaban braços, pies y cabezas de hombres, que era cosa spantosa de ver. Vi seis o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor de la panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno (Leite [1]: 182, 183).

Una economía gerontológica del deseo *por* y *del* cuerpo femenino distribuye el horror entre el acicate del pecado que las jóvenes representan y el miedo a ser devorado que las viejas inspiran. El *objeto* es causa culpable del deseo o él mismo, deseo monstruoso y caníbal. Se representaba además de una amenaza religiosa, otro tipo de miedo: al poder «engañoso», «maléfico» y «oculto», de lo femenino; al poder siniestro de lo doméstico; de la cocina y la medicina familiar; de las alianzas entre mujeres.²¹ En cada una de estas prácticas se imaginó la capacidad de entrapar y hechizar. De igual forma, la bruja posibilitaba la representación diabólica de la sexualidad desatada en el aquejarre y, por ello, concebida como ritualmente satánica. El canibalismo no era sino el extremo imaginable de esa sexualidad y el resultado de la localización del temor al *Otro* en el espacio de su *dominio* doméstico. En el siglo xvi la demonología y el folclor medieval sobre brujas y encantos maléficos coincidió con la feminización del cuerpo colonial y el encuentro con las religiones aborígenes americanas, que se interpretaron consistentemente como pactos con el demonio.²² El demonio es a las canibales lo que Dionisio a las bacantes; se vale de

mujeres a quienes ha pervertido para corromper el mundo, y para devorar a quien —como el pobre Penteo— se les oponga.

Estos paradigmas clásicos de la Otredad femenina sustentan simbólicamente el surgimiento de un *logos* en el que escritura y conquista son intercambiables en la posesión de la página en blanco, del Continente o del cuerpo sin civilización, desnudo o abierto. El deseo colonial por el cuerpo del Otro da paso a uno de los motivos pertinaces

del horror colonial: el miedo a ser comido. Las Amazonas, las bacantes y las brujas confluyen en la formación del principio de la feminidad siniestra de la *terra incognita* que se conquista. Representaban, por así decirlo, la contingencia de que ese cuerpo *deseado* y desnudo —que se asoció alegóricamente con América— fuera a su vez un monstruo *deseante*, una feroz «ogresa» dispuesta a decorar su casa con la cabeza fresca de un conquistador, tal como aparece en el grabado «América»²³ de *Prosopographia* [personificaciones alegóricas] (1581-1600) de Phillipe Galle, en el que una amazona, descrita como una cruel devoradora de hombres, camina entre despojos humanos con una cabeza en una mano y una lanza en la otra [il. 5].



5. *America*, de Phillipe Galle (Honour: 87).

El grabado *America* de la célebre *Iconologia* (1593, 1611) de Cesare Ripa, es también una salvaje canibal semidesnuda, armada, y coronada con plumas de aves salvajes [il. 6]. La cabeza cortada que tiene entre sus piernas representa, según el autor, que esta «bárbara gente tiene por costumbre comer carne humana» (361).²⁴ Siendo el canibalismo el signo último de la otredad, las mujeres canibales representan, como ha dicho Arens, «lo más salvaje entre lo salvaje» (1979: 26). El efecto siniestro provenía de la masculinización de lo femenino (entendido como disponible, penetrable, pasivo), mediante rasgos guerreros y agresivos y el uso de los estereotipos medievales femeninos con los que se representaban los pecados capitales de la gula y la lascivia.²⁵ Existe

360

Iconologia

A M E R I C A .



6. *America*, de Cesare Ripa.

una ecuación simbólico-cultural entre la comida y el sexo, que se expresa en términos de lo activo y lo pasivo, de comer o ser comido. De allí que el caníbal sea por una parte, una glotona libidinosa, y por otra, un guerrero hostil y vengativo; una mujer desnuda que recibe al europeo, y luego, le quita la cabeza.

Sin embargo, lo que pareciera ser a simple vista una colcha de retazos del archivo clásico y medieval europeo tiene que ver más con la Modernidad comerciante y expansiva. Las alegorías de la América caníbal aunque se aprovechan de los espectros de la otredad femenina medieval, son modernas. Por ejemplo el grabado *America* (1600) de Jan van der Straet (*Nova reperta* 1) presenta a Vespucio frente a una América voluptuosa y desnuda que lo recibe en una hamaca mientras en el fondo un grupo de nativos cuece al fuego unas piernas humanas [il. 7].

La escena de la Conquista se alegoriza como un encuentro sensual en medio de la cornucopia tropical, entre el mercader vestido y poseedor de instrumentos de ciencia, y el cuerpo desnudo de América rodeado de frutas exóticas y riquezas fascinantes, al que éste accederá carnalmente y en el cual escribirá la civilización con todos sus contenidos económicos y culturales. América hospitalaria es una página desnuda, desprovista de alfabeto, de espada, de falo. En el trasfondo está el festín; y los caníbales en lo suyo.²⁶

América y lo femenino son construcciones de la alteridad como lugar de dominio y espacios imaginados como ilimitados, pero no siempre dóciles, para el deseo del capitalismo naciente.²⁷ Penetrar ese cuerpo puede equivaler a ser engullido por él. Los miedos a ser comido o castrado son, repetimos, miedos coloniales a un cuerpo-objeto, por un lado siempre virgen y de senos siempre abundantes como las mujeres descritas por Pero Vaz Caminha (81) o Vespucio (48) y por otro, significativo del maleficio y la voracidad pura.



7. *America*, de Jan van der Straet.

El imaginario clásico sirve de sustrato del medieval y ambos de pre-texto de la invención de la América caníbal. Pero, pese a que se imagina al caníbal desde el propio lenguaje, debe insistirse en que no se trata de la mera reactivación de tropos culturales y mitos grecolatinos y medievales —que de todas formas entraron muy pronto en crisis—²⁸ sino de rastros, de espectros, detrás de los cuales encontramos la consolidación del Estado español y la del capitalismo mercantilista. La máquina discursiva de la invención/dominación de América es moderna. Los mitos y modelos están insertos y modificados en la retórica de un discurso inseparable de la experiencia histórica de la expansión europea. Por ello, los caníbales fueron inevitablemente modernos; antes que cíclopes, amazonas, bacantes, escitas o andrófagos, fueron proposición, desplazamiento y activación *moderna* de esas narrativas y significantes. Los mitos grecolatinos informan —pero apenas como resonancias— la alteridad; funcionan como «materia prima» de un tropo que

trae el pasado pero que no lo instala –mal podría– en el presente.

Peter Hulme ha sugerido en «Columbus and the Cannibals» que el resultado final del proceso de significación colombina del canibalismo está determinado por la desorientación y la tensión entre dos discursos: por un lado, el *orientalista* –con origen textual en los relatos de Cathay, el *Gran Can* y sus riquezas y palacios fabulosos– que se ve frustrado por la evidencia geográfica adversa; y por el otro, el discurso del *salvajismo*, en el que abundan los monstruos. Cuando el *orientalismo* empezó a ser contradicho por la experiencia geográfica, el discurso del salvajismo definió la suerte de los caníbales como antropófagos (20-40). Volvamos a Colón; el Almirante después de haberse mantenido escéptico finalmente creyó en el relato indígena de los caníbales (84) y para el 26 de diciembre ya habla de su destrucción (100). El 13 de enero de 1493 –después del primer combate en que derramaron los españoles sangre indígena–²⁹ ya es capaz de distinguir a los caníbales por su apariencia física: lee en el cuerpo de un aborigen los signos de la amenaza: es feo, parece fiero, está pintado y armado como guerrero, por lo que concluye: «devía ser de los caníbales que comen los hombres» (114). Aún en su cuarto viaje seguirá siendo un «experto» en reconocer caníbales: «Otra gente fallé, que comían hombres: *la deformidad de su gesto lo dice*» (326).

En tierra extraña el viajero se hace una sinécdoque del centro desde el cual parte y al que dirige su narración. Su identidad es una identidad *en tránsito* por los espacios culturales del *Otro*, y una identidad *en riesgo*, en la medida que está constantemente amenazada por la disolución o la incorporación. No debe parecer extraña entonces en las narrativas de viajeros y conquistadores la constante imaginación paranoica de la otredad como devoradora. El caníbal está vinculado ciertamente al archivo previo y a las tensiones

discursivas y desorientación de Colón; pero especialmente, al miedo y a los primeros signos de resistencia, como la lucha del 13 de enero:

Mataran diz que los cristianos muchos de ellos si el piloto que iba por capitán de ellos no lo estorbara. Volviéronse luego a la carabela los cristianos con su barca, y, sabido por el Almirante, dijo que por una parte le había plazido y por otra no, porque hayan miedo a los cristianos, porque sin duda (dice él) la gente de allí es diz que de mal hacer y creía que eran los de Carib y que comiesen los hombres (114, 115).

De la exploración se pasa al saqueo, y de la descripción de indios que de «tanto amor [...] darían los corazones», a la noticia de los comedores de hombres «de Carib». Frente a los nativos ingenuos, desnudos y cobardes de que hablaba Colón en la «Carta a Santángel» (139-146), el caníbal es el *Otro* que amenaza la empresa económica allí propuesta. El caníbal marca el tránsito entre lo edénico y lo abyecto.

En el segundo viaje (1493), Colón logra capturar algunos «caníbales» que posteriormente son llevados a España. El capellán de la corte, Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), sabe la noticia, deja apresuradamente sus libros y corre a Medina del Campo a ver a estos caníbales de los que sabía por las relaciones del primer viaje que él mismo había consignado en sus cartas. De esa, que será la primera de muchas exhibiciones de caníbales, el humanista deja inexplicablemente apenas unas cortas líneas:

Llevados [los caníbales] al navío del Almirante, mostraban no menos ferocidad y tremendo semblante que los feroces leones africanos cuando se dan cuenta de haber caído en el lazo. No hay quien los vea, que no confiese haber sentido una especie de

horror en sus entrañas, tan atroz y diabólico es el aspecto que la naturaleza y la crueldad ha impreso en sus rostros. Lo digo por mí mismo y por los muchos que conmigo acudieron *más de una vez a verlos* a Medina del Campo (118).

Anglería, como Colón, distingue los caníbales por una rápida lectura del cuerpo. La alteridad se nombra a sí misma corporalmente; está impresa en sus rostros. Teniendo en cuenta que Anglería siempre se mostró curioso e inquisitivo respecto a toda información sobre el Nuevo Mundo, y que nunca estuvo en él, es sorprendente la parquedad de la descripción de los caníbales que él «conoció», respecto a los caníbales que viera el Almirante. El relato que Anglería hizo sobre un supuesto encuentro de Colón con una escena canibal en el segundo viaje (en el que trae a los caníbales cautivos) tiene los detalles que él mismo se ahorrra frente a los caníbales que fue «más de una vez» a ver a Medina del Campo. Según relata Anglería, el Almirante y sus hombres:

vieron en sus cocinas trozos de carne humana cocida, con otras de papagayo y de pato, clavadas en asadores para asarlas. Buscando los lugares más íntimos y apartados de sus moradas tropezaron con huesos de piernas y brazos humanos, que se supo conservaban con gran cuidado para fabricar puntas de flechas, pues éstas por carecer de hierro las hacen de huesos. Los restantes de éstos, una vez que se comen la carne, los tiran. Hallaron también colgada de una viga la cabeza, todavía húmeda de sangre, de un joven recién muerto (115).

Colón regresaba de un viaje en el que habían sido invertidos ingentes recursos tanto de la Corona como de cerca de doscientos inversionistas privados. Las grandes

expectativas sin embargo habían sido mayores que los resultados; las especias y productos enumerados con tanto entusiasmo en la noticia del primer viaje no resultan ser lo que se había especulado. El paraíso se deshacía en realidades adversas, la hipótesis asiática colapsaba, la recepción de los indígenas fue menos entusiasta, y el oro —objeto del deseo— parecía estar siempre en una provincia un poco más lejana, como los caníbales. No es casual que los rumores del primer viaje den paso al encuentro con la *escena canibal* en el segundo; descontado, claro, el problema de cómo distinguió el Almirante entre las diferentes carnes cocidas (*i.e.*: humana, de papagayo y de pato). A falta de oro, Colón trae a España esclavos caníbales: «hombres e mujeres e niños e niñas» con las que pensaba pagar a los proveedores y convencer a los reyes de la viabilidad económica de la empresa («Memorial a A. Torres»: 153, 154).

2. La economía simbólica maniquea del salvaje americano

Colón nos habla por primera vez de la distinción entre dos grupos indígenas: los caribes/caníbales y los otros indios (buenos, mansos, arahuacos, taínos, guatíaos, etc.). Ambos términos de esta clasificación dicotómica hicieron carrera en la distribución semántica de los discursos del Descubrimiento y la Conquista, el tratamiento político de la resistencia aborigen (§3, §4), la concepción iconocartográfica del área (§5), y la construcción etnográfica de la alteridad. Respecto a esto último, debe hacerse una aclaración preliminar. La realidad etnográfica de la diferenciación entre arahuacos y caribes ha sido sistemáticamente rechazada (Jalil Sued Badillo, 1978; Peter Hulme, 1986, 1992, 1998). Empero, la afirmación según la cual la distinción entre caribes y arahuacos (como grupos diferentes y enemigos) procede del discurso

colonial europeo (Hulme 1986: 73-78) es políticamente tentadora, pero tiende a simplificar lo que fue una trama más compleja. Aunque ello no fuera explícitamente evidente para los europeos, su llegada no irrumpió en el vacío y su discurso no fue, por predominante y hegemónico, el único en la escena del «encuentro». En el caso de la conquista de México, por ejemplo, Todorov ha estudiado en *Conquest of America: The Question of the Other* cómo esta escena fue también la de un *desencuentro* discursivo en un espacio cultural que tenía sus propias dinámicas y conflictos. Las noticias sobre caníbales son comúnmente reportes de oídas. Las primeras, durante el periodo de incredulidad colombina, provienen de los propios indios, que acusan a otros grupos. Si nos atenemos al texto colombino —ejercicio hermenéutico problemático— parecería ser que las primeras fuentes de esa diferenciación serían indígenas y preexistentes al encuentro; en otras palabras, Colón se habría encontrado con la diferencia dentro de la diferencia. Se alega con razón que en esos primeros días del contacto, Colón no pudo haber entendido la lengua de los indígenas que le «informaron» sobre los caníbales, y que el Almirante, como muchos conquistadores después, no distinguía grupos lingüísticos ni diferencias culturales.

Por supuesto, la pobreza de las evidencias arqueológicas y el exterminio de las poblaciones a las que la clasificación se refiere, no permiten generalizaciones ni hipótesis completamente aceptables en uno u otro sentido. Aún hoy no se ha definido claramente la realidad étnica³⁰ de esa diferenciación y no puede decirse a ciencia cierta si los aborígenes que vivían en lo que hoy conocemos como el Caribe se percibían a sí mismos como diferentes entre sí, y si de haber existido la práctica del canibalismo ritual, éste hubiera jugado algún papel en esa percepción. Nada o casi nada se sabe de los caribes de finales del siglo xv y de gran parte del xvi.³¹ No hubo un Garcilaso caribe, un informante que se desplazara

al discurso hegemónico para darnos una versión de los vencidos. Salvo por la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (c. 1498) del jerónimo Ramón Pané, sobre los mitos y ceremonias de los moradores de las Antillas (sobre los tainos de La Española), no tenemos tratados sistemáticos de las culturas del área en el siglo xvi; los primeros estudios etnográficos fueron hechos por algunos padres jesuitas franceses a mediados del siglo xvii, cuando el proceso de extinción de los aborígenes en la zona era prácticamente un hecho cumplido.

Desde otro ángulo, es necesario considerar que existían antagonismos y conflictos antes de la llegada de los europeos. Pensar lo contrario sería no sólo ir contra la evidencia disponible, sino componer un Edén precolombino, siguiéndole los pasos al humanismo cristiano del siglo xvi. Incluso Hulme, quien propone la imposición europea de diferencias sobre los grupos aborígenes del área, reconoce que éstas existían respecto al tipo de economía y tecnología agrarias, y que la prosperidad de las islas del norte hacía de sus villas presas eventuales de expediciones de saqueo de los vecinos del Sur (1986: 73-78). La acusación del canibalismo de los vecinos, como ha señalado Arens, es un fenómeno pandémico (1979: 145). No debe descartarse que los relatos de canibalismo fueran usados en ocasiones por los propios aborígenes para sembrar miedo entre los invasores europeos o para acusar a grupos vecinos con los que sostenían alguna enemistad, tal como Alexander von Humboldt proponía en 1806 (5: 24) y Julio Salas en 1920 (122). Los «informantes» de Colón bien pudieron haber expresado, o éste entendido, la rapacidad de los vecinos piratas en términos de antropofagia. Este uso táctico de la narrativa del canibalismo no invalida la afirmación de que la distinción entre *canibal* e *indio bueno* estuvo relacionada con la resistencia a la Conquista y que, en uno u otro caso, los españoles habrían magnificado las diferencias existentes (socioeconómicas y culturales)

dándoles una caracterización étnica acorde con la resistencia encontrada. La «Canibalor terra» normalmente coincidió con aquellas áreas en las que el encuentro colonial o (neo)colonial era conflictivo, como sucedió durante el siglo XVI en el Caribe y otras partes de América. Aún después del advenimiento de un imperio paternalista en los términos aproximados del diseño lascasiano, el caníbal seguirá apareciendo en la narrativa de la dominación que deviene problemática, es decir, donde el modelo de explotación «pacífica» fracasa.

Pero antes de entrar en la materialidad histórica de la articulación del canibalismo a los discursos jurídico-filosóficos imperiales, debemos —así sea someramente— considerar que el canibalismo, en cuanto imagen o tropo central de la construcción de América sólo puede ser entendido en relación con el del «buen salvaje»³² dada la estrecha relación que hay entre ambos tropos. Ahora bien, esa relación no necesariamente es de oposición dicotómica, sino muy a menudo de complementariedad: tanto el caníbal como el «indio bueno» fueron piezas discursivas del reloj colonial que sincronizó la historia e hizo del mundo un solo lugar.

Como ha estudiado Roger Bartra en su libro *El salvaje en el espejo*, el «hombre salvaje» en sus diversas versiones (*homo sylvaticus*, *homo agrestis*, *wild man*, *wilde Mann*, *homme sauvage*, *uomo selvaggio*) fue un tema habitual del imaginario europeo para representarse la humanidad en un estado «natural», no civilizada o nómada (antes de la vida en la ciudad), en una economía primitiva (anterior a la propiedad y al dinero), bárbara en el sentido clásico de la palabra (prelingüística o balbuceante), no sujeta a represiones sexuales (promiscua), y preestatal (sin ley ni gobierno). El discurso colonial distingue entre el salvaje *Otro*, y el que renueva la nostalgia por un mundo idílico.³³

Hayden White afirma que el «buen salvaje» se opone a la noción de «buen hombre» y no a la de «mal salvaje» (1976:

129, 130). Dado que lo humano (y la civilización) se define en oposición a la «naturaleza», la fórmula «hombre salvaje» constituye un oxímoron cuyo enorme simbolismo y rendimiento político procede en parte de la indeterminación de sus dos términos (humanidad y salvajismo). Se trata de una expresión propiamente mítica que contiene y disimula la propia contradicción interna que la constituye. De esta misma contradicción deriva su proclividad a pasar fácilmente al terreno del horror.

Por su atemporalidad, presencia recurrente y capacidad representativa de los conflictos y malestares de la cultura, ese «hombre salvaje» puede ser pensado como un tropo cultural y como un mito de concepción de lo que se vino a llamar *civilización occidental* y *Modernidad*. Por un lado, como veremos, concilia la nostalgia preestatal y precapitalista con la Modernidad colonial y el imperialismo; por otro, da lugar a una taxonomía de los espacios, tiempos y sujetos *Otros*. El Nuevo Mundo (espacio no penetrado por el *ego conquiro*) así como sus habitantes, situados fuera de la historia y en el tiempo de lo primitivo, son salvajes: buenos y malos salvajes; indios idílicos y caníbales feroces; todos —aunque de manera diversa—, alteridades del sujeto eurocéntrico. Así sean definidas como opuestas entre sí, esas alteridades coinciden y tienen un mismo sustrato epistemológico: la identificación de los nativos con *objetos naturales* respecto de los cuales se define lo civilizado, lo cristiano, lo plenamente humano.

Un sector académico importante estima que los descubrimientos comprobaron los prejuicios europeos, y que al menos inicialmente habrían tenido un muy pequeño impacto en el pensamiento europeo (John H. Elliott, 1972 y 1976). Esta opinión da por sentado que los europeos encontraron lo que buscaban y que su concepción del mundo y de sí mismos no fue grandemente conmocionada por el Nuevo Mundo; como los turistas contemporáneos habrían ido a otra parte a encontrarse consigo mismos,

reafirmando en América sus relatos de identidad (en los cuales pululaban salvajes de todo tipo). Aunque ello ciertamente ocurrió, creo que no debe desestimarse que el Nuevo Mundo generó una serie de representaciones, interrogantes y discusiones sobre la concepción del universo, el espacio geográfico y el tiempo histórico, que pese a la apariencia medieval del lenguaje utilizado son ya modernas, como moderno es el caníbal, sin importar que en él confluyan cinocéfalos y brujas. Pese a hundir sus raíces en muchas fuentes, cultas y populares, de la antigüedad clásica mediterránea, y en mitos judeocristianos del medioevo europeo,³⁴ es ciertamente a partir del «encuentro» colombino y la posterior «invención de América», que ese mito toma su forma moderna y se escinde en una economía simbólica maniquea y colonial. Entre otras cosas, lo que estaba en juego al imaginar el salvajismo americano era la idea de un mundo primitivo (ya idílico, ya siniestro) situado en un tiempo superado por la Europa cristiana. Es decir, que el mito de la humanidad salvaje es en América un relato moderno; articula la concepción misma de *Occidente* como centro geopolítico universal³⁵ mediante una supuesta comprobación empírica de su alegada superioridad ontológica respecto del *salvajismo*. Esta *asincronía* salvaje es usada teleológicamente para justificar la civilización de los *Otros*. La idea del progreso en el Renacimiento,³⁶ la concepción de los pueblos y culturas americanas como inferiores, y la correspondiente emergencia del eurocentrismo, son consecuencia de la expansión y ampliación colonial de los circuitos de comercio mundial a partir del siglo xvi. Dicho de otra manera: el colonialismo es la experiencia histórica y económica que sustenta la Modernidad occidental.

Si, como ha señalado Roger Bartra, el salvaje es «una de las claves de la cultura occidental» (1992: 190), es porque constituye un supuesto *sine qua non* de la cadena de axiomas del discurso de la Modernidad que Dussel describe:

- a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
- b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros como exigencia moral [...].
- d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario para destruir los obstáculos de la tal modernización [...].
- g) [...] se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la «modernización» de los otros (1994: 209-210).

Este escenario da lugar a dos tipos de representación no necesariamente excluyentes, que esquemáticamente podrían describirse por sus orígenes y uso: el *caníbal*, proveniente de la tradición teratológica acogida por conquistadores y juristas para sentar las bases justificativas de la Conquista; y el «buen salvaje», activado por el humanismo cristiano de la primera mitad del siglo xvi, procedente del mito de la *Edad dorada*³⁷ y del medieval, feliz y libérrimo *homo silvestris*.

No amerita una larga exposición explicar por qué la imagen del caníbal (salvajismo abyecto) secunda el discurso de la modernidad que describe Dussel; la monstruosidad física y la derivada del comportamiento fueron definidas para América en relación con un centro geopolítico y moral.³⁸ Por otra parte, el papel del salvaje idílico en ese mismo discurso requiere un comentario aclaratorio, dado que en principio se trata de la representación de una alteridad que podríamos llamar *ejemplar*.

En *De orbe novo*, la primera y tan publicada historia general de las Indias,³⁹ Pedro Mártir de Anglería —pensando probablemente en el libro primero de la *Metamorfosis* de Ovidio— relaciona las imágenes edénicas colombinas con los mitos del «buen salvaje» y la Edad dorada, comparando

a los aborígenes con las poblaciones itálicas que Eneas encontrara en el Lacio:

Creo que estos isleños de la Española son más felices [...], con tal que se les instruya en la verdadera religión, porque viven desnudos, sin pesas ni medidas y, sobre todo, sin el mortífero dinero en una verdadera edad de oro, sin jueces calumniosos y sin libros, satisfechos con los bienes de la naturaleza, y sin preocupaciones por el porvenir (121).

Durante el siglo XVI otros humanistas como Bartolomé de las Casas y Michel de Montaigne, quienes sin duda leyeron a Anglería, verán virtudes en esa serie de carencias ajenas (ciudades, ropa, ciencia, dinero, leyes, escritura, pudor, etc.), y lamentarán la supuesta pérdida de la edénica inocencia primera.⁴⁰ Esta especie de *malestar en la cultura* y apología de los aspectos deficitarios del mundo salvaje caracterizará al *buen salvaje* desde el Renacimiento hasta sus versiones contemporáneas. Con estos aspectos idílicos, la Modernidad expresaba una paradójica melancolía frente al tiempo salvaje cuya «superación» imaginaba; y en el mismo momento del «reencuentro» con el salvaje (objeto de su melancolía) procedía a su sincronización colonial; es decir, a su destrucción.

La retórica de la otredad está aquí regida por la lógica binaria del consumo⁴¹ colonial: los cuerpos *consumibles* que se prestan a ser «convertidos» económica, religiosa y culturalmente son representados de forma idílica; corresponden al *otro* (con minúsculas) que recibe al conquistador, ofreciéndole, generoso, su dócil cornucopia. Por otra parte, el salvaje que aunque deseado resiste la consumición debe ser sometido, destruido o *pacificado* (para usar el eufemismo acostumbrado entonces), es el *Otro* (con mayúsculas) indócil y liminal. Los «sujetos» producidos son *inocentes* o *nocivos*;

indios buenos o caníbales, respectivamente. Ambos son, cultural y económicamente, *objetos* del deseo colonial y parte de una economía simbólica maniquea. En efecto, mientras el mito del «buen salvaje» hace inteligible el objeto de incorporación, el *ego conquiro* imagina en el *mal salvaje* el límite para su deseo de consumo; el caníbal es el monstruo moral que no puede ser consumido en la medida que él (o ella) es *consumo puro y sin límites*. El «buen salvaje» y la *Edad dorada* son fantasías del consumo colonial: significantes de la construcción del Nuevo Mundo como *locus de la abundancia* de lo deseado (el oro, especias, metales, trabajo humano, cuerpos), y al mismo tiempo, como *locus de las carencias* que definen el salvajismo. América es un espacio para ser llenado con lo perdido, el lugar del deseo del imaginario europeo, y una suerte de espacio de abundancia de la naturaleza y de recurrentes —y convenientes— vacíos culturales. En las tantas veces publicadas «Carta a Luis de Santángel» y la similar latina «Carta a Gabriel Sánchez» (1493) de Colón, que dieron a conocer el Descubrimiento en Europa, así como en otros textos, sobresale por una parte la descripción edénica de «canpiñas ferrosísimas», la exuberancia de la vegetación, los cantos de los pájaros, miel y frutas en abundancia, árboles de especias y minas de metales preciosos. Por otro lado, los indios están desnudos⁴² no tienen armas, viven «sin engaño y tan liberales», sin ambición («darían los corazones»), y no tienen sentido del valor de cambio, ni religión (no conocían ninguna seta ni idolatría), ni propiedad (141-144).

Adviértase que esta frecuente asociación entre la lista de riquezas (*el haber*) y la lista de carencias del salvaje (*el no tener, no conocer*) —que encontramos tanto en las narrativas del «encuentro» americano como de la *Edad dorada*— corresponde a las dos condiciones imaginarias que necesita el capitalismo: *riquezas infinitas* que puedan ser convertidas en capital (acumulación primaria) y mercancías (que lo pongan en movimiento), y un *vacío* para instalar su lógica cultural. La

profusión de bienes materiales y la falta de propiedad privada hacen de América el lugar de la expansión comercial y la explotación. El «buen salvaje» en medio de la abundancia y de vacíos culturales (entre los cuales sobresalen la falta de propiedad y de Estado), es entonces uno de los tropos constitutivos de la Modernidad. Eventualmente el caníbal (*el devorar*) hará su entrada en esos relatos con la función ideológica complementaria de justificar la explotación del trabajo y el apetito europeo por la mano de obra y las riquezas americanas. La avidez sin límites del *Otro* aparecerá así como figuración mítica del «principio de realidad» que limita el apetito «legítimo» del colonizador.

Volviendo al asunto de la relación entre el salvaje idílico y el eurocentrismo, la visión de «la mejor gente del mundo y más mansa» (Colón: 82) coadyuva —además del apetito comercial y el deseo de ocupar un lugar *lleno de vacíos*— una clara *voluntad de poder* y la elaboración de un discurso de superioridad que se advierte en la «cita» de las primeras palabras que Colón pone en boca de los aborígenes: «venían y entendíamos que nos preguntaban si éramos venidos del cielo. [...] Decían:] Venid a ver los hombres que vinieron del cielo, traedles de comer y beber [...] Venit, venit a ver la gente del cielo» (33, 55, 143). «Buen salvaje» y futuro súbdito coinciden.

Ahora bien, el «buen salvaje» que ayuda a conformar la *episteme* de la Modernidad contiene elementos ambivalentes respecto a la misma y al capitalismo naciente. Anglería, por ejemplo, hace énfasis en la propiedad como origen del mal y señala de los indios que es

cosa averiguada que aquellos indígenas poseen en común la tierra, como la luz del Sol y como el agua y que desconocen las palabras «tuyo» y «mío», *semillero de todos los males* [...] Viven en plena edad de oro, y no rodean sus propiedades con fosos, muros ni setos.

Habitan en huertos abiertos, sin leyes, sin libros y sin jueces y observan lo justo por instinto natural (141).

Similar caracterización deficitaria aparece en la «Carta a Lorenzo di Pier Francesco de Medici» (1500), donde Vespucio dice que los habitantes del Nuevo Mundo

No tienen ley ni fe ninguna y viven de acuerdo con la naturaleza. No conocen la inmortalidad del alma, no tienen entre ellos bienes propios, porque todo es común: no tienen límites de reinos y de provincias: no tienen rey: no obedecen a nadie, cada uno es señor de sí mismo [...] no reina en ellos codicia (32).

En otra carta de Vespucio relativa al tercer viaje («Fragmento Ridolfi», 1502?) emerge la explicación de la «naturalidad» de estas particularidades americanas, en especial de la desnudez, en la que el florentino observa la felicidad primigenia del cuerpo (36). Los «nuevos» pueblos parecen ofrecer la visión de un (des)orden añorado y temido, propio del utopismo popular y las narrativas contra la estatización de la sociedad, comunes desde la tardía Edad Media.⁴³ Estos aborígenes, subraya, «llevan una vida más bien epicúrea que estoica» lo que les lleva a darle poco valor a los bienes (40).

La famosa carta «Mundus novus» (1503?), obviando el asunto de su autenticidad, describe a las gentes de «aquellos países» por todo aquello que no tienen, que no son, y que no conocen:

No tienen paños de lana ni de lino, ni aún de bombasí [...] Ni tampoco tienen bienes propios, pero todas las cosas son comunes. Viven juntos sin rey, sin autoridad y cada uno es señor de sí mismo [...] Además no tienen ninguna iglesia, ni tienen ninguna ley [...] No son entre ellos comerciantes, ni mercan cosa alguna (47, 48).

Si como señala Magnaghi, «Mundus novus» es una falsificación vulgar ampliamente traducida y difundida, resultaría aún más relevante, pues indicaría que el anónimo e «inculto» falsificador habría reconocido la americanidad del tema de la *Edad dorada* y sus convenciones. En otras palabras, las cartas putativas de Vespucio, que llegaron a ser más importantes que las «verdaderas», vinculan las reminiscencias humanistas cultas con un bajo registro letrado y oral en el cual los mitos de la *Edad dorada* y el «buen salvaje» del Nuevo Mundo ya estaban articulados.

El cuadro presentado por Vespucio es por momentos edénico: «ciertamente si el paraíso terrestre en alguna parte de la tierra está, estimo que no estará lejos de aquellos países» (5). El *paraíso perdido* era, en parte, un *anuncio publicitario* para interesar a la Corona en continuar pagando viajes y exploraciones, y en parte, la negación de la otredad mediante un estereotipo; adicionalmente, el edén con sus salvajes representaba simbólicamente un orden económico, sexual, social y político alternativo al del presente. Pero este salvaje deficitario del pensamiento utópico legitimaba asimismo la *presencia* colonial. Los *no tener, no ser, no saber* son relativos al *tener, ser y saber*; los «vacíos» culturales del *Otro* son las condiciones que posibilitan discursivamente la ocupación, la desmesura expansiva y la formación de varios sujetos epistemológica y política-mente privilegiados: el conquistador, el evangelizador, el observador etnográfico, etc. La supuesta *falta de escritura*, la *idolatría* o la *ignorancia* del valor de los metales, marcaban a América como página para ser escrita por Europa y como un lugar vacante para el ensanchamiento colonial. Incluso el «buen salvaje» del «benigno» humanismo cristiano sigue esta lógica. La «niñez» de los aborígenes que alega, entre otros, el jurista Bartolomé de Carranza, servía para erigir al Rey de España en «tutor de los Indios» (39). La falta de capacidad plena señalaba otro espacio vacío (el del padre) que sería llenado por el Imperio, la Iglesia y, más tarde, por la nación.

Desde la expansión imperial del siglo XVI y las subsecuentes olas de colonialismo, hasta las estrategias actuales de dominio del mercado o las visiones de lo exótico, el ego capitalista renueva la idea de un alter-espacio en el cual la *diferencia* (ausencia de sí en el *Otro*) es acicate del deseo de llenar el mundo, de expandirse hasta que el universo y ese ego sean una sola cosa. Aún hoy, cuando el capitalismo global se imagina sin afueras, mantiene el mito de lo *natural*, lo no contaminado, la vida salvaje y el paraíso perdido; es decir, su deseo imperial por espacios no ocupados o incorporados.

En toda concepción de identidad hay un residuo imbatible de su *opuesto constitutivo*, de aquello en contra y en relación con lo cual dicha identidad se ha definido. La identidad es una separación del *Otro* y al mismo tiempo su incorporación. La formación del *ego conquiro* es melancólica: tiene al mundo por horizonte sin límites para su apetito insaciable. Una parte de ese ego se entrega a la negación de lo perdido y mantiene una narrativa libidinal en dirección al aborígen-objeto con el cual se identifica y que trata de incorporar. La alteridad en su versión idílica (el buen y libre salvaje que se desea) parece ser un encuentro con la *Edad dorada*, la vida epicúrea, el Paraíso terrenal, el mundo sin Estado, la libertad sexual. Las gentes, las islas y tierras descritas hacen parte de un orden «natural» que empieza a ser construido como el objeto perdido y no renunciado de la melancolía cultural europea.⁴⁴ Pero en ese orden también se perciben diferencias irreducibles y resistencias al consumo colonial que generan un efecto de extrañamiento y amenaza. El salvaje idílico de los primeros encuentros es acompañado de frecuentes apariciones de los comedores de carne humana. Los dos ejercicios epistemológicos se complementan: por una parte se produce un «buen salvaje» familiar e idealizado (lo deseado), y por otra, se da un estatuto amenazador a la diferencia indócil.

Como los sucedáneos fallidos del cuerpo femenino —que busca el sujeto escindido del *orden simbólico* (Lacan, 1977a)—

las narrativas de la *Edad dorada* y el «buen salvaje» sirven para que el deseo del *ego conquiro* «encuentre» fugazmente substitutos (siempre insuficientes) de su imaginario objeto narcisista y para que imagine un (re)encuentro con el anhelado paraíso. Pero, no puede desearse impunemente la alteridad sin sentir el recíproco pavor de ser objeto del deseo del *Otro*. Mediante un proceso de proyección del deseo, toda resistencia del «objeto» será traducida en ese miedo primario a que la identidad sea incorporada y devorada.⁴⁵ El *Otro* idílico da paso a la deformidad, a la monstruosidad, a lo amenazante. No debe extrañarnos entonces que desde el momento del «encuentro» colombino las visiones del paraíso y de un salvaje idílico hayan sido por lo menos tan numerosas como las noticias de canibalismo.

El equilibrio renacentista de Anglería no impidió que —en lo que respecta al salvaje americano— lo mismo describiera las pacíficas escenas de la *Edad dorada* o hiciera compendio de las virtudes «protocristianas» aborígenes, que relatara con detallismo macabro festines caníbales.⁴⁶ Como Colón, Anglería distribuye las cargas semánticas del significante *salvaje*, entre indios pacíficos y hospitalarios y esos otros «obscenos caníbales» que «asaltan perpetuamente» y que engordan niños cautivos como pollos para comer (Anglería: 115). La distribución simbólica del salvajismo es complementaria; funcionalmente, buenos y malos salvajes son análogos. En las narrativas de la *Edad dorada*, las fantasías y el miedo a la festiva promiscuidad sexual y al canibalismo están siempre presentes; son la consecuencia de la definición de esta Edad como un estado anterior al derecho y a las limitaciones del deseo y la libertad. Kilgour recuerda que en el relato clásico de la *Edad dorada* tanto sus habitantes los cíclopes, como su regente, Saturno, son antropófagos, e identifica a ésta con la etapa caníbal del desarrollo infantil, en la cual se tiene la experiencia de una comunión feliz con el mundo (1998: 244). El otro lado de ese motivo jubiloso es el terror

moderno de una regresión a esa etapa «superada» de apetitos ilimitados. El caníbal habita la *Edad dorada* como dispositivo cultural de la Modernidad (o al menos de su dimensión racionalista hegemónica) para disuadir cualquier tentación de entrega a la otredad. El miedo a ser comido sostiene el designio imperial del *ego conquiro* y su compromiso moderno con el presente de la civilización. La melancolía por el salvaje perdido se detiene a las puertas de la utopía que custodia el temido caníbal. Así, Vespucio —quien como vimos renueva el mito de la *Edad dorada*— advierte que los aborígenes «son gente belicosa. Y entre ellos muy crueles [...] y a los enemigos los despedazan y se los comen [...] y esto es cierto porque encontramos en sus casas carne humana, puesta al humo» (32, 33). El *Otro* deseado se convierte en el límite del deseo; los salvajes «epicúreos» devienen caníbales. El grabado *Amerikaner*^{A7} publicado en la edición en alemán «Mundus novus», ya mencionado, ilustra justamente la mezcla sucesiva de deseo y repulsión que el texto ofrece [il. 2].

Nótese que a la observación de Vespucio sobre la lascivia de las mujeres indígenas sigue la comentada lista de carencias virtuosas (ropa, propiedad, gobierno) y, acto seguido, el tema del incesto: «Toman tantas mujeres cuantas quieren, y el hijo se mezcla con la madre, y el hermano con la hermana, y el primo con la prima y el viandante con cualquiera que se encuentra» (47); un poco más adelante, se hallan las menciones a su vida epicúrea; y a continuación, el horror caníbal:

Los pueblos pelean entre sí sin arte y sin orden [...] unos a los otros los vencedores se comen a los vencidos y de la carne, la humana es entre ellos alimento común. Esta es cosa verdaderamente cierta; pues se ha visto al padre comerse a los hijos y a la mujer; y yo he conocido a un hombre [...] del que se decía había comido más de 300 cuerpos humanos. Y aún estuve 27 días en una

cierta ciudad, donde vi en las casas la carne humana salada y colgada de las vigas (48).

Incesto y canibalismo —como ciertamente también la tan nombrada sodomía o pecado *contra natura*— son formas de consumo sin límites y de endoconsumo (ejercicio de la oralidad al «interior») que definen al *Otro* como *anterior a los límites culturales del apetito*. Incesto y canibalismo son —como en la fábula psicológico-etnográfica de los hermanos salvajes celosos y parricidas de *Tótem y Tabú* (Freud [2]: 1838-1840)— *tropos culturales* que sirven para imaginar el caos «anterior» al orden social y colonial, y sobre el cual éste impone el acto simbólico inaugural de la «civilización».

En resumen, el Descubrimiento no simplemente actualiza sino que contribuye a generar los constructos modernos de la *Edad dorada* y el salvajismo; en ellos coincide la fascinación por el salvaje mitológico y el rechazo por el salvaje *Otro*, enemigo de la civilización, de la religión y de la Corona: el mal salvaje caníbal que amenaza reciprocamente con su apetito voraz el deseo colonial. El balance simbólico favorece el colonialismo y al mito de la Modernidad. El término ambivalencia (como lo usaba Freud)⁴⁸ puede describir bien esa unidad conflictiva entre lo idílico y lo abyecto, la belleza sensual y la monstruosidad, la nostalgia de la libertad y el miedo al desorden aterrador, el salvaje que le sugiere a Europa el paraíso perdido de su «melancolía» cultural y el mal salvaje que pone ante sus ojos las fauces abiertas del infierno. Las narrativas edénicas de América, aún en el caso de hallar la virtud en el «estado natural», conllevan el *zelos* de su modificación; son narrativas coloniales y, acaso por ello, ambivalentes.⁴⁹ Nótese que el caníbal no es exterior al «buen salvaje» o al undívago Edén americano, sino que aparece como su diferencia intrínseca. En ocasiones el propio salvaje afable y elocuente anuncia al caníbal; la palabra es prolepsis del mordisco; el otro deseado anticipa

el apetito del *Otro*. En uno de los más interesantes «discursos de salvajes» del siglo xvi, el cacique Comogro —de manera similar a Mileno, el bárbaro germano de Guevara— recrimina a los cristianos su ambición («tanta *hambre* tenéis de oro, que por su culpa perturbáis a tantas gentes tranquilas») y les indica «una región rebosante de oro, en la cual —dice— podréis saciar vuestra sed»; aunque para ello, tendrán que luchar con un cacique bravo y atravesar «las montañas intermedias [que] están ocupadas por los caribes, raza feroz de hombres, devoradora de carne humana, sin leyes, sin gobierno, y errante» (Anglería: 234, 235). En el tercer viaje, Colón obtiene de los indios buenas noticias conjuntas del oro y de los caníbales: «Procuré saber dónde cogían aquel oro y todos me aseñalaban una tierra frontera d'ellos al Poniente, [...] pero todos dezían que no fuese allá porque allí comían los hombres, y entendí entonces que dezían que eran hombres caníbales» (213). Entre el deseo colonial y su objeto aurífero hay un monstruo deseante: el caníbal nómada.

El «buen salvaje» ocupará una considerable parte de la representación de los aborígenes y de las políticas para el Nuevo Mundo; asimismo, tendrá resonancias en los proyectos utópicos del siglo xvi y xvii⁵⁰ fundados en el pensamiento político humanista cristiano que vio en éste un *Otro ejemplar* y creyó poder refundar la cristiandad en América aprovechando las virtudes y bondad naturales de sus habitantes. Reaparecerá como un *buen salvaje* ilustrado contra la Ilustración en la obra de Rousseau; y como se analizará en el tercer capítulo, en el momento de emergencia de los nacionalismos latinoamericanos y de la consolidación del pacto neocolonial, el *buen salvaje* estará estrechamente unido al patrimonio simbólico de la *narración de la nación*. También entonces, el caníbal rondará la conciencia moderna y será la otra cara de las idílicas visiones de la *nación salvaje*.

3. Canibalismo y geografía encomendera

El problema filosófico de la reactivación americana del mito del «buen salvaje» desnudo, feliz, sin las cadenas de la ambición ni los males de la civilización es que, en principio, su conquista no puede justificarse. El asunto puede ser planteado de la siguiente manera: el estado natural ha sido degradado por la civilización y por ello se ha perdido la Edad dorada; esa inocencia es ahora reencontrada en la América edénica; por consiguiente: ¿cuál es el papel del conquistador si no el de irrumpir, perturbar y dominar el Edén? ¿Cómo puede constituirse el *ego conquiro* en el escenario imaginario de la perturbación del paraíso? ¿Con qué títulos podía alterárselo? El canibalismo ofrece la mayoría de las veces la respuesta: es el festín caníbal y no el Edén lo que aparece interrumpido por el europeo que arriba a las costas americanas, o por las naves que se asoman en el trasfondo del grabado *Amerikaner* anunciando el comienzo de la «civilización» [il. 2]. *Edén y Canibalia* se complementan. Recordemos la respuesta que Colón le da al «buen salvaje» que, según Anglería, cuestiona la justicia de la «irrupción» europea en el paraíso. Cuenta Anglería que después de oír misa en la playa, el Almirante recibió a un indio viejo, quien —prefigurando al salvaje germano del *Relox de príncipes* de Guevara— le recriminó el sembrar miedo en esas provincias entre gentes pacíficas, y le advirtió que después de la muerte estaba a cada uno reservada una recompensa por las obras presentes. Colón respondió que él había sido enviado por los reyes «para pacificar todas aquellas regiones del mundo, hasta entonces ignoradas, y someter por la fuerza a los canibales y demás indígenas criminales, infligiéndoles los merecidos castigos; y para que, en cambio, brindase protección y honrase a los inocentes» (141). La respuesta colombina será repetida una y otra vez frente a las quejas de los dominicos y para aquietar la mala conciencia del colonialismo español:

el imperio viene a imponer la paz y a proteger al inocente de la voracidad de los caníbales. La razón jurídica de la empresa colombina hace pertinente traer a colación los estrechos vínculos entre la imputación de canibalismo y la justificación de la Conquista de América que se encuentra en los historiadores y cronistas de Indias, así como en un vasto *corpus* jurídico.

Aunque en las «Instrucciones de los reyes a Colón del 29 de mayo de 1493» la Corona declaró a los indios súbditos suyos y prohibió su esclavitud y maltrato (*Col.doc* 1: 412-417), puede decirse que desde muy temprano vaciló respecto del asunto de la esclavitud de los caníbales. Como se mencionó, a la vuelta de su segundo viaje Colón le informaba a los reyes en el «Memorial a A. Torres» (1494), entre otras cosas, que había capturado algunos indios que trajo como esclavos: «se enbía de presente con estos navíos así de los caníbales, ombres e mujeres e niños e niñas» (153). En el mismo documento consideraba la posibilidad de capturar caníbales y enviarlos a Castilla para quitarles «aquella inhumana costumbre que tienen de comer ombres», y para el «provecho de las almas de dichos caníbales». Sugería que se autorizara que a los comerciantes que trajeran «ganado e bestias de trabajo para el sostenimiento de la gente que aquí ha de estar» se les pudiera «pagar en esclavos d'estos caníbales, gente tan fiera e dispuesta e bien proporcionada e de muy buen entendimiento, los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos que *serán mejores que otros ningunos esclavos*» (153, 154). El Almirante proponía pagar ganado con caníbales. Como se lee en una carta de los reyes católicos al obispo de Badajoz Juan de Fonseca (12 de abril de 1495), la Corona, enterada del «obsequio» colombino, estima pertinente su venta: «Y çerca delo que nos escribisteis delos yndios que vyenen en las caravelas, paresçenos que se podrian vender alla mijor enesa andalusia» (*Col.doc* 2: 783). Luego, el 16, en una cédula al Obispo, la Corona manifiesta dudas al respecto: «porque Nos

querriamos informarnos de letrados theologos e canonistas sy con buena conciencia se pueden vender estos por esclavos o no» para lo cual, dice, deben esperar las cartas del Almirante explicando las razones de su captura (789, 790). Recibidas estas noticias, la Cédula Real (C. R.) del 2 de junio de ese año destina a los indígenas al aprendizaje del castellano para que sirvan como lenguas (810).

Para el 30 de octubre de 1503 la reina autoriza la guerra contra los caribes en una carta que renueva la división maniquea entre indios buenos e indios malos. Los primeros moran las «yslas [en las que los españoles] fueron bien reęebidos e acogidos»; a éstos no debe hacerseles ningún daño ni ser cautivados o traídos a España (como estaba aconteciendo), sino que deben ser evangelizados. Los otros viven «en las yslas de sant bernaldo e isla fuerte y en los puestos de cartajena y en las yslas de baru» y son «una gente que se disen canibales, [que] nunca los quisieron oyr ni acoger, antes se defendieron dellos con sus armas e les resistieron». Como estos caníbales «endurecidos en su mal proposito [e] ydolatrando e comiendo» se oponían a ser reducidos a «nuestra santa fee catolica», la reina considera que «conviene al servicio de dios y nuestro, e a la paz e sosiego de las gentes que biven en las yslas e Tierra Firme» que puedan ser hechos esclavos y vendidos:

doy lięencia e facultad a todas e cualesquier personas que con mi mandado fueren, asy a las Islas e tierra-firme del dicho mar oceano [...] para que sy todavía los dichos canibales resistyeren, e non quisieren reęebir é acoger en sus tierras á los capitanes é gentes que por mi mandado fueren a faser dichos viages, e oyrlos para ser dotrinados en las cosas de nuestra santa fee catolica, e estar en mi servicio e so mi obedięencia, los puedan captivar e captiven [...] e para que los puedan vender é aprovecharse dellos (*Col. doc.* 3: 1579-1581).⁵¹

Podría observarse que este documento simplemente le asigna consecuencias jurídicas al canibalismo; sin embargo, el campo semántico del significante «caníbales» es más amplio que el del consumo de carne humana; de hecho, los *considerandos* de la autorización de la reina apuntan principalmente a la resistencia de ciertos indios a los españoles y a la evangelización, y al ya referido argumento de Colón en el sentido de la necesidad de protección de los indios buenos que se arroga la Corona: para «la paz e sosiego de las gentes que viven en las yslas». Adicionalmente, se expresa el supuesto colombino según el cual mediante dicha esclavitud los caníbales «podran ser mas ligeramente convertidos e atraydos a nuestra santa fee catolica» (1581). Además de formalizar ciertas prácticas ya en uso, como las cacerías de esclavos, la carta definía los términos de la que sería la discusión imperial sobre la justificación de la presencia española en el «Edén». Por supuesto, el problema práctico de una autorización como la de 1503 era definir quiénes eran caníbales, y por lo tanto podían ser hechos esclavos, y quiénes no. Durante la primera regencia de Fernando en Castilla, y respondiendo a una consulta del gobernador de La Española, Nicolás de Ovando, la Corona «aclaró» tautológicamente por C. R. del 15 de noviembre de 1505:

Por vuestra carta escreuis que alla es menester saber quales yndios son los que se pueden cabtivar para que se puedan traer a esa ysla por esclavos para se servir dellos. *Los que se pueden cabtivar sy no quisyeren obedesęer son los que se disen canyuales que son los de las yslas de san bernaldo e ysla fuerte e en los puertos de cartajena* (*Doc. In.* 5: 110-113).⁵²

El asunto del canibalismo es cada vez menos una cuestión de consumo de carne humana por parte de los caribes y cada vez más una de consumo de las fuerzas de trabajo por

parte de los encomenderos de las Antillas mayores, que se habían repartido las tierras y los indios, y que para 1504 empezaban a ver una alarmante merma en la población nativa.

El 3 de junio de 1511 la reina Juana⁵³ autoriza a los vecinos de la Española y demás islas para que puedan hacer la guerra a los caribes y hacerlos esclavos (*Doc. In.* 5: 258-262). La Real provisión⁵⁴ no parece introducir ninguna novedad; recuerda y renueva la prohibición de capturar y hacer esclavos a los indios convertidos al cristianismo, y vuelve a hablar de lo mal «acojidos e recebidos» que fueran «algunos capitanes et Religiosos» en las «yslas de san bernardo y en los puertos de cartagena e ysla de los barbudos e la dominica e martinino e santa lucia e san bicente e la ascension e tavaco e mayo e de bara donde estan ciertos yndios que se llaman carives». El significativo y paulatino aumento de la extensión geográfica de la zona «de guerra», obedecía en algunos casos a la resistencia aborigen y, en otros, a la simple necesidad de los encomenderos de más mano de obra. Respecto a lo primero, la provisión que se comenta, a diferencia de la carta de 1503, menciona detalles del conflicto y del peligro que representaban los caribes para las islas de San Juan y La Española: en la «dicha Resystencia ha muerto muchos cristianos y en esta dureza han perseverado los dichos caribes de las dichas yslas e de otras muchas que con ellos se han juntado haziendo guerra». En consecuencia, autoriza expediciones armadas de vecinos para hacerles la guerra, así como para capturarlos y venderlos como esclavos, con tal que no los lleven ni los vendan «fuera de las yndias». Éstas eran cartas blancas para las expediciones esclavistas y para el reemplazo —con indios de otras partes del Caribe— de la diezmada mano de obra indígena que se precisaba para la minería, la pesca de perlas y otras labores. Después de sólo veinte años del Descubrimiento la población de La Española «que había sido una isla densamente poblada, desapareció por la guerra, las enfermedades y los malos tratos» (Elliott, 1990a: 138). Como de

manera sobria ha dicho Arens, «mientras que puede haber algunas legítimas dudas sobre quién se comía a quién, no puede haber ninguna respecto de la cuestión de quién exterminó a quién» (1979: 31). La crisis de la falta de reproducción del trabajo ponía en peligro el establecimiento colonial.

En un intento desesperado por mantener el suministro de mano de obra, los colonos invadieron en masa las Bahamas y deportaron a su población lucaya a La Española. Pero cuantos más grupos llegaban de España en busca de una fortuna rápida, la incorporación de la mano de obra forzada de las islas vecinas no servía más que como paliativo (Elliott, 1990a: 139).

El sistema de explotación encomendera consumía hasta el agotamiento la mano de obra y pretendía seguir haciéndolo proveyéndose de más indios mediante la expansión de la frontera del dominio. Paradójicamente calificaba de caníbal al indio-objeto de este apetito; es decir, con una imagen paranoica de su propia voracidad. Ese tropo, claro, funcionó inversamente en las protestas de algunos dominicos —como Las Casas— que describieron a los conquistadores mediante la metáfora de la sed de sangre, como lobos hambrientos entre ovejas (II §3); es decir, con tropos análogos a los que usara Marx para el exceso en el apetito por el trabajo: el lobo mediante una consumición total extenua las fuerzas de trabajo; el vampiro por el contrario, con una consumición parcial, asegura su reproducción (1976 [1]: 342, 353, 367). La encomienda del Caribe había hecho lo primero. Los tropos de los frailes eran descriptivamente certeros.

La C. R. de febrero 22 de 1512 legaliza en La Española y San Juan la esclavitud y la propiedad (con derechos de sucesión) sobre los indios caribes capturados en la guerra, definiéndolos de nuevo por su sistemático rechazo de la

evangelización y por su inhóspito y agresivo recibimiento de los españoles (*DIAO*, 32: 319-322).⁵⁵ El sentido expreso de estas repetidas disposiciones era la hostilidad que, especialmente en Tierra Firme, encontraban los españoles⁵⁶ y a la que el ordenamiento asignaba la consecuencia jurídica de la esclavitud. Debe notarse que entre 1503 y 1518 la ley reduce la importancia fáctica de la antropofagia a una mera fórmula; lo que viene a definir a los que se «dizen canibales» es, insistimos, su belicosidad y resistencia a ser incorporados en el sistema de producción de los dominios españoles en el Caribe. La suya es la primera guerra contra el colonialismo moderno.⁵⁷ Siglos después, los esclavos insurrectos de Haití serán llamados también caníbales y caribes negros (III §4 y VI §1).

Uno de los problemas del *Otro* cosificado, convertido en monstruo, deshumanizado mediante trabajos forzados, es que *ab initio* está instalado en la conciencia del propio ego imperial. De allí las dudas tempranas, los diálogos reales o imaginarios con salvajes quejosos, las consultas a teólogos y juntas de juristas, los vaivenes legales, y el constante desasosiego frente al salvaje, que es, en última instancia, frente a sí. A las dudas siguen reparos y protestas. Fray Antonio de Montesinos (1470-1530) en el sermón previo a la Navidad de 1511 decía a los encomenderos de Santo Domingo:

todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y la tiranía que usáis con estas *inocentes* gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis *consumido*? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin darles de

comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les daís incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? [...] Estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? (Las Casas, 1986 [3]: 13, 14).

Los encomenderos se reúnen en la casa de Diego Colón y protestan airados. Como la Orden apoya a Montesinos y éste porfía en su tesis, entonces, escriben a Castilla. La Corona contesta desautorizando la prédica escandalosa de Montesinos «sin nendgund buen fundamento de Theología nin cánones nin leyes thernia sygund discen todos los letrados» (C. R., marzo 20 de 1512; *DIAO*, 32: 372-379). Puede observarse en el documento de Fernando cierta vacilación impropia del príncipe renacentista que Maquiavelo había elogiado; demasiadas explicaciones y alegatos jurídicos y exagerada insistencia en las provisiones que desde la época de la reina Isabel, la Corona había hecho a favor del bienestar de los indios. Fernando titubea respecto a su intención inicial de disciplinar a los dominicos bien trayéndolos a España a explicar su proceder o castigándolos mediante su provincial; al final se inclina a la «clemencia» frente a los frailes habiendo sido informado que «su yerro non abia sido [sino causa] de sobrada caridad» (377). El texto concluye pidiéndole a Diego Colón que instruya a los padres para que no mencionen más el asunto: «no fablarán en esta materia nin en otras semexantes en púlpito nin fuera dél» (378). Pero cualquier inocencia estaba, a partir de ese momento, perdida. Montesinos es enviado por la Orden a España a hablar con el rey; su reporte de iniquidades logra inquietar al monarca. Invocando la memoria de la reina Isabel y recordando su preocupación continua por el bienestar y evangelización de los indios, Fernando expide esa mezcla de código laboral y orden de indoctrinación religiosa

que son las Leyes de Burgos⁵⁸ (1512, 1513), un cuerpo jurídico inane para territorios ya «pacificados» que condena los abusos pero que no cuestiona el derecho de conquista. Mientras tanto, continuaba el declive de la población, aumentaba la necesidad del trabajo de los indios, y las consecuentes expediciones para capturarlos hacían del Caribe y las costas de «Tierra Firme» zonas de conquista. El tráfico de esclavos le dio un nuevo impulso a las exploraciones y —cómo no— a los encuentros con caníbales.

Se intentó una salida intermedia entre la exigencia imperial de la conquista y el creciente conflicto de conciencia y buenas intenciones invocadas. Un cuerpo de teólogos reunidos en Valladolid bajo la dirección del jurista y consejero real Juan López de Palacios Rubios (1459-1525) redacta en 1513 el famoso *Requerimiento*, un documento diseñado para la guerra con los caribes, que debía ser leído en castellano antes de entrar en combate. Basado en la teoría del Ostiense Enrico di Susa (s. XIII) sobre la autoridad temporal del papa como *Dominus Orbis*,⁵⁹ el *Requerimiento* «intimaba» a los indios sobre la autoridad de Dios, la delegación de dicha autoridad en el Papa, la donación pontificia de América a los reyes, el deber de sometimiento de los indios y la consiguiente amenaza de ser hechos esclavos si se oponían.⁶⁰

Las Leyes de Burgos y el *Requerimiento* sostenían la división entre indios buenos y malos, y dos modelos coloniales: el *paternalista* y el *bélico*, respectivamente. Pero más importante aún, esos documentos presuponían cierta fragilidad de la relojería moral y jurídica de la Conquista; indicaban las dudas morales que para entonces tenía la Corona. El sermón de La Española había iniciado un debate que ninguna otra potencia imperialista se planteó con la incertidumbre con que lo hizo España durante el siglo XVI. Fernando había mandado silencio en vano; el tema de la esclavitud de indígenas, las crueldades de los españoles y el propio

derecho de conquista serían objetos de discusión enconada por parte de la *intelligentsia* imperial. Se empieza a pensar en modelos alternativos de gobierno,⁶¹ y finalmente se llega a un debate histórico en el cual el canibalismo, como veremos, será el argumento principal de la apología histórica, jurídica y filosófica de la Conquista.

El problema del *quién es canibal*—que había «aclarado» el rey Fernando con su tautología real en 1505 (caníbales son los que se dicen caníbales y viven en tales y cuales islas)—cobra mayor fuerza a partir de 1518. El 9 de diciembre de ese año, para dirimir el problema de legitimidad de la esclavitud indiscriminada denunciada por los dominicos, Carlos I (Carlos V a partir de 1520)⁶² le encarga al juez de residencia de La Española, Rodrigo de Figueroa, la tarea de definir qué indios pueden ser llamados *caribes* y cuáles no (*DIAO*, 23: 332-353). Para ello Figueroa «preparó un cuestionario de once preguntas» que se le hicieron a diversos testigos como navegantes, marineros y oficiales conocedores del área sobre en qué islas había caníbales y en cuáles los indios no lo eran (Castañeda: 86). Los testigos deponen no siempre de manera coincidente, pero Figueroa recoge suficiente información para producir una sentencia (c. 1520)⁶³ (*Doc. In.* 1: 379-385) —que Humboldt llamó «uno de los monumentos más curiosos de la barbarie de los primeros conquistadores» (5: 25, 26). En ella se declara, de manera que conviene a la *geografía encomendera*, lo siguiente:

Fallo que debo declarar y declaro: que todas las islas que no están pobladas de cristianos, escepto Trinidad, é de los Lucayos, é Barbados, é Gigantes é la de Margarita, las debo declarar é declaro ser de caribes é gentes bárbaras, enemigos de cristianos [...] é tales que comen carne humana, é no han querido ni quieren recibir á su conversación a los cristianos, ni a los predicadores de nuestra Santa Fé Católica (*Doc. In.* 1: 380).

Figueroa había tomado en consideración, además de los testimonios, otra probanza similar de 1519 adelantada por el licenciado Alonso de Zuazo ante la solicitud de licencia de algunos vecinos para «rescatar prisioneros» en manos de los *quatimos* que eran vendidos a los caribes, y para obtener esclavos necesarios para trabajar en las minas e ingenios en donde éstos escaseaban a causa de la mortandad ocasionada por una peste de viruela. Ante la oposición de algunos predicadores jerónimos, Rodrigo de Bastidas les recuerda a los frailes «cuáles son las fuentes de riqueza de las rentas reales: el quinto del oro, almojarifazgos y salinas» y el peligro que para las mismas significaba la merma en la mano de obra indígena (Castañeda: 82-84). El «memorando» de Bastidas pone las cosas en su lugar; la pregunta de Carlos V sobra, porque en *última instancia* no se trata de quién es o no es caribe o antropófago, sino del problema de mantener la explotación del trabajo indígena ante la crisis de su reproducción.

Ese mismo año —en la línea de pensamiento del sermón de Montesinos— los dominicos envían una carta a Carlos V (4 de diciembre de 1519), denunciando airadamente la *barbarie* de los conquistadores y la injusticia de la esclavitud (DIAO 35: 199-240). Estas protestas son periódicas e insistentes durante la primera mitad del siglo XVI. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, publicada en 1952, es acaso la más conocida de ellas (II §3). Los intereses económicos de los encomenderos y explotadores de minas y las preocupaciones del humanismo cristiano dominico se (des)encuentran. España encara entonces un debate interno sobre su existencia como imperio y su soberanía sobre el Nuevo Mundo. En dicha disputa, el «partido de los lobos crudelísimos», como diría Las Casas, invocará insistentemente el canibalismo indígena.

Aquejada por incesantes dudas, preguntas jurídicas, filosóficas y teológicas, la Corona acepta el alegato de la bondad natural de los indios, trata de contener los abusos de

los conquistadores⁶⁴ y suspende varias veces las expediciones bélicas. Por C. R. del 2 de agosto de 1530 (*Doc. In.* 10: 38-43) Carlos V revoca las repetidas autorizaciones de la Corona que «por justas causas» permitían «que algunos de los dichos Indios por no querer admitir [...] la predicación de nuestra Sancta fe Catholica [...] se les hiziesse la guerra, y los presos fuessen esclavos» (39). Atendiendo las acusaciones de las «muchas muertes, robos y daños» causados y de la captura y esclavitud de indios «que estauan en paz que no avian hecho ni hazen guerra a nuestros subditos», el emperador revoca y suspende todas las licencias anteriores y prohíbe la captura y esclavitud de los indios en guerras «*aunque sean justas* y los dichos Indios y naturales hayan dado y den causa a ello» (40, 41). Pero ese discurso humanitario —incluso cuando alcanza su consagración legal— está acompañado de la terca realidad material de la Conquista que Rodrigo de Bastidas le recordaba a los jerónimos en 1519, y que *ponía los puntos sobre las íes* de las utopías, de la misión evangélica y de los *derechos humanos*. Por consiguiente, a pesar de la suspensión de las guerras y revocación de las autorizaciones de captura y esclavitud ordenadas por Carlos V, en 1530 se sigue hablando de la amenaza caribe, se construyen fortalezas⁶⁵ para defenderse de «la gente más feroz de toda la Tierra Firme» (Friede 1, 1955: 73), y son frecuentes los pedidos de autorización para reanudar las guerras so pretexto del canibalismo indígena;⁶⁶ el cual es —repetimos— una constante referencia en los documentos oficiales.⁶⁷ Asimismo, las capitulaciones con los conquistadores no cesan de autorizar la captura y esclavitud de caníbales mediante *cláusula de uso*.⁶⁸

Durante todo el siglo XVI continúa el virtual estado de guerra permanente contra los caribes que había declarado la reina Isabel en 1503, como puede verse en las cédulas reales del mismo Carlos V, quien a pedido de los colonos de San Juan, renueva en 1533 la autorización de hacerle la guerra

a los caribes que supuestamente asolaban la isla (Konetzke 1: 145) o la C. R. de Felipe II, de 1569, emitida en el mismo sentido respecto a los habitantes de la isla de Barlovento (Castañeda: 121). Felipe II autoriza y ordena varias expediciones militares contra los caribes, entendiendo por tales cualesquiera indios rebeldes. Esta equivalencia es habitual; una orden a la audiencia de Quito en 1580, por ejemplo, ordena proveer los recursos necesarios para combatir a los «caribes» de la provincia de Popayán (Konetzke 1: 527).

Estas fronteras conflictivas del dominio imperial persisten durante todo el siglo XVI y el XVII: el 29 de agosto de 1608 a pedido del capitán Tomé Cano, Felipe III autoriza una operación para castigar a los caribes de las Islas Dominica, Guadalupe, Matalino, San Vicente, el Tovaco, Santa Lucía, Las Nieves, San Cristóbal y otras vecinas que habían saqueado «Puerto Rico y el pueblo de Guadianilla, llevándose gente cautiva [...], haciendo sacrificios humanos y matando a otros para comerlos en sus borracheras» (Castañeda: 121, 127-130). La C. R. al gobernador de Cumaná del 30 de julio de 1676 todavía hace referencia a las «continuas guerras que les hacen los caribes» (Konetzke 2: 640), y aún a mediados del siglo XVIII Fernando VI proveía que sólo los indios caribes podían ser esclavizados (C. R. febrero 7 de 1756) (Konetzke 3: 278-279).

Todos estos documentos jurídicos seguían respondiendo a la pregunta de Carlos V a Figueroa: ¿Quiénes son los caníbales? La respuesta –desde la declaración de Colón al buen indio viejo– se acomodó a la belicosidad aborígen y a la necesidad de mano de obra. Como certeramente diría Las Casas: «uno de los achaques que los españoles tomaban para saltar y captivar las gentes de por allí era si comían carne humana» (1967, 2: 552). Así hasta en el Río de la Plata o el Perú –y sin reparar en inconsistencias geográficas o culturales– la voz *canibal-caribe* se usó en oposición a *indios buenos*, para referirse a aquellos que los españoles consideraban

habían demostrado capacidad de resistencia. En 1609, por ejemplo, fray Reginaldo de Lizarraga, obispo del Río de la Plata, reportaba *caribes* en su diócesis y se dolía de las dificultades evangélicas que ello implicaba: «es poco poblada la tierra y la gente desnuda y como sea desnuda es carive que come carne humana» (Ziebell: 56). Pedro Cieza de León comparaba los indios del Perú «tan domésticos», con los caníbales de Popayán (Colombia) que «comen carne humana» y que «han salido tan indómitos y porfiados», pese a que los españoles «los aprietan, [y] queman las casas en que moran» (108, 109).

La imputación del canibalismo a los aborígenes debe ser leída bajo el entendido de que hizo parte de la construcción de un *Otro* sujeto de dominación y que, funcionalmente, fue una coartada jurídica para la expansión imperial, la sujeción de los pueblos indígenas y su virtual aniquilación (Salas, 1920; Arens, 1979; Todorov, 1984; Hulme, 1986). No sólo contra los caribes, o supuestos caribes, sino también en el caso de México, el canibalismo es la razón perentoria que *a posteriori* justifica el imperialismo. Gonzalo Fernández de Oviedo, por ejemplo, defiende a Hernán Cortés constantemente invocando los sacrificios humanos y la antropofagia mexica o azteca.⁶⁹ Incluso disculpa el uso de grasa humana para embrear embarcaciones durante el cerco de Tenochtitlán diciendo que si «era público manjar a los indios comerse los unos a otros, posible era aprovecharse del unto para una obra tan necesaria como eran los bergantines» (Oviedo y Valdés, 3: 152). En los escritos de Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo, los presuntos preparativos del festín canibal «con sal y ají y tomates», son alegados para exculpar a Cortés por la matanza de Cholula (Beckjord: 147-160), y se recurre continuamente al alegato del canibalismo mexica para hacer énfasis en la labor civilizadora y justificar la guerra. Gómara, por poner otro ejemplo, concluye la descripción de los ritos mexicanos

con un panegírico a la labor civilizadora (evangélica) de los conquistadores: «¡Qué fama, qué loa será de Cortés! Él quitó los ídolos, él predicó, el vedó los sacrificios, y tragazón de hombres! [...] Agora [...] no hay tal sacrificio ni comida de hombres [...] por todo lo cual deben mucho a los españoles que los conquistaron» (1997: 325). El caníbal es para el conquistador el *abracadabra* textual de la barbarie *ajena* y la excusa de la propia violencia.⁷⁰ La antropofagia –independientemente de su ocurrencia– sirvió para justificar jurídica y éticamente la Conquista como una especie de espada justiciera de Dios para castigar a «tan crueles comedores de carne humana», culpables según afirma Cieza de León de crímenes como abrir mujeres preñadas y devorar el feto:

Por los cuales pecados y otros que estos indios cometen ha permitido la divina Providencia que [...], solamente diez o quince cristianos que se hallan juntos acometen a mil, a diez mil dellos, y los vencen y sujetan; lo cual también creo no venir por nuestros merecimientos [...] sino por querer Dios castigarlos por nuestra mano (126).

Martín del Barco Centenera en *La Argentina* (1602) también ponderaba los logros de la conquista de los guaraníes de «dientes azerados» (que él llama chiriguanas), caracterizados como caníbales⁷¹ que bajo la saludable influencia española habían dejado de comer carne humana (o por lo menos carne de españoles): «Ya no comen aquestos carne humana / si no es por exquisitos accidentes / en guerras y conquistas con paganos / empero no de carne de cristianos» (39). Incluso el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales* (1609), con una lógica civilizadora similar, acusaba de caníbales a los grupos aborígenes conquistados por el Incario antes de la llegada de los españoles, lo que esgrimía para probar el influjo civilizador de la expansión imperial inca

que, según él, habría preparado el terreno para el advenimiento de la civilización cristiana (24-26).

4. «El Papa debía estar borracho». Razón imperial y encomienda evangélica

El canibalismo, como se anotó, tiene un papel central en la división de los sujetos coloniales entre súbditos y enemigos, la reducción de los aborígenes al sistema de producción colonial y la justificación teológica y filosófico-legal de la Conquista y del poder temporal y espiritual sobre el Nuevo Mundo. Al menos desde el conflicto con los dominicos en La Española (1511), si no antes, las *dudas* sobre la justicia de la Conquista aquejan a la *intelligentsia* imperial. Como vimos, Carlos V revoca en 1530 las autorizaciones de captura y esclavitud, para más tarde volver a autorizarlas mediante excepciones, licencias, capitulaciones y órdenes, en las que es evidente la contradicción entre las intenciones humanitarias y la realidad del sistema encomendero.

Entre los años de 1519 y 1542 aproximadamente se consolidó la presencia española en el Continente, al desplazarse del Caribe hacia México y desde «Tierra Firme» y Panamá hacia Perú y el Sur. La gran expansión colonial es acompañada, claro, de la aparición de caníbales por doquier, pero también de un incremento en la ansiedad imperial en lo tocante a la justicia de dicha expansión, y de una alta producción filosófica sobre los derechos de los *Otros* que entretanto se conquistaban.

Aunque a menudo se piensa lo contrario, entre los primeros «descubrimientos» en América se cuentan el de la humanidad del indio y el de la trascendencia de su alma.⁷² Todos los habitantes del Nuevo Mundo podían ser salvados, incluso los caníbales. No pasó desapercibido para los teólogos y juristas españoles del siglo XVI, que el caníbal sólo era

caníbal en la medida que era primero humano, y que violaba leyes universales para todos los hombres; luego, cualquier condena moral o alegato en su contra, partía en primer lugar, de la base de su humanidad. Siendo humano el más «abominable» de los americanos, el *Otro* por excelencia entre los *Otros*, la pregunta por la humanidad de los indios devino impropio entre la inteligencia imperial, aunque el asunto siguiera siendo argüido entre conquistadores y encomenderos. El debate se centró en la justicia de la guerra y la conquista.

Quiero resaltar a continuación entre el largo inventario de probanzas, testimonios, disposiciones de la Corona y alegatos jurídico-filosóficos, un periodo especialmente rico en el tratamiento y discusión imperial en torno al canibalismo que va aproximadamente de las reelecciones o doctrinas de Francisco de Vitoria *De Temperantia (Sobre la templanza, 1537)* y *De Indis (Doctrina sobre los indios, 1539)*, a la famosa polémica entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda (1550, 1551).

El teólogo Francisco de Vitoria (c. 1486-1546) estaba poco convencido de la defensa de la Conquista del Nuevo Mundo en los términos en que había sido hecha hasta entonces. El mismo año en que el Papa Pablo III declaró en la bula *Sublimis Deus* (1537) que los indios eran seres racionales, humanos y libres por naturaleza, Vitoria en su *De Temperantia*⁷³ refutaba la tesis según la cual un príncipe cristiano podía castigar a otro por el hecho de ser éste pagano, o el Papa hacer u ordenar una justa guerra contra quienes cometían «bárbaros pecados contra la naturaleza al comer carne humana y ofrecer hombres en sacrificio, conforme hacen los idólatras» (258-263). Conforme a la tesis iusnaturalista de Santo Tomás, Vitoria sostenía que los pecados no privaban a la humanidad de sus derechos inherentes. Para Vitoria, como para Domingo de Soto y más tarde, otros teólogos (ej.: Bartolomé de Carranza, Domingo Bañez, Luis de Molina, Francisco Suárez), el argumento de

la autorización papal⁷⁴ que suscribía la legitimidad del dominio de América era frágil. Los bárbaros no pueden ser obligados en su tierra a no pecar contra leyes ajenas por justas que éstas sean, o a cumplir con la ley divina que no les ha sido revelada: «Los príncipes cristianos sobre estos infieles no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella [...] porque los infieles no son súbditos del Papa [...] quien] no puede conceder ninguna autoridad a los príncipes sobre ellos» (Vitoria, 1967: 263).

A los indios, como era de esperarse, tampoco les convenía la teoría del Ostiense sobre la autoridad temporal del papa como *Dominus Orbis*, ni el señorío español sobre América. Un grupo del Caribe de las costas colombianas –tenido por antropófago– de manera menos delicada que Vitoria había rechazado también el consabido argumento de la soberanía por delegación papal: cuenta Martín Fernández de Enciso en su *Summa de geografía* (1519) que los cenú («gente mala [...] todos caníbales») –en uno de los pocos casos en que fueron efectivamente enterados del contenido del *Requerimiento*– respondieron:

que en lo que decía que no había sino un Dios y que este gobernaba el cielo y la tierra y que era Señor de todo, les parecía bien y que así debía ser; pero que en lo que decía que el Papa era el Señor de todo el universo en lugar de Dios, y que él había hecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla, dixeron que *el Papa debiera estar borracho* cuando lo fizo, pues *daba lo que no era suyo*, y que el Rey, que pedía y tomaba tal merced, debía ser algún loco, pues pedía y ofrecía lo que era de otros, y que fuese allá el Rey a tomarla, que ellos le pornían la cabeza ensartada en un palo (272).⁷⁵

Como los cenú, Vitoria estaba hablando, nada más y nada menos que del problema de la soberanía temporal y espiri-

tual sobre América; o mejor, de la falta de dicha soberanía sobre quienes no hacían parte del Imperio ni de la Iglesia: «¿Qué se me da a mí —repite con San Pablo—⁷⁶ de juzgar a los de afuera?» (1967: 264). Por las mismas razones, descartaba en *De Indis* (1539)⁷⁷ la merced papal a los reyes de España y el alegado señorío del Emperador, cuestionaba el derecho derivado del Descubrimiento o del paganismo o la idolatría, y no creía que las guerras fueran justas por el rechazo indígena de la fe católica, ni que el despojo de riquezas pudiera fundarse en la supuesta falta de propiedad entre los indios (1992: 103-132). Pese a la larga tradición que invocaba la ausencia de dominio entre los aborígenes, Vitoria parte del presupuesto contrario en su reflexión jurídica sobre los indios, invocando el derecho de propiedad como un derecho universal e independiente de los pecados de su titular.

En *De Indis* tampoco acepta Vitoria la tesis según la cual los conquistadores habrían sido instrumento divino del castigo de pecados como «comer carne humana [o] los concubinatos variados, con la madre y con la hermana, y con hombres». Para Vitoria «los príncipes cristianos, ni por la autoridad del Papa, pueden por la fuerza apartar a los indios de los pecados contra la naturaleza, ni castigarlos por ellos» (1992: 133). No nos debemos llamar a equívocos; en ambas elecciones hay una justificación de la Conquista, sólo que los títulos legítimos para la ocupación de las Indias habrían sido otros: el derecho natural al tránsito y la «sociabilidad y comunicación natural» entre todos los humanos, el deber de la hospitalidad, el ejercicio del *ius negotiandi* o derecho de comerciar,⁷⁸ el derecho de defensa de los españoles ante (supuestos) ataques o agresiones de los indígenas, el derecho a predicar la fe por mandato divino (136-143), y las obligaciones para con los indios «socios o amigos» que hicieran guerra legítima «contra otros indios [...como] dicen que hicieron los tlascaltecas contra los mejicanos» (145). El argumento fuerte de Vitoria empero, es el de la

protección del inocente: «Otro título podría establecerse a causa de la tiranía de los mismos señores indios [...] porque sacrifican a hombres inocentes o porque los matan para comerlos, etc. Afirmo que, *hasta sin la autoridad del Papa, pueden los españoles defender al inocente de la muerte injusta*» (144). Éste es el mismo argumento elaborado antes, en su *De Temperantia* (1537), donde había considerado que —como el uso de sangre y los sacrificios humanos— el canibalismo era ilícito y abominable aún en caso de necesidad; pero no era una causa *per se* para la guerra contra los bárbaros:

es lícito defender al inocente aunque él no lo pida; más aún aunque se resista, máxime cuando padece una injusticia en la cual no puede ceder su derecho [...] nadie puede dar a otro derecho a que le mate, o a que le devore [...] Luego es lícito defenderles [...] Por lo tanto la razón en virtud de la cual los bárbaros pueden ser castigados con la guerra no es porque el comer carne humana o el sacrificar hombres vaya contra la ley natural, sino que se infiere injuria a los hombres (1967: 265-266).

De Indis reitera: lo que hace del canibalismo justa causa de la intervención colonial no es contravención de la ley natural en sí, sino el mandato bíblico de *Proverbios* de salvar al inocente;⁷⁹ a las víctimas de los sacrificios. En el mismo sentido se pronunciarían otros juristas. Melchor Cano (1509-1560), contra la tesis de la esclavitud natural alegada por Sepúlveda, sostenía el derecho de la intervención —no «de justicia, sino de caridad»— para la protección de los indios dominados por tiranos que «cometen crímenes en detrimento de los inocentes [como] comer carne humana, [e] inmolarse a los dioses» (109, 101). Diego de Covarrubias (1512-1577) de manera similar opinaba: «Puede ser causa de guerra justa contra los indios prestar ayuda a varios inocentes que son inmolados y muertos todos los

años» (186, 221). Para Juan de la Peña pueden «ser castigados por la guerra los que matan hombres para comerlos, como son los caníbales entre los indios. [...] Esta guerra es en *defensa de los inocentes*» (287).⁸⁰ El argumento es en principio el mismo que Colón le dio al indio viejo que le recriminaba sus violencias: el conquistador había sido enviado por los reyes para «pacificar [...] y someter por la fuerza a los caníbales y demás indígenas criminales [...], y para que, en cambio, brindase protección y honrase a los inocentes» (Anglería: 141).

El derecho del inocente o *paradigma tutelar del Imperio* se basaba en un humanismo universalista que hacía al mundo uno, a todos los pueblos y razas parte de la humanidad, y a cada ser humano, poseedor de derechos naturales previos al Estado, otorgados por Dios e inalienables. El Estado no era según Vitoria sino una provincia dentro de la «República universal» (1967: 23); ésa fue ni más ni menos la concepción colonial española: la del mundo americano como un conjunto de reinos y provincias bajo una misma Corona y Dios. Como no existía ninguna autoridad temporal ni espiritual con soberanía sobre el orbe entero, la justicia de la intervención de cualquier Estado en los asuntos de otro sólo podía basarse en el derecho natural y de gentes; no para obligar el acatamiento del mismo, sino para proteger a las víctimas inocentes. Asistimos, no lo olvidemos, a la formulación del derecho de intervención colonial y de defensa de los derechos humanos en el mismo orden discursivo que justifica *a posteriori* la violación de esos derechos y la conformación del Imperio. Vitoria es un ideólogo y apologista imperial. Las prácticas de dominación colonial no variaban mayormente porque su justificación fuese distinta. El argumento del deber de protección del inocente que proponía Vitoria, o las acusaciones de inferioridad natural, canibalismo e infidelidad –que de todas formas siguieron siendo alegadas para justificar las guerras y sometimiento de

diversos grupos indígenas– eran variaciones de un mismo tema: la *Razón imperial*.

La formulación de este principio universal –a un mismo tiempo razón de Imperio y fundamento de los derechos humanos– no fue por supuesto unívoca ni exenta de contradicciones. La más notable de estas discordancias provino de los alegatos de Bartolomé de las Casas; particularmente de su historiografía indianista contra conquistadores y encomenderos, y de su redefinición del *paradigma tutelar* que sustentaba la *Razón imperial*. Es necesario hacer énfasis en la diferencia monumental entre la ardua lucha política y el debate en las aulas académicas; o lo que es lo mismo, entre el proyecto político-evangélico de Las Casas y las elucubraciones y ejercicios escolásticos de Vitoria en defensa del Imperio.⁸¹ Por los mismos años de las elecciones de Vitoria, Las Casas había propuesto una teo-política de derechos humanos muy diferente: en el contexto de una larga y continua lucha contra la explotación y el maltrato de los indios, Las Casas acusó frontalmente la injusticia y perversidad de las guerras de conquista, sostuvo la validez de la donación papal y la subordinación de dicho título a un mandato evangélico, y redefinió la misión de España en el Nuevo Mundo en los términos de dicho mandato.

En *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1537),⁸² Las Casas sostenía que la guerra a los indios por el simple hecho de su infidelidad o diferencia religiosa devenía «injusta y tiránica»⁸³ y proponía la evangelización pacífica: la «persuasión del entendimiento por medio de razones y suave moción de la voluntad» (65). El presupuesto de este modelo era el título jurídico que Vitoria cuestionaba. Las Casas «sostuvo que la única justificación posible del título español residía en la donación por el Papa, hecha con la intención de llevar a los indios al conocimiento de Cristo» (Hanke, 1965: XIII). Así lo mantuvo por ejemplo, en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal*

que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias, en el «Octavo remedio» y en la *Brevísima relación* (1552). Los pueblos y reinos del Nuevo Mundo fueron, según Las Casas, «concedidos y encomendados por Dios y por su Iglesia a los reyes de Castilla para que se los rigiesen e gobernasen, convirtiesen y prosperasen temporal y espiritualmente» (1992: 8), algo que no puede hacer el «diablo encomendero»: «Considérese agora, por Dios [...], si les cuadra bien a los tales cristianos llamallos diablos; e si sería más *encomendar* los indios a los diablos del infierno que es *encomendarlos* a los cristianos de las Indias» (1992: 142). *Encomendar* los indios a los *encomenderos* es pues, como entregarle al lobo la protección de ovejas y al diablo la salvación de las almas (Las Casas, 1965: *passim*). Las Casas revisa, entonces, el *paradigma tutelar*: el inocente debe ser protegido, sí, sólo que no de los «tiranos» locales indígenas y sus sacrificios idólatras a demonios, sino frente a los propios españoles; el inocente debía ser protegido por el Imperio de «la tiranía de aquellos infelices tiranos [...] vehemente e diabólica» (1992: 140). La redefinición lascasiana de la *Razón imperial* y el *paradigma tutelar* se funda en una serie de paradojas bíblicas y metáforas contra-coloniales:⁸⁴ en lugar de civilización, los conquistadores traen la «barbarie»; en lugar de la justicia, la injusticia y la esclavitud; en lugar del evangelio, la codicia o evangelio del oro; y en lugar de proteger a los inocentes de los canibales, los europeos consumen los cuerpos de sus víctimas americanas mediante la explotación injusta de su trabajo (II §2). Por ahora baste señalar que Las Casas sentaba las bases teo-políticas sobre las cuales el Imperio se concebía a sí mismo fuera de la retórica de la conquista, cumplidor de deberes civilizadores y evangélicos y *pastor de indios*: la «providencia divina» ordenó que «para dirección y común utilidad del linaje humano se constituyesen en los reinos y pueblos reyes, como padres y pastores» (1992: 7). Las Casas desplazará—de manera casi imperceptible—esta tutela del Estado a la Iglesia, la cual, según él, es la institución

idónea para conducir el rebaño americano y salvarlo del sacrificio cruel que denuncia. La encomienda como institución económica (diabólica) se contrapone a esta otra «encomienda» de origen divino: la *encomienda evangélica* de las bulas papales, sobre cuya base se podía redefinir la *protección del inocente*. Éste es el sentido político de la defensa lascasiana de la justicia del *título pontificio*.

Ahora bien, en la redefinición evangélica del *paradigma tutelar* se juegan intereses no siempre coincidentes pero que políticamente concurren: a saber, la protección legal del indio buscada por Las Casas y las pretensiones absolutistas del Imperio frente a los encomenderos. Durante gran parte del siglo XVI las conocidas y constantes denuncias jurídicas de los dominicos contra la violencia colonial y contra el *repartimiento* y la *encomienda*, como formas de trabajo forzado, replantean precisamente, además del problema de la justicia de la guerra, el del título imperial del dominio. La tensión entre los sistemas de explotación y servidumbre y la *encomienda evangélica* que proponen los dominicos es evidente en una serie de documentos ya mencionados, como el sermón de Montesinos, las Leyes de Burgos (1513) y la carta de los dominicos a Carlos V (1519), así como en las Leyes Nuevas (1542), importante cuerpo legal de protección indígena, históricamente inseparable de la *Brevísima relación* y de los otros *Tratados* (1552) de Las Casas.

En 1542 mientras esperaba audiencia con Carlos V, Las Casas redactaba un memorial denunciando el atroz tratado a los indígenas. Había enviado ya tres cartas al Consejo de Indias (1531, 1534, 1535) y regresado a España en 1540, con el objeto de obtener del emperador leyes de protección. Las Leyes Nuevas (1542) fueron promulgadas en tanto escribía este cuarto memorial, más tarde conocido como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Las Leyes Nuevas disponían contra los abusos y servidumbre de los indios y el sistema de explotación de las encomiendas.⁸⁵ Desde el

punto de vista imperial la Corona intentaba, además, una cortapisa al poder político y económico de los encomenderos y evitaba su continuidad al prohibir nuevas provisiones de formación y traspaso de encomiendas y excluir éstas de la masa patrimonial de las sucesiones hereditarias.⁸⁶ Ello golpeaba en su médula a la institución que era la piedra angular del sistema de producción colonial. El virrey de la Nueva España se desentendió del asunto y varios encomenderos entraron en franca rebeldía como en el caso de Gonzalo Pizarro en el Perú (Elliott, 1990a: 160, 161); la mayoría inició acciones jurídicas, súplicas y probanzas para que se les exceptuara del cumplimiento de las leyes. Básicamente, alegaban sus sacrificios personales y pecuniarios en la Conquista, la necesidad que de los indios se tenía para producir, la belicosidad y maldad de éstos, y diversos crímenes —como el canibalismo— que los hacían merecedores de la esclavitud.

Entre las ordenanzas hechas en junio de 1544 por Martín de Calatayud, obispo de Santa Marta, para la pesquería de perlas del Cabo de la Vela (Friede 7: 218-223), se incluye la mención de que los caribes atacan a los indios que trabajan en ella (222). El cabildo de Popayán el 9 de septiembre del mismo año ruega la excusa del cumplimiento de algunas provisiones y ordenanzas de las Leyes Nuevas, arguyendo:

los indios [...] por ser *gentes como salvajes y tan sin razón que el que puede más mata a sus vecinos para les beber la sangre y comerlos como hacen las bestias* [...]; buscando de comer entre los indios, cuando algo se hallaba, eran piezas de hombres que tenían guisadas para su comer, hasta que los españoles los conquistaron [...] aunque no todo se ha podido acabar porque cuando pueden no ser vistos se vuelven a su perversa costumbre (Friede 7: 225).

Asimismo, el canibalismo es el más importante eje de una larga probanza realizada en la villa de Guacallo (Timaná) por

el procurador Andrés Duero, fechada el 13 de noviembre de 1544 (Friede 7: 254-272), que suplica la excusa de la observancia de «ciertas ordenanzas a favor de los indios naturales [...] para que los conquistadores y descubridores y pobladores no se puedan servir de los dichos indios ni pedirles tributo» (256, 257). Duero invoca los trabajos y sacrificios de los conquistadores y la maldad de los indios rebeldes, pública y notoriamente antropófagos: «brutos animales, sin ningún juicio ni razón [...] que] comen carne humana [...] y que] desde que no pueden haber a los cristianos, se matan unos a otros y se comen» (258). Varios testigos lo confirman.⁸⁷ Otras probanzas similares se realizaron en Popayán (20 de diciembre de 1544), en Santa Ana de Anserma (22 de diciembre de 1544)⁸⁸ y en muchas otras partes de Tierra Firme a donde se había movido la frontera de la conquista y la guerra contra los canibales (caribes, panches, cenús, etc.). La acusación de canibalismo en el sentido «literal», es decir que los indios «comen carne humana y se venden los caciques unos a otros indios de su tierra para comer» (Friede 7: 307), reaparece tenazmente en las probanzas contra las Leyes Nuevas.

Las insurrecciones provocadas por las Leyes, así como la infinidad de probanzas y solicitudes de excepción, hicieron que Carlos V, por Real provisión del 20 de octubre de 1545, derogara la Ley 30 que establecía que las encomiendas no se podrían heredar (Konetzke 1: 236-237). Entre 1542 y 1546 las Leyes Nuevas fueron disminuidas en su eficacia. El alud de probanzas de la época (entre las cuales aquí sólo se mencionaron unas pocas) indica la posición de los encomenderos y conquistadores y el papel central que, en el ataque a dichas leyes, jugó el alegato del canibalismo aborigen.

Por los mismos años en que se producían estas pruebas y memoriales, reaccionando también contra las Leyes Nuevas, Ginés de Sepúlveda (1490-1573), cronista de Carlos V,

escribía su *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Sepúlveda hacía del canibalismo la razón última de la justicia de la Conquista: «desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende la naturaleza» (84). Esto ya había sido dicho por Juan López de Palacios Rubios o Martín Fernández de Enciso, entre otros; lo interesante en el caso de Sepúlveda proviene de la sorprendente modernidad política de su argumentación. Basado en la *Política* de Aristóteles, en *De regimine principum continuatio* de Bartolomé di Lucca (c. 1236-c. 1327) y en el pensamiento agustino, Sepúlveda extremó su defensa del derecho de conquista basado casi hegelianamente⁸⁹ en la superioridad cultural y moral (natural) del conquistador, y en la correlativa inferioridad aborígen (de la que hablaba elocuentemente el canibalismo). La inferioridad de los indios era como la de «los niños a los adultos, las mujeres a los varones [...] y de monos a hombres». Los indios no se regían por la razón sino por el apetito, y la cabeza debía mandar sobre el estómago (34, 38). La Edad dorada era, para el teólogo, un mito, y las ausencias culturales no eran señal de un estado natural virtuoso, sino prueba de la inferioridad de los indígenas y su natural condición servil (35). La misión de España era entonces, civilizadora; propiamente colonial, en el sentido moderno: «para que abandonen la barbarie y abracen una vida más humana» (22). No se apartaba Sepúlveda de las razones socialmente percibidas como legítimas entre el sector que había adelantado la Conquista, el cual desde un comienzo había negado al *Otro* como sujeto jurídico. Hasta entre los propios dominicos hubo alegatos contra las «libertades» (o derechos) de los indios, como el del iracundo fray Tomás Ortiz en 1524:

Estas son las propiedades de los indios, por donde *no merecen libertades*. Comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que generación alguna; ninguna

justicia ay entre ellos: andan desnudos: no tienen amor ni vergüenza; son estólicos y alocados [...]. Son bestiales y préciense de ser abominables en vicios: ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres [...]. Son traidores, crueles y vengativos [...] inimicísimos de religión [...]. Son haraganes, ladrones [...]. No se guardan lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Son echiceros y augureros y covardes como liebres. Son sucios: comen piojos y arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan: no tienen arte ni maña de hombres [...] son sin barbas [...] no tienen piedad ninguna [...] son insensatos como asnos, y no tienen en nada matarse (Anglería: 609).

Ortiz había sobrevivido a una degollina que los indígenas de Chiribichí hicieron entre un grupo de frailes dominicos que habían iniciado una misión en Tierra Firme;⁹⁰ pero a pesar del furor con el que está escrita, su perorata —que va del canibalismo a la descripción del pelo facial, pasando por la sodomía y las costumbres conyugales— no representa un alegato raro, o que no hubiera sido usado mil veces antes, y lo fuera después, en incontables textos y ocasiones.

Para 1546, como decíamos, es claro que las Leyes Nuevas son letra muerta; de manera que a sus setenta y tres años Las Casas regresa nuevamente a España desde Chiapas (1547), reanuda su proselitismo y logra que el Consejo de Indias pida la suspensión de las conquistas (1549). El emperador convoca a los teólogos dominicos Domingo de Soto y fray Bernardino de Arévalo y a otros juristas el 7 de julio de 1550 para discutir el asunto. En esa junta que delibera del 15 de agosto a mediados de septiembre de ese año y del 10 de abril al 3 o 4 de mayo de 1551, tiene lugar la famosa polémica de Las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda. En ese debate, de nuevo, el canibalismo jugó un papel definitivo en el alegato de la inferioridad natural de los indios (Sepúlveda,

1984: 38, 41, 62, 84). En lugar de los malabares de Vitoria, Sepúlveda trazaba una línea recta entre el canibalismo (y otros signos de barbarie) y la inferioridad del indio; y de dicha inferioridad colegía la justicia de las guerras de conquista. Sólo podía civilizarse a indios «bárbaros, incultos e inhumanos» (83) y caníbales (38, 41, 62), después de que se les sometiera, lo cual era un asunto militar; y, como dijera en su «Objeción nona» en la controversia de Valladolid: «la guerra y los soldados no son para convertir ni predicar, sino para subjectar a los bárbaros y allanar y asegurar el camino de la predicación» (Las Casas, 1965 [1]: 313).⁹¹ Sepúlveda saca la cuenta de los sacrificios humanos: «en la Nueva España [...] se sacrificaban cada año mas de veinte mill personas; el cual número multiplicado por treinta años que ha desde que se ganó y quitó este sacrificio serían ya seiscientos mill» (Las Casas, 1965: 315). El jurista alega esta economía como un claro beneficio de lo que se conocerá más tarde como la *misión civilizadora del colonialismo*.⁹² Las Casas por su parte, replica señalando que cada año «han sacrificado los españoles a su diosa muy amada y adorada de ellos, la codicia» mucho más víctimas «que en cien años los indios a sus dioses» (1965: 397).

El fallo que debía resolver la disputa fue inhibitorio, o lo que es lo mismo *no fue*; como ochenta y cinco años después Antonio Fuentes y Viota apuntó: «más bien se permitió que se aprobó la licencia de dominio de los españoles en las Indias». ⁹³ La falta de resolución de la polémica permitió un desentendimiento del problema de las «justas causas» sabiéndolas precarias y la continuidad del colonialismo *bajo duda moral*. Acaso por eso, Las Casas decidió publicar en 1552 su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y sus otros ocho tratados.

Por extraño que parezca, Sepúlveda que decía «con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo» (33), y que justificaba

hechos cumplidos, no atraía muchas simpatías en la Corte de Carlos V. Hacia mitad de siglo la Corona no estaba inclinada a oír justificaciones de la Conquista. Después de treinta años de escrutinio por teólogos y juristas, y de una campaña constante de los dominicos contra ella, había llegado a la conclusión moral de que ésta era más o menos indefendible. Además, estaba preocupada con otras guerras en Europa; la Conquista estaba a fin de cuentas consolidada, y el Imperio favorecía un modelo de dominio y explotación de corte paternalista que teóricamente no coincidía con el argumento de Sepúlveda, sino con el de Las Casas (en su *De unico vocationis*, el «Octavo remedio» y el *Tratado comprobatorio del Imperio soberano*). Poco después, la C. R. de 1554 redefinía la encomienda dentro de este «espíritu» evangélico y tutelar, y se recordaba que el origen de esta institución había sido y era «el bien de los indios», «que fuesen doctrinados» y que los encomenderos defendiesen «los indios que tuviesen encomendados». El incumplimiento de estas obligaciones implicaba la pérdida de la encomienda y la restitución de toda ganancia obtenida.⁹⁴

Es necesario tener en cuenta que el proceso centralista del Estado español se había encontrado desde las Leyes de Burgos (1513) en puja constante con el poder «local» de los encomenderos o «nuevos ricos» indianos, a quienes la Corona no quería dejar ganar demasiado poder o convertir en señores feudales. A mitad del siglo XVI, la defensa lascasiana de los indios perjudicaba directamente a los encomenderos, y no producía a Carlos V la misma incomodidad que el sermón de Montesinos (1511) había generado en su momento a Fernando. En otras palabras, para 1550 la defensa era «políticamente correcta», no así el *Demócrates Segundo*. El ambiente intelectual era tan poco favorable a la justificación, que el libro de Sepúlveda no obtuvo autorización ni fue publicado durante su vida. Y ya sea que la publicación de la *Brevísima relación* se hiciera sin autorización

—como piensan algunos— o con ella, la supuesta soledad de Las Casas en esta empresa es dudosa. Detrás de él estaban la Orden y simpatizantes notables en la Corte; y sobre todo: una nueva definición de Imperio. No sólo el tratado de Sepúlveda, sino ninguno de los muchos ataques a los textos de Las Casas —como los de Francisco Cervantes de Salazar, Alonso de Santiago, Bernardo de Vargas Machuca, etc.— se publicó hasta el siglo XIX:

Las ásperas denuncias del franciscano Motolinía, los caldeados argumentos de jurisprudencia del erudito Sepúlveda, y el tratado legal escrito [...] en tiempos del virrey Toledo, no merecieron la dignidad de la imprenta. Ni las acometidas de sus contemporáneos ni los exabruptos en su contra en la última parte del siglo XVI parecen haber sacudido la confianza de la Corona española en Las Casas (Hanke, 1965: [1]: xv).

Las Casas fue el portador de un *discurso tolerado* de derechos humanos que disociaba al Imperio del conquistador y facilitaba el *tránsito* hacia un *discurso de la colonialidad pacífica*.⁹⁵ Pero no debemos olvidar que la proposición contra el sistema dentro del sistema, otorga autoridad moral al opresor y a su dominación. El argumento lascasiano bien leído hacía causa al lado de la Corona: «En estas partes no hay cristianos sino demonios: *ni hay servidores de Dios ni de rey sino traidores a su ley y a su rey*» (1992: 91). El rey no es culpable porque no sabe; y si supiera —como en la Comedia del Barroco—, no lo permitiría: «sean [los reyes] los más nobles y generosos miembros de las repúblicas» (8). De hecho, los males de las repúblicas no tienen

otra la causa sino carecer los reyes de la noticia dellos; los cuales, si les constasen, con sumo estudio y vigilante solercia extirparían. Esto parece haber dado a

entender la Divina Escritura en los proverbios de Salomón: *Rex quid sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo* [«El rey que se sienta en el trono de juicio, / Con su mirar disipa todo mal» (Proverbios 20: 8)]. Porque la innata y natural virtud del rey, así se supone, conviene a saber, que *la noticia sola del mal de su reino es bastantísima* para que se disipe (8).

El blanco de sus memoriales eran los encomenderos y técnicamente hablando, la injusticia de la Conquista estaba en los *modos* y no en su *título*:

Los reyes de Castilla y León tienen justísimo título al imperio soberano e universal o alto de todo el orbe de las que llamamos Océanas Indias [...] por virtud de la auctoridad, concesión y donación [...] que la Santa sede apostólica interpuso y les hizo. Y éste es, y no otro, el fundamento jurídico y substancial donde estriba y está colocado todo su título (Las Casas, 1965 [2]: 925).

El discurso de Las Casas, aparentemente contra institucional, fue otro gesto de poder; de poder religioso y moral. Incluso en sus versiones más críticas y de buena fe, el humanismo universalista que proclamaba la humanidad del aborigen cumplía con dos cometidos coloniales: el de justificar la presencia europea en el Nuevo Mundo (bajo el imperativo evangélico y humanitario), y el de autorizar el centro moral (europeo y cristiano) de esa humanidad universal; porque acaso, ¿no es moralmente más humano quien le reconoce la humanidad al *Otro*? No quiere decir esto que Las Casas no fuera una piedra en el zapato de los encomenderos (que lo fue) ni que su causa no tuviera como primera preocupación el dolor del *Otro* y la búsqueda de la justicia. Sólo quiero anotar que las mejores intenciones, las luchas más justas, pueden ser cooptadas por la gramática imperial.

Resumiendo, durante la conquista del Caribe y las costas de Tierra Firme, la ley y los debates jurídico-filosóficos paulatinamente desvincularon al caníbal del consumo de carne humana señalando como distintivo y característico de los caníbales o caribes su resistencia a la Conquista y a la evangelización, o la simple belicosidad; es decir, su amenaza. Este uso, que podríamos llamar extensivo (en relación con el caníbal-antropófago del primer «encuentro»), implica un paulatino empleo metafórico por el que la propia ley desnaturaliza la estabilidad semántica del canibalismo. La definición que llamamos «literal» a falta de mejor adjetivo, es decir, la que entraña el consumo de carne humana, reapareció como argumento de los encomenderos y sus voceros al tiempo que lo hacían las denuncias de los frailes en su contra, y se expedían leyes que limitaban la encomienda y protegían a los indios. El canibalismo «literal» hizo las veces de piedra discursiva angular de esa pugna y fue motivo de proposiciones y réplicas en el debate filosófico sobre la justicia de la Conquista y la razón jurídica del Imperio.

América mediante la Conquista había dejado de ser el «afuera» del que hablaba Vitoria y pasado a ser *otredad apropiada*, o lo que bien expresa el oxímoron *afuera incorporado*. El derecho humanitario si bien refuta la negación de la humanidad y subjetividad jurídica de los *Otros*, es *derecho colonial*. Bien miradas ambas cosas, humanismo universalista e imperialismo, coincidían como discursos de la inexorable, aunque desigual, expansión europea. Eran piezas girando en sentido contrario, pero combinadas en un mismo engranaje; el del reloj universalizador del imperialismo. Ambos discursos tenían un centro epistemológica y políticamente privilegiado, como el lugar que Enciso le daba a Carlos V, «Alguacil Mayor de la Tierra» (23), para que desde allí contemplara el mundo de su *Summa de geografía*. Una imagen del globo terráqueo girando sobre un eje sostenido por el príncipe, precedía el título de la portada de la *Summa*. Lo

que faltaba en ese mundo (en el que aún no estaba ni México ni el Perú cuando Enciso escribía) no estaba afuera; siempre podía sumarse a él, ser conquistado y agregado (23-26). El mundo conocido y el desconocido era uno.

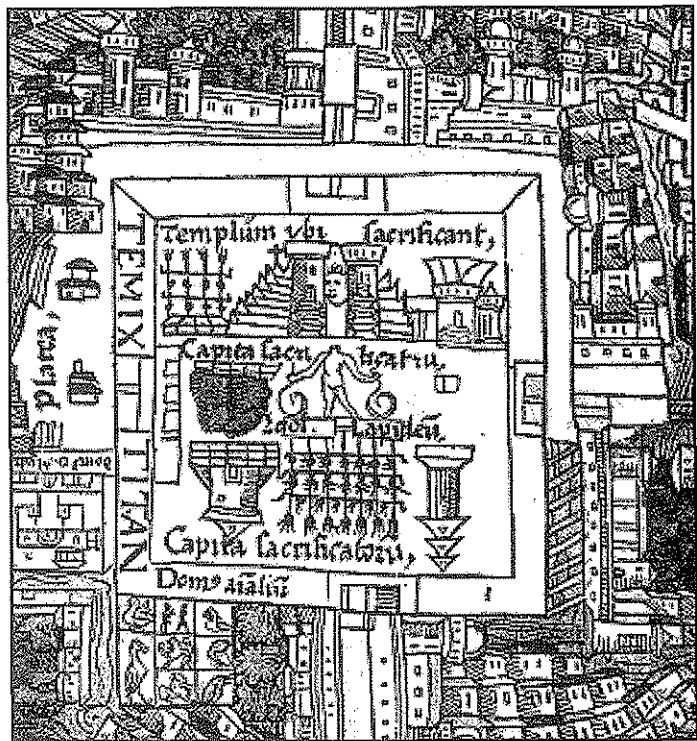
5. América Caníbal: etno-cartografías del tiempo y el espacio salvaje

El caníbal que aparece desde las primeras figuraciones del Nuevo mundo acompaña los procesos de la expansión europea en el Caribe, México, Brasil y el resto del continente, y se convertirá en la marca de los «encuentros» que emprenden España y Portugal, y en los que luego participan franceses, holandeses e ingleses. La imagen del caníbal es usada para formular a América como *lugar epistemológico, lugar del deseo y lugar de dominación*, y a Europa como centro geopolítico del mundo y de la Historia. Pero aunque el caníbal está presente desde las primeras cartas, crónicas, ilustraciones y mapas del Nuevo Mundo, no es sino hacia los años 30 del siglo XVI y de manera definitiva a partir de la mitad del siglo, que el canibalismo se convierte en un tropo angular de la representación iconográfica de América. Por supuesto que no todos los caníbales son iguales; las empresas en las que éstos hicieron su aparición fueron diferentes y su representación, diversa.

Los relatos e imágenes de *caribes caníbales* en el sistema imperial español intentaban fijar al *Otro* como devorador de carne humana y como un belicoso enemigo de la Corona, digno de servidumbre y sujeción colonial. La estrategia discursiva desde el punto de vista legal fue —como vimos— la articulación de este *estereotipo* no sólo a la justificación de la explotación del trabajo, sino a la conformación discursiva filosófico-legal del imperialismo. Textos, leyes y debates fijaron las Antillas menores y la costa atlántica de Tierra

Firme como *Caribana*, tierra de caníbales; nombre que sería extendido a todo el golfo y las Antillas mayores a finales del siglo XVI y comienzos del XVII.

Con la conquista de México, el área del Caribe dejó de ser de manera exclusiva el Nuevo Mundo, y emergieron otros caníbales. *Ab initio* el sacrificio y el canibalismo acompañaron la descripción de la civilización mexicana, así como su representación cartográfica. En el centro del mapa de Tenochtitlán que Cortés envió a Carlos V sobresale una figura sin cabeza y varias leyendas en latín relativas al sacrificio [il. 8]. El canibalismo mexicano —que era el caniba-



8. Mapa de la ciudad de Temixtítan [Tenochtitlán] (Nebenzahl: 74-75).

lismo al cual se referían Vitoria y Sepúlveda— trajo consigo otros problemas conceptuales. Entre la época de las Leyes Nuevas y las últimas décadas del siglo XVI, frailes como Toribio de Benavente (Motolinía) (1491?-1569), Bernardino de Sahagún (1499?-1590), Diego Durán (1537?-1588?), y más tarde historiadores como José de Acosta (1540-1600), tratarían el asunto del canibalismo en sus exposiciones sobre las costumbres y la religión mexicana. Más adelante examinaremos las particularidades del encuentro con este *canibalismo civilizado* y ritualmente complejo, cuyas similitudes con la eucaristía católica le produjeron no pocos dolores de cabeza a cronistas, historiadores, teólogos y misioneros (II §2).

Otro canibalismo, no menos significativo, fue el atribuido a varios grupos aborígenes de las costas de lo que hoy es Brasil, y que encontramos en grabados tempranos como *Amerikaner*, una de las primeras representaciones gráficas del canibalismo americano [il. 2], o las ilustraciones de la «Carta a Solderini» (Strasburg, 1509) y «Mundus novus» atribuidas a Américo Vespucio y que, a diferencia de los textos colombinos, fueron los verdaderos éxitos editoriales del Descubrimiento [il. 9]. Esas visiones fijaron curiosas escenas de desnudez, canibalismo y carnicería que, si bien poco nos dicen de los aborígenes, son elocuentes respecto del imaginario europeo de la época. Esos caníbales serán poco después marcas de reconocimiento de los tupinambás y luego, del Brasil y el Nuevo Mundo.⁹⁶ Sin embargo, es importante recordar que es a partir de la segunda mitad del XVI que América será convencionalmente representada como una *Canibalia*.

En tres ilustraciones tempranas de los tupinambás —dos de Hans Burgkmair (un cuadro de guerreros y otro familiar) (15, 16-19), y otra de Albrecht Dürer (1515)— el canibalismo sencillamente no aparece.⁹⁷ El Nuevo Mundo es caníbal pero no es aún la *América caníbal* de, por ejemplo, los grabados alegóricos antes mencionados de Phillipe Galle (1581-



9. Ilustración de la Carta de Vesputio a Solderini (Honour: 10).

1600), y de Jan van der Straet (1600) [ils. 5 y 7]. Es importante recordar que durante las primeras décadas del siglo xvi la imagen del canibalismo está asociada con América pero no reclama exclusividad. Hay otros motivos al menos tan importantes como el canibalismo: el arribo de europeos a las costas, indígenas orinando en público, representacio-

nes de aborígenes armados o tatuados recolectando maderas o danzando, la mencionada desnudez, particularidades de la vestimenta aborígen como las plumas, instrumentos y utensilios como las maracas, e incluso imágenes de la fauna que –pese a la pobreza con que fue descrita inicialmente– se imaginó poblada de animales raros. Inicialmente, además, el canibalismo compite, por así decirlo, con los tropos del comercio atlántico. En una era de ensanchamiento de los circuitos comerciales como fue el siglo xvi, fue común la identificación de tierras y gentes con los bienes y mercancías objeto de explotación y tráfico: oro, perlas, tabaco, cacao, animales exóticos como papagayos, etc. El Nuevo Mundo es objeto y mercancía del consumo europeo, y como tal es representado. Como se sabe, el nombre del Brasil proviene justamente de una madera (y la tintura que de ésta se extraía) que encontró altísima demanda en la naciente industria textil en Normandía. América surge entre imágenes de caníbales de *apetitos extremos* y *extremos apetitos* por las mercancías.

Dos momentos claves del tropo de la América caníbal son su desplazamiento icono-cartográfico de las Antillas menores hacia el Continente durante la primera mitad del siglo xvi y los trabajos etnográficos explicativos del canibalismo aborígen. En ambos casos estamos frente a un tipo de escritura que produce una subjetividad moderna asociada a la ampliación de (y en competencia por) los circuitos del comercio atlántico. Estos *mapas* y *relatos* conforman la *Canibalia* simultáneamente como objeto epistemológico y como objeto del deseo del proto-capitalismo europeo que lideran algunas ciudades y puertos en Alemania, Francia y los Países Bajos.

El *canibal* hizo su aparición cartográfica tempranamente. El mapa «Mondo Novo» atribuido a Bartolomé Colón y a Alessandro Zorzi (1503-1506?), nombra una isla del Caribe y un accidente de la costa norte del continente «canibali». La isla de *Camiba*, o isla de *Carib*, había emergido varias veces



10. *Universalior cogniti orbis tabula*, de John Ruysch (Nebenzahl: 50, 51).

en el diario del primer viaje de Colón (65, 78, 79, 115-120), e incluso había sido puntualmente localizada como «la segunda a la entrada de las Indias» en la «Carta a Santángel» (144, 145). La isla supuestamente encontrada en el segundo viaje, fue —antes que una localización cartográfica— un *locus* mítico de la alteridad americana.⁹⁸ Las islas de caníbales aparecen y desaparecen; están en la *Universalior cogniti orbis tabula* (Roma, 1508) de John Ruysch [il. 10], quien interpretando acaso datos de Anglería o de «Mundus novus», incluía además leyendas relativas al canibalismo, a la buena salud de los aborígenes y a su longevidad (ciento cincuenta años). También están señaladas en mapas basados en experiencias de navegación, como el de Juan de la Cosa (1500)

(Acevedo: 26, 27). Una de las desapariciones de la islas, por demás notable, ocurre en el mapa que Anglería hizo de las Antillas y la costa de Tierra Firme (1511); la razón de la omisión, según una nota manuscrita en el reverso del mapa, fue para «evitar confusiones» (Nebenzahl: 61). Anglería —que en 1504 le había informado a Ascanio Sforza sobre dos islas de caníbales (114, 115)— para 1511 probablemente ya no creía en la realidad geográfica de éstas. Una isla «de canibabales» (con esta curiosa reduplicación) resurge en el «Terre Nove» de Martín Waldseemüller (1513)⁹⁹ y otra, en la carta del comerciante y navegante Gerolamo Verrazzano (1529) cuyo hermano, Giovanni, fuera devorado por caníbales en el Caribe en 1528 (Bueno, 1998b [2]: 99). Las islas caníbales se esfuman para volver a asomar aquí y allá durante todo el siglo xvi.

Durante la primera mitad del siglo la *Canibalia* se desplaza de las Antillas menores hacia el continente siguiendo las fronteras de la expansión europea y el comercio atlántico, como puede verse en el «Atlas» de Johannes Schöner (1520), que además de las «Insule Canibalar» y las «Caníbales», marca el norte de Sudamérica como «Canibalar terra» [il. 11].

Para el propio Anglería la recóndita *isla canibal* se transforma en un *continente canibal* en una carta de 1524: «los habitantes de estas regiones [de Tierra Firme] son caribes o caníbales, devoradores de carne humana. *La tierra de los caribes* es vastísima región y superior a Europa» (687). El motivo caníbal continental sería a partir de entonces repetido¹⁰⁰ compartiendo su espacio simbólico con otros como «Papagalli Terra», hasta ganar la preponderancia alcanzada en un mapa fechado en Basilea (1540) y publicado en la edición que Sebastian Münster¹⁰¹ hizo de la *Geographia universalis, vetus et nova* de Claudio Tolomeo (1545). Éste —que acaso fue el primer mapa del Nuevo Mundo como un continente independiente separado del Asia— ubica en el área de lo que hoy es el Brasil



11. Atlas de Johannes Schöner (Emerson: 32).

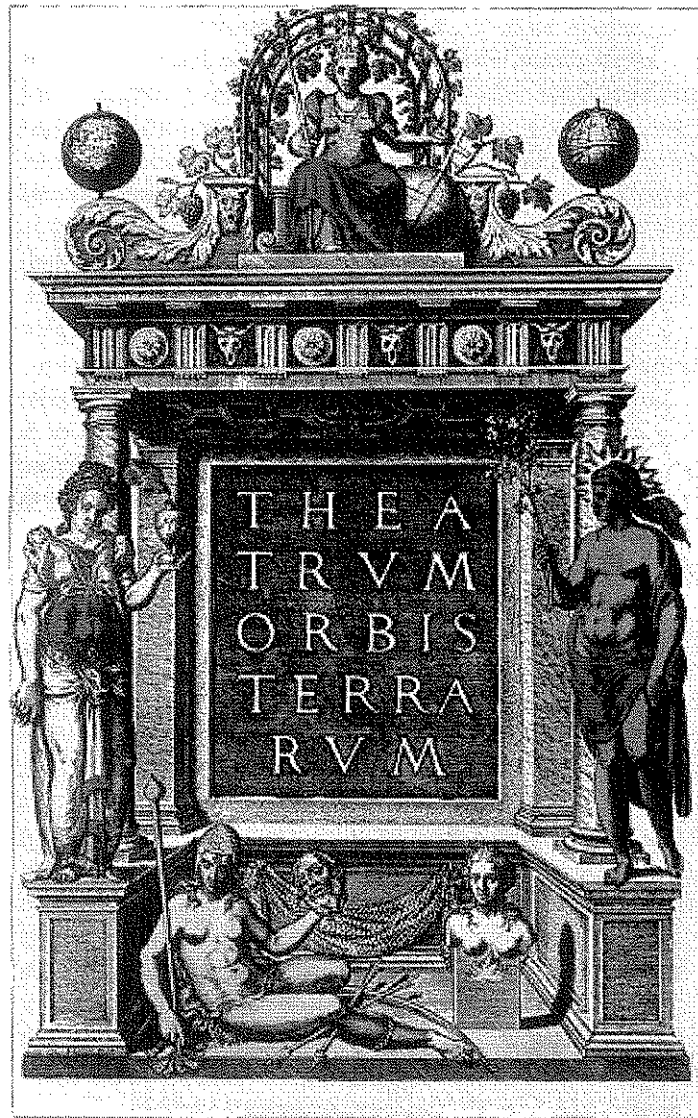
una hoguera lista para ser encendida, una pierna cercenada y la leyenda *Canibali* [il. 12]. En el mapa de Basilea –que alcanzó gran popularidad entre personas no necesariamente doctas en cartografía–¹⁰² el canibalismo cobra singularidad topológica; otros signos como la exuberancia vegetal, el oro o los gigantes, han sido disminuidos a simples hileras de árboles o a menciones sin representación iconográfica («auro & margaritas», «Regio Gigantum»), mientras que el caniba-

lismo por el contrario resalta como tropo cultural representativo de América; es la imagen a partir de la cual se hace presente *lo americano*. Creo pertinente extender al canibal icono-cartográfico del mapa, la observación que hace Hayden White respecto al «buen salvaje» (1976: 122), en el sentido que (desde un punto de vista funcional) estamos frente a un *fetiche cultural*. La representación de la *América canibal* en mapas como el de Basilea se basa justamente en los dos tropos asociados al fetichismo: la metáfora y la metonimia.¹⁰³ El fetiche como la metáfora marca la alteridad (deseada y temida) y como la metonimia, la asocia con un objeto adyacente o afín. El canibal no es parte del todo representado –esto es, una sinécdoque cultural– sino primero, una metáfora de la diferencia y, luego, una metonimia o asociación de dicha diferencia con el objeto del deseo colonial.

Los mapas de la *Canibalia* le dan sentido al Nuevo Mundo merced al simulacro de su comprensión; suponen un enorme

12. Detalle del mapa *Novus Orbis* (Acevedo: 36, 37).

privilegio epistemológico derivado tanto de su lugar de enunciación, como de la pretensión de una mirada omnisciente y homogeneizadora sobre un *espacio-Otro* que, repitámoslo, es objeto no sólo de prácticas de saber, sino de *exploración, expansión y conquista*. La cartografía de la *Canibalia* es entonces un diseño no sólo de lo «observado» (periférico) sino del «observador» (centro panóptico). Los mapas son visiones imposibles, y sin embargo verosímiles, del lugar del colonizado; y a su vez, sitúan al colonizador en el lugar donde mirada, representación y poder se juntan. Mediante el mapa se constituye un sujeto observado y cartografiado, y un Sujeto observador para el cual el espacio-otro se hace comprensible, aprensible y expugnable. El caníbal afirma el *Sujeto del mapa* sobre el *sujeto al mapa*. Las cartografías de la *Canibalia* en definitiva, articulan la construcción discursiva de Occidente como centro geopolítico, coincida éste o no con el centro espacial o geométrico. En el mapa de Basilea, el Nuevo Mundo (*Novus orbis*) aparece en el centro geométrico, pero está marcado teratológicamente con gigantes y caníbales, y localizado frente a un galeón metonímico del movimiento europeo hacia la periferia. Europa está en el *centro moral, epistemológico y político* del mapa; en el *locus* de la subjetividad cartográfica y colonial moderna. Dicho centro se representa a veces como cima alegórica. *El Theatrum Orbis Terrarum* (1570) de Abraham Ortelius (1527-1598) —primer Atlas moderno y uno de los más famosos del siglo XVI—¹⁰⁴ sitúa a América en la parte más baja del portal alegórico: en este *atlas-teatro* los cuatro continentes son representados en orden etnográfico: en la cúspide entre dos mapamundis, y sujetando mediante una cruz un tercero, Europa está vestida y sentada en su trono universal; en los dos pilares se encuentran Asia (una mujer en ropas «orientales») y África (un negro semidesnudo); finalmente, en el piso, con una cabeza humana en una mano, y un garrote para el sacrificio en la otra, está sentada América caníbal y desnuda [il. 13]; objeto de lo que Iris Zavala llama la *mirada panóptica colonial*.¹⁰⁵



13. Portada del atlas *Theatrum Orbis Terrarum*, de Abraham Ortelius.

Los mapas y los relojes –dispositivos de organización y representación del espacio y el tiempo– son artefactos predilectos de la Modernidad. Hasta cierto punto, se trata de mecanismos análogos: los relojes cartografían el tiempo y los mapas señalan la temporalidad del espacio. La cartografía de la *Canibalia* no solamente representa el lugar liminal del *Otro*, sino su asincronía respecto de la hora de la civilización; vale decir, su salvajismo, niñez e inferioridad. El caníbal marca étnicamente el espacio y el tiempo salvaje, autoriza la mirada cartográfica y funciona como pieza trópica del reloj del *occidentalismo*.¹⁰⁶

El mapa moderno, claro, debe contribuir a las necesidades del comercio y a las empresas militares de conquista, o –en el caso de mapas «imprácticos» como el de Basilea– producir una especie de gnoseología del espacio colonial. Esta instrumentalidad de la cartografía moderna no entra en contradicciones insalvables con la reducción étnica de la alteridad. Lo que sucede es que el colonialismo –que es la práctica histórica que hizo posible el mapa y para la cual el mapa se define y opera– encubre sus rastros. El dominio y conocimiento del espacio que los mapas de la *Canibalia* ensayan se presenta a sí mismo como mirada de la *civilización* a la naturaleza indómita y salvaje.

Siguiendo con cierta libertad el análisis que de los mapas del siglo XVI hace Walter Mignolo (1995: 219-258), puede decirse que la cartografía de América no surge de un momento a otro como una empresa racional, desligada de las construcciones étnicas del *Otro*. De hecho, los mapas de la *Canibalia* fueron ideológicamente etno-cartografías de la alteridad.¹⁰⁷ Para la apertura de circuitos comerciales se necesitaba un mapa que, sin abandonar la relación medieval entre el espacio y el orden religioso, moral o étnico, respondiera a las necesidades prácticas de la navegación.¹⁰⁸ Se produce así una concepción del mapa en la que se supone que los significantes cartográficos coinciden con cierta realidad geo-

gráfica. Empero, la indicación icono-cartográfica de tal o cual lugar como espacio de sacrificios humanos, tierra «de gigantes», «de papagayos» y, sobre todo, «de caníbales», permite una marca étnica y un *Sujeto* no sujeto al mapa: el *Sujeto* que organiza el espacio en relación con su mirada y el tiempo histórico conforme al *tiempo del ahora* de la civilización.

Las etnografías de la *Canibalia* son –como sus mapas– figuraciones coloniales del tiempo y el espacio, y proponen (como aquéllos) una *epistemología egótica*¹⁰⁹ del mundo. Unas y otros son ejercicios de la imaginación autorizados por la supuesta presencia del cartógrafo o etnógrafo observador frente a su objeto; y en ambos casos, la imagen del caníbal es el eje de la representación. Pero las *ficciones etnográficas* –para usar una expresión de James Clifford (6)– aunque se autorizan explícitamente en la observación empírica y la supuesta correspondencia entre la escritura y el mundo salvaje representado, derivan su autoridad, como los mapas, de su lugar privilegiado de enunciación y de las disimetrías y relaciones de dominación colonial. Uno de los fundamentos de su autoridad epistemológica es la localización del *Otro* en un *tiempo salvaje* que se traduce al *orden temporal* del etnógrafo.¹¹⁰ El caníbal marca la hora del salvajismo. El etnógrafo está en el *aquí y el ahora* y su objeto de estudio está en el *allá y el otrora*.¹¹¹ Ésta, que Johannes Fabian denomina denegación de contemporaneidad (*denial of coevalness*), supone la unicidad/universalidad del tiempo como categoría objetiva y la ubicación jerárquica del Sujeto (presente, moderno) respecto de su objeto (arcaico, primitivo, atrasado, premoderno). Estas dos posiciones en el tiempo son el *a priori* justificativo del proyecto sincrónico colonial subyacente en la autoridad discursiva de la etnografía. Gracias a esta temporalidad etnográfica –y justificado por el relato teleológico de una *sincronización civilizadora* (evangélica, modernizadora, desarrollista, etc.)– el *ego conquiro* ejercerá su *imperium* sobre la humanidad salvaje.

De acuerdo con Michel de Certeau, la etnografía produce un saber sobre los principios organizadores de la *oralidad*, la *espacialidad*, la *alteridad* y el *inconsciente* —que son los elementos básicos constitutivos del *Otro*— en oposición con las nociones de *escritura*, *temporalidad*, *identidad* y *conciencia* que forman al sujeto moderno o histórico (1993: 203). La sincronización del relato etnográfico opera mediante una suerte de traducción cultural¹¹² y jerárquica de un orden al otro: de la *oralidad* a la *escritura*, de la *espacialidad* a la *temporalidad histórica*, de lo exótico a los códigos culturales de la mismidad, etc. Esta subjetividad moderna y el correlativo centramiento del mundo a su alrededor no son simples efectos de un orden simbólico; las diversas prácticas coloniales que acompañan dicho centramiento se autorizan tautológicamente en el discurso que producen.

Dadas sus descripciones sistemáticas y la centralidad del canibalismo como tropo organizador de la definición del *Otro*, los relatos de Hans Staden (1557), André Thevet (1557, 1575) y Jean de Léry (1578) sobre los tupinambás resultan paradigmáticos de la que podríamos llamar la *matriz etnográfica de la modernidad colonial*.¹¹³ Más adelante veremos que esta sincronización y traducción etnográfica del caníbal americano, al tiempo que coloca a Europa en el centro de la Historia, empieza a revelar una crisis especular que *produce monstruos* en el ámbito del ego; y cómo, en el horror del reconocimiento, el canibalismo funda una demoledora crítica de Occidente (II §4).

El libro de Hans Staden (1526?-1576) sobre su cautiverio entre los tupinambás, *Verídica historia y descripción de un país de salvajes desnudos y feroces caníbales, situado en el Nuevo Mundo América*¹¹⁴ (1557), relata sus dos viajes al Brasil en 1547 y 1550. En el último viaje, el barco español en el que viajaba es obligado por el mal tiempo a fondear en la que hoy es la Bahía de Paranagua cerca de Curitiba, después de lo cual Staden se pone al servicio de un fuerte portugués (Bertioga) como

cañonero. A finales de 1553, buscando a un esclavo de la tribu carijó que había desaparecido después de salir a pescar, es capturado por los tupinambás, quienes lo creen portugués. Durante su cautiverio —que dura entre nueve y diez meses— es testigo de varios festines caníbales y vive bajo la amenaza constante de ser comido. Merced a engaños y negociaciones, como la de hacerse pasar por curandero y profeta, logra aplazar su sacrificio hasta que es rescatado por un navío francés. La segunda parte del libro consiste en una descripción de la geografía, las casas, el aspecto físico de los tupinambás, sus costumbres alimenticias, la ausencia de política y derecho, sus fiestas, adornos, casamientos, creencias religiosas, guerras (165-210), y por supuesto —¿cómo no?—, de «las ceremonias en que matan y se comen a sus enemigos» (211-219).

El libro fue escrito después del regreso de Staden a Alemania entre 1555 y 1556, con la colaboración de Johannes Eichmann (Dryander) (1500-1560), profesor de anatomía de la universidad de Marburg, quien anota en su prólogo: «Hans Staden, que acaba de publicar este libro e historia solicitó mi ayuda para revisar y corregir y, donde fuese necesario, mejorar su trabajo, pedido al que accedí [...] porque conozco al padre del autor» (23). No sabemos en qué consistió este «mejorar» y si acaso el texto mismo fuera compuesto por el profesor sobre la base de un relato oral de Staden. El prologuista (y según él, apenas corrector de estilo) insiste paradójicamente sobre la verdad de la historia alegando la sencillez del lenguaje y la ausencia de retórica florida (24). Poniendo de lado la discusión sobre si Staden mismo escribió el libro o si lo hizo Dryander, y si la información es verídica o no,¹¹⁵ o si fue un texto concebido como un *best-seller* respondiendo a un mercado ávido de noticias sobre caníbales,¹¹⁶ anotemos que se trata de un relato etnográfico. Es decir, depende menos de la «verdad» del viaje o la observación, que de la imaginación espacio-temporal del salvajismo, y de su traducción en un cuerpo de saber, tropos e imágenes.¹¹⁷

Staden significa un nuevo impulso –moderno, si se quiere– en la formación del estereotipo de la América caníbal.

El libro fue un éxito editorial, al punto que fue editado ese mismo año y sólo en alemán por lo menos cuatro veces (dos de ellas ediciones piratas) y vuelto a publicar y traducir numerosas veces durante los siglos XVI y XVII. Más impresionante que su parca prosa, hoy como entonces, resultan las cincuenta y cinco xilografías¹¹⁸ dispuestas a través del texto, varias de las cuales ilustran los festines caníbales.¹¹⁹ En su mayoría, las imágenes acusan poca elaboración; sin embargo, el conjunto logra un efectivo relato gráfico en el que la imagen del canibalismo queda cultural y etnográficamente inserta. No hay ninguna otra costumbre o particularidad a la que Staden dedique más atención –entre el horror y la fascinación– que el canibalismo tupinambá. Puede decirse que éste es el principal *motif* del relato de esta subjetividad etnográfica. Él traduce la alteridad y explica al caníbal, sus costumbres y creencias; sitúa el canibalismo no en el campo de la voracidad, sino de la violencia ritual: la antropofagia está unida a la guerra, la que a su vez tiene origen en la venganza¹²⁰ (206). No quiere decir esto que Staden simpatice con la antropofagia; de hecho la censura explícitamente: «me parecía horrible que ellos los devorasen [a los prisioneros]; el hecho de matarlos no era tan horrible» (123).

Staden recoge ciertos modelos clásicos y medievales de relatos de viaje y representación de la alteridad, pero de alguna manera también inaugura un paradigma etnográfico moderno que se funda en la *observación participante* (y a la vez, *distanciada*) del etnógrafo, la *autoridad epistemológica*, étnica, religiosa e intelectual frente al salvaje implícita en el acto de escribir al *Otro*, y la *traducción* de la alteridad cultural a la mismidad. El canibalismo es el *tropo maestro* de este posicionamiento múltiple que posibilita el discurso organizador y la mirada cartográfica de la etnografía. En la primera parte del libro (53 capítulos) el narrador –en primera persona– se

reivindica como un Yo presencial; varias xilografías lo incluyen (y distinguen): aparece naufragando cerca de San Vicente (65), siendo capturado por los indios (78), orando y pidiendo milagros (84, 149, 151), conducido por las mujeres en la aldea y obligado a bailar entre ellas (90, 93), frente a Cunhambebe (102), entre fumadores (108), siendo testigo de las enfermedades y muertes en la aldea (114) y, por supuesto, en varias escenas de festines caníbales. Alega ser testigo del «espectáculo»; él está allí, frente a frente con el caníbal (120); ve cómo matan a los prisioneros, los asan y se los comen; intenta quitarle un hueso a un niño que lo está royendo, por lo que –dice– «todos se irritaron conmigo» (122). Staden siempre deja en claro que todo ocurrió frente a sus ojos. El capítulo XXXIX se llama: «De cómo ellos tenían un prisionero que siempre me injuriaba y al que le hubiese gustado que ellos me hubieran matado; y de cómo lo mataron y devoraron *en mi presencia*» (128). En la xilografía correspondiente, en efecto, Staden señala con una mano al destazador que abre un torso y con la otra, la parrilla en la que se asan partes humanas (129). Las ocasiones de su presencia son múltiples y cercanas:

Konian Bébe tenía una enorme cesta llena de carne humana ante sí y se estaba comiendo una pierna que acercó a mi boca, preguntándome si quería comer. Le respondí que ningún animal irracional devora a otro. ¿Cómo podía entonces un hombre devorar a otro hombre? Clavó los dientes en la carne y dijo: *Jau ware sche*, que quiere decir: yo soy un tigre (143).

No solamente Staden es testigo del canibalismo, y tiene la carne asada a centímetros de su boca, sino que el caníbal se nombra a sí mismo.

Una vez narrada la liberación de su cautiverio –y autorizado en el *haber estado* y *haber visto*– se aleja con un tono

impersonal en la segunda parte (38 capítulos), donde expone el aspecto físico, la cultura y costumbres tupinambás. El relato de la aventura de la primera parte autoriza la traducción etnográfica de la segunda, en la cual esporádicamente se cita dicho dispositivo presencial: «Esto así lo vi y presencié» (219),¹²¹ asevera Staden hablando de la distribución del cuerpo entre niños, mujeres y hombres, la preparación del asado y otros detalles culinarios. Ese curioso papel de *protagonista ajeno* lo autoriza para ser testigo verdadero sin perder su distancia cultural y moral respecto de los salvajes desnudos, idólatras y antropófagos; él hace parte de la representación, pero no de la alteridad. La apelación a la narración visual es en sí una proyección de esta *presencia distanciada* que autoriza el relato.¹²² En una xilografía de la segunda parte, Staden aparece bajo la insignia «H + S» (Hans Staden) con las manos juntas en pose de oración mientras un grupo de caníbales aviva el fuego y otros hacen una sopa con una cabeza [il. 14] (219). La marca es fundamental pues sin ella Staden desnudo podría ser uno más en el festín en lugar del Sujeto observador de la escena. Staden es la instancia por la cual dicha imagen se reviste de dimensiones ontológicas y puede ser observada como si de la escena misma y no de su ilustración se tratara.

La edición que el ilustrador flamenco Teodoro de Bry¹²³ hizo del relato de Staden (1593) enfatiza aún más este *estar y ver pero no ser* característico de la matriz etnográfica [il. 15]: en la ilustración las mujeres que preparan la sopa agregan a la cabeza, un corazón y otras vísceras; una mujer sostiene un brazo mientras se lame los dedos, otra observa extasiada una pierna, y otra más recibe los intestinos de un destazador.¹²⁴ Staden con una barba venerable, blanco, quieto, elevando una plegaria al cielo y con los brazos cruzados sobre el pecho es —en ambas ilustraciones— el único que no aparece realizando alguna tarea y que no tiene entre sus manos ningún objeto ni utensilio; observa, no participa; su lugar es



14. Grabado de Hans Staden en la edición de *Warhaftige Historia* (1557).



15. Grabado del relato de Hans Staden en la edición de De Bry.

el del testigo que puede escribir la alteridad, porque *ha estado, ha visto, pero no ha sido* el Otro. Este *I-witnessing* es, de hecho, un presupuesto discursivo de la etnografía como señala Clifford Geertz (1998: 5-10, 22). El etnógrafo es un cartógrafo del tiempo a-histórico que visita o imagina, y del cual hace un mapa en el que marca su *observación participante* y su propia *diferencia*; su distancia. Este último aspecto es, sin embargo, problemático en el caso del cautivo, quien sostiene precariamente una *identidad en tránsito* y amenazada por la alteridad. A Staden le quitan sus ropas, le tratan de cortar la barba y las pestañas, lo llaman portugués¹²⁵ y sobre él pende la amenaza caníbal que implica el código de venganza tupinambá. Justamente, la historia de su cautiverio y liberación es la de su resistencia a ser incorporado, a convertirse en objeto. Los nativos le indican que se lo van a comer (79), las mujeres gesticulan señalándolo y mordiéndose los brazos (88, 89); lo hacen gritar «en su lengua: *A Junesche been ermi urame*, esto es: yo, vuestra comida llegué» (87); él es comida; así lo llaman constantemente: en la aldea de Konyan-Bébe (Cunhambebe) dicen cuando lo ven: «ahí viene saltando nuestra comida» (104); en la ilustración de ese capítulo, las mujeres hacen el temido gesto de morderse el brazo (102). La escritura del relato compensa e invierte simbólicamente esa relación subordinada: el cautivo deviene etnógrafo al producir –en la escritura del canibalismo– su lugar de *Sujeto* de la mirada.¹²⁶ La marca de la diferencia del *Otro* es una compulsión de la representación etnográfica. La escritura para el cautivo opera como ejercicio de la potestad simbólica sobre la alteridad y a su vez, plantea la resolución de cualquier indeterminación o desestabilización de la identidad que el viaje y el cautiverio pudieran haber producido. La letra etnográfica ofrece una suerte de exorcismo diferenciador y afirmación obstinada de la estabilidad del sujeto moderno.

Resulta significativo que el relato etnográfico de Staden, mercenario y comerciante, sea además un relato religioso

permeado por los conflictos de la Contrarreforma. Staden cita constantemente la Biblia como protestante, alegando simultáneamente el *ius negotiandi* que lo lleva a la tierra de caníbales y el *favor de Dios* que lo saca de ellas: «Dice el santo y real profeta David en el salmo ciento siete: “Los que descienden al mar en navíos, *negociando* en muchas aguas, esos ven las obras de Jehová y sus maravillas en lo profundo [...] Por eso, clamando por Jehová en sus angustias [él] los sacó de sus aflicciones”» (19). Acerca de cómo el relato de un mercenario se convierte en una homilía probablemente tendría que ser respondido por Dryander, el prologuista-editor. El modelo inicial del relato del cautiverio es el del *via crucis*: Staden es capturado y abofeteado; le colocan una corona de plumas y unas sonajas y lo hacen bailar sin consideración al dolor de sus heridas (88, 90-92). Staden mismo se compara con Cristo: «yo no sabía qué querían hacer de mí y recordaba el sufrimiento de nuestro redentor Jesucristo cuando era maltratado» (90). Para Staden, como indica Whitehead, la conexión entre el canibalismo tupí y el pensamiento cristiano no es la de la similitud, sino la de la prueba de fe.¹²⁷ Del mismo modo, el cautiverio bíblico y el *Éxodo* del Antiguo Testamento le ofrecen modelos narrativos. A los otros europeos se los comen los indios; a él una máquina sobrenatural lo salva una y otra vez de ser comido (33-164). Pese a la adversidad, Staden (y el cuerpo protestante del cual él es metonimia) ha sido escogido por Dios. Staden, como Moisés, enfrenta un cautiverio ominoso y, como él, anuncia las plagas de Dios a sus captores. La enfermedad de éstos aparece como castigo divino por comer carne humana y por la amenaza caníbal sobre el cautivo (111-116). Las oraciones del artillero protestante funcionan como la marca de sangre del cordero pascual en las casas en Egipto, señalando al favorito (*Éxodo* 11, 12). El signo del canibalismo, por su parte, marca a los acreedores de la ira divina. El canibalismo es el significante teológico que sostiene la

identidad y la etnografía, y que permite que Staden aparezca con los brazos cruzados en medio del festín y no se entregue a la alteridad.¹²⁸

En la segunda parte del libro –cuando la traducción etnográfica viene autorizada por el *protagonismo ajeno* (estar, ver, no ser) y la homilía de la prueba de fe de la primera parte– encontramos la exposición detallada del rito caníbal¹²⁹ que Staden explica como una forma de violencia ritual unida a la guerra y la venganza (206). Relata cómo el prisionero es tratado como huésped: «Le dan una mujer para cuidarlo y también para tener relaciones con ella. Si [...] queda embarazada, educan la criatura hasta que es mayor, y [...] la matan y se la comen» (212).¹³⁰ Para el sacrificio, pintan al prisionero, las mujeres preparan bebidas, cantan, llegan los invitados, y decoran el *Iwera Pemme* (arma del sacrificio) (215). Al día siguiente amarran al prisionero con una cuerda llamada *mussurana*, «le dan piedrecitas para que las arroje contra las mujeres que corren en torno a él y amenazan con devorarlo», y «un hombre toma el palo, se dirige hacia el prisionero, se para frente a él y le muestra el garrote. Mientras tanto el que debe matar al prisionero» con su cuerpo pintado de gris con ceniza, recibe el *Iwera Pemme* e inicia un diálogo ritual: «“Sí, aquí estoy, quiero matarte porque los tuyos también mataron a muchos de mis amigos y los devoraron.” El otro responde: “cuando esté muerto, aún tengo muchos amigos que seguro me han de vengar”. Entonces le descarga un golpe en la nuca» (217). Sigue el tratamiento del cuerpo: las mujeres lo raspan y limpian «y le meten un palito por detrás para que nada se les escape»; le cortan las piernas y los brazos y abren el espaldar. Las mujeres se quedan con los intestinos y hacen una sopa de entrañas (*Mingau*); «los sesos, la lengua y todo lo demás son para las criaturas» (217, 218). Al final de este capítulo, Staden asocia «espontánea» e implícitamente, el canibalismo a una supuesta inferioridad cultural: los indios

–indica– no «saben contar más que hasta cinco» (219). Estamos ante un etnógrafo en regla.

Con algo menos de credibilidad que Staden, otro de estos «observadores» etnógrafos fue el franciscano André Thevet (1516-1590), quien había viajado a América con Nicolas Durand de Villegagnon (1510-1571), navegante francés que, bajo el amparo de Henri II, intentó establecer en 1555 una colonia francesa (la France antarctique) en una isla en la Bahía de Guanabara. La colonia sólo duró cinco años. Debilitada por pugnas religiosas internas entre protestantes y católicos, fue finalmente destruida por los portugueses (II §4). Después de haber pasado unas pocas semanas allí, Thevet regresó a Francia donde publicó el primer tratado sobre América en francés, *Les singularités de la France antarctique*¹³¹ (1557), que más tarde incluyó con algunas modificaciones y adiciones en *La cosmographie universelle* (1575).

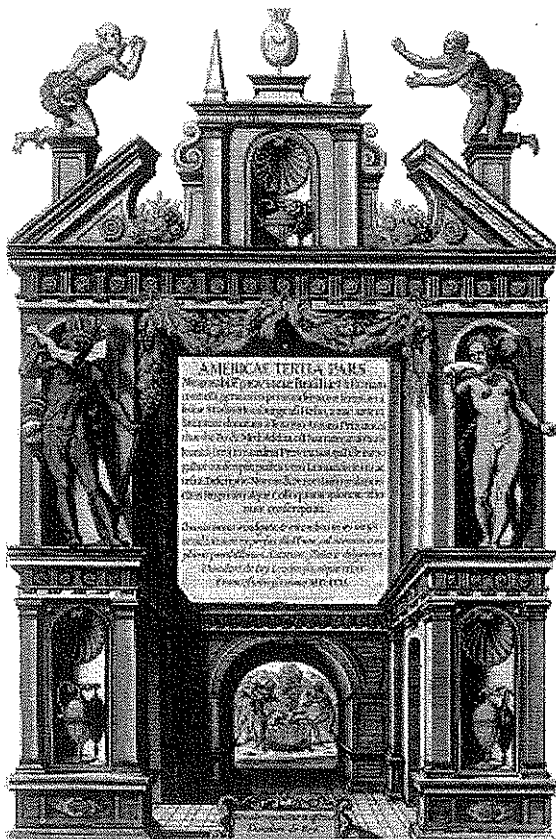
El libro de Thevet describe productos, frutas y animales, así como a los salvajes¹³² (sus costumbres alimenticias, agricultura, pesca, y forma de vivir). Sus imágenes son en gran medida estereotípicas y corresponden a un paradigma clásico del salvajismo: la desnudez (181-183), el lenguaje «breve u oscuro» (o balbuceo lingüístico), la oscilación entre la belleza natural de los salvajes (191) y su monstruosidad o deformaciones físicas (207, 208), la irracionalidad (211), la idolatría y tratos con el demonio (176, 177, 210-220), las costumbres sexuales licenciosas y apetitos sexuales ilimitados (254-257), los sacrificios humanos y el canibalismo (225-249), etc. El modelo de Heródoto y las costumbres de los escitas son citados constantemente (*i.e.*: 208).

Frank Lestringant –quien apenas considera a Staden– le dedica especial atención a lo escrito por Thevet, y estima que su libro («primera etnografía sobre los tupinambá») está «basado en una experiencia de primera mano» (44), lo cual es inexacto.¹³³ Thevet combina algo de su experiencia, algo

de lo oído y de lo leído, plagia datos anteriores y añade de su cosecha una cantidad considerable de comentarios con interferencia de mitos clásicos y teratología medieval.¹³⁴ Testigo o fabulador, Thevet ha hecho parte del archivo etnográfico moderno sobre los tupinambás;¹³⁵ lo que, de nuevo, nos revela que el valor etnográfico es resultado de la autoridad epistemológica y organizadora de las imágenes del salvaje en relación subordinada con el *ego conquiro*, y de la correspondencia del relato con ciertos paradigmas de representación de la alteridad. Thevet alega y produce en el texto y sus ilustraciones, la *presencia* que requiere la matriz etnográfica. La eventual falta de *observación participante* no obsta para que se produzca una etnografía del canibalismo: Thevet describe el buen tratamiento del prisionero huésped (238), la asignación de una esposa y la supuesta suerte sacrificial de cualquier fruto de esta unión (239), los ritos del sacrificio, los instrumentos, los diálogos y desafíos rituales entre sacrificado y sacrificantes (240), la alegría de la víctima, la economía del consumo del cuerpo dependiendo del género sexual, baños de sangre para los niños¹³⁶ y detalles macabros respecto de la preparación de la comida (244, 245). Hacia el final de su capítulo descriptivo del sacrificio y el canibalismo –y a propósito de «Cómo esos bárbaros matan y devoran los prisioneros de guerra»–, Thevet hace el mismo comentario que Staden sobre la incapacidad de los salvajes para contar más allá de cinco: «Y a propósito quiero llamar la atención del lector sobre el siguiente hecho: los salvajes sólo saben contar hasta cinco» (1982: 238, 239, 314).¹³⁷ Thevet relaciona esta inhabilidad con que no marquen el tiempo con horas, días, meses y años, sino con ciclos lunares. Aún si suponemos que nuestros *observateurs* (cada cual por su lado) hubieran constatado esta «singularidad», el hecho de que sea mencionada «a propósito» del canibalismo o el rito del sacrificio, es una coincidencia única. La asociación entre canibalismo y falta de habilidades matemáticas plantea no sólo la posibilidad

de débitos con otras fuentes, sino que revela un orden del discurso etnográfico: la asociación del canibalismo con la incapacidad intelectual o niñez del «salvaje» y con la «singularidad» de que viva no solamente en un espacio Otro (allá), sino en un tiempo previo al ahora de la civilización (en un tiempo de ciclos lunares, anterior al calendario del presente). Gracias al tropo caníbal la mirada etnográfica establece su autoridad epistemológica y la minusvalía temporal de su objeto. Las relaciones de poder implícitas en el acto colonial de escribir la alteridad son –para usar una metáfora plástica– un montaje arquitectónico, una fachada sin edificio en la que el *Otro* es un signo ornamental de lo *Real* (más allá de la representación). En una famosa ilustración alegórica de América publicada en la edición que De Bry hizo del libro de Hans Staden (1593) (113), y repetida luego para el volumen séptimo sobre el libro de Ulrico Schmidel (249), América es representada con un conjunto de figuras humanas que decoran un portal de acentos renacentistas con tres niveles, al otro lado del cual se ilumina una parrilla con despojos humanos y tres caníbales en un festín. Esta portada o entrada al relato es custodiada por una especie de –no precisamente *sagrada*– familia de caníbales desnudos: un hombre armado que mastica una pierna a la izquierda y una mujer con un niño a cuestas que hace lo propio con un brazo. Entre los dos hay una guirnalda llena de frutas tropicales. El portal es coronado por otros dos indios que adoran una maraca con una luna [il. 16]. El canibalismo funciona como motivo organizador de este escaparate alegórico. La etnografía y la cartografía –como este portal– ponen a cada quien *en su lugar* en el espacio, en el tiempo y en una jerarquía de valores étnicos, morales, religiosos e intelectuales. Gracias al tropo caníbal instalan, en fin, los significados geopolíticos del occidentalismo.

Es en virtud de esta sincronización del tiempo y del espacio que el mundo colonizado y por colonizar se sitúa



16. Ilustración alegórica a América.

siempre dentro del discurso centrado de la Historia, y que todas sus narrativas, si no son borradas, tienden a convertirse en variaciones del metarelató que podemos llamar la Historia de Occidente. El poder de la representación en el discurso colonial depende de una tautología: quien ha dominado tiene el poder para representar y quien representa enuncia y domina. El mapa o el grabado son efecto y medio; el eurocentrismo y dichas representaciones se erigen entre sí.

6. Canibales y el comercio atlántico: semántica estratégica

Vitoria, como se mencionó, arguyó que el ejercicio del *ius negotiandi* o derecho de comerciar legitimaba la presencia española en América y establecía una «justa causa» para la guerra en caso de que el referido derecho fuera obstruido por los indígenas:

Es lícito a los españoles negociar con los indios [...] Pueden importarles productos de los que aquellos carecen, extrayendo a cambio oro, plata u otras cosas en las que los indios abundan. Los príncipes de los indios no pueden impedir a sus súbditos que practiquen el comercio con los españoles, ni al contrario, los príncipes de los españoles pueden impedirlo a los suyos (1992: 138).

La siguiente generación de juristas teólogos rectificó este comienzo burgués del derecho internacional español que mal ocultaba sus vínculos con el capitalismo mercantilista en ciernes. Diego de Covarrubias (1512-1577), alumno de Vitoria, sostendría —contra la tesis de su maestro— que los indios eran soberanos y tenían la prerrogativa de prohibir a los españoles «comerciar, negociar o intercambiar» en sus tierras. Covarrubias prefirió incoar en lugar del *universalismo económico* del comercio, el *universalismo religioso* de la propagación del evangelio: los españoles, argüía, «tienen el derecho a predicar entre los indios la ley evangélica [...] y si los bárbaros [lo] impiden [...] hacen una injuria a los españoles» y la guerra deviene lícita (1956: 225, 229-231). No resulta difícil ver en este cambio doctrinal la defensa del Imperio exclusivo sobre América, pues la doctrina del *ius negotiandi* establecía un principio de libre comercio que favorecía las pretensiones de otras potencias europeas. El

argumento religioso daba a la Corona, defensora de la ortodoxia en Europa, una legitimidad exclusiva frente a los competidores emergentes y en particular, contra los protestantes. Pero además, la Modernidad a la que apuntaba España —y que al final prevaleció también, aunque en menor grado, en Portugal— era una Modernidad católica y estamental. El *ius negotiandi* era una prerrogativa del Estado y no un derecho individual universal.

Esta pretendida exclusividad fue ciertamente desafiada. Desde las primeras décadas del siglo XVI, y por cerca de dos siglos, los europeos se (des)encuentran en el Nuevo Mundo compitiendo por el control de las rutas de comercio, en lo que ha sido llamado de manera bastante descriptiva «La batalla por el Atlántico» (Symcox: 265-277). Uno de los episodios más interesantes de ese prolongado enfrentamiento ocurrió entre portugueses y franceses y luego holandeses, por el control del comercio en las costas de lo que hoy es el Brasil.

La «ilha de Vera Cruz» encontrada por Pedro Álvares Cabral de camino a Calcuta (1500) había sido un paréntesis en la carrera de Portugal hacia la India. Mientras los inversionistas de las navegaciones portuguesas mantuvieron la ilusión de una ruta rentable bordeando el África, el Nuevo Mundo no ofreció mayor interés que el de servir para el control militar de dicha ruta, y ser un punto de escala para los barcos y para el comercio del palo-brasil, inicialmente adjudicado al capital privado.¹³⁸ Durante las primeras dos o tres décadas del siglo XVI los portugueses especularon poco —en el doble sentido económico y cognitivo— sobre el Nuevo Mundo. En contraste, por lo menos desde 1504, aventureros comerciantes franceses iniciaron actividades en el área impulsados por la floreciente industria textil de Ruán y Dieppe en Normandía que creaba una demanda para la tinción del brasil.¹³⁹ Cuando resultó evidente que la «Carreira da Índia» no era rentable y que otros europeos habían

establecido *factorías* y relaciones comerciales con los indígenas, Portugal inicia su ofensiva militar.¹⁴⁰ Lo que estaba en juego, como decía una carta de Diogo de Gouveia al rey don João II del 17 de febrero de 1538 era la *Defensio imperii Portugaliae a piratas gallis* (Leite, 1: 88). Esa lucha tuvo expresiones religiosas y nacionalistas, y una dimensión evidentemente simbólica.¹⁴¹ La semántica del canibalismo fue ciertamente uno de los terrenos sobre los cuales se libró «la batalla por el Atlántico»; los nacionalismos modernos europeos y la competencia por los circuitos comerciales constituyeron dos coordenadas ideológicas fundamentales en los procesos de resignificación del tropo canibal.

En esta parte del Nuevo Mundo los viajes establecían antes que una soberanía política, rutas y puntos comerciales cuyo sentido era procurar mercancías apreciadas en los mercados de Europa (maderas como el brasil, plumas, piedras, pájaros, pieles, especiería), a cambio de otras que eran valiosas en el Nuevo Mundo como cuchillos y otros utensilios. Los puntos de comercio de la costa impulsaban una cadena comercial que enganchaba el interior sin necesidad de una conquista militar.¹⁴² Los viajes de los comerciantes franceses afianzaron una relación amistosa o de beneficio comercial mutuo con los tupinambás, y de alianza estratégica contra los portugueses. Algunos franceses conocidos en las relaciones como *truchements de Normandie* (intérpretes de Normandía) vivían entre los aborígenes, tenían esposas tupinambás, habían aprendido su lengua e, incluso, adoptado sus costumbres entre las que, algunos dicen, se contaba el canibalismo» (Whatley: xix; 128). Esta presencia no oficial de los franceses en el área,¹⁴³ sus intereses económicos y trato con los aborígenes —que sugestivamente Olive Dickason ha llamado *the Brazilian connection* (129-146)— y la asimilación cultural de los *truchements*, fueron factores que modificaron la visión de los tupinambás-tamoios y de la antropofagia. El *locus* del comercio con sus intercambios de

bienes, con sus alianzas y transculturaciones no era el lugar apropiado para una retórica extrema de la alteridad, sino para su definición estratégica. Baste mencionar, por ejemplo, que durante las celebraciones relativas a la «entrée royale» de Henri II y Catalina de Médici en Ruán en 1550, se realizó una representación espectacular ante la corte a orillas del Sena:

Cincuenta indios tupinambás, en su habitual desnudez, y doscientas cincuenta prostitutas y marineros, con una facha similar, representaron escenas de la vida salvaje: caza, pesca, caminatas, retozos amorosos en una hamaca [...], actos bélicos y la quema de una villa enemiga. El espectáculo terminó con una batalla entre una nave francesa y una carabela portuguesa que fue prontamente volada en pedazos e incendiada, con la ayuda de los salvajes, ante el gran regocijo de la audiencia (Lestringant: 42).

Como señala Octavio Paz «se pasó del desfile militar a la pantomima y de la procesión religiosa a la alegoría teatral».¹⁴⁴ Un poema recitado al Rey elocuentemente celebra la alianza con, y lealtad de, los caníbales: «Señor, no existe lugar alguno de las caníbales / Islas, a todos –menos a nosotros– desleales, / donde no tengamos seguridad / por la merced de vuestra autoridad» (Ziebell: 175). Quejándose de esta empatía con los caníbales, el jesuita portugués Rui Pereira decía que los franceses cambiaban mercancías y palo del brasil por cautivos portugueses que entregaban a los indios para que fueran comidos (1561) (Leite, 3: 330). La queja del jesuita portugués así como la fiesta alegórica referida, dejan ver hasta qué punto –en el marco de la «batalla por el Atlántico», la competencia entre los europeos y el desarrollo de relaciones no bélicas con la población nativa– los tupinambás alcanzaron el estatuto de aliados. Ello implicó

una definición muy distinta de la alteridad y que el canibalismo fuera visto con ojos más «amables», particularmente porque para el comerciante, el *Otro* verdadero es el que se interpone entre su empresa y el negocio: el competidor o quien no quiere comerciar.

Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique (1578) de Jean de Léry (1534-1615) es –además de otra etnografía de los tupinambás– una refutación de la autoridad y veracidad de *La cosmographie universelle* (1575) y del tratado anterior *Les singularités de la France antarctique* (1557) de André Thevet (II §4). En sus respectivas etnografías americanas, el católico Thevet y el calvinista Léry –quienes se enfrentaron en el ambiente caldeado de la Contrarreforma en Francia–¹⁴⁵ hicieron relación detallada del canibalismo tupinambá, conjuntamente con una explicación de los aspectos culturales y religiosos que lo rodeaban. Estas etnografías responden en diversos grados –además de a los conflictos entre católicos y hugonotes– a una economía estratégica de la alteridad¹⁴⁶ que contrasta con los reportes epistolares de los jesuitas a la metrópoli sobre aborígenes lujuriosos y caníbales, «sin rey, sin ley y sin razón, encarnizados en comer carne humana», como explicaba el padre António Blázquez SJ. a sus «Irmãos de Coimbra» (julio, 1555) (Leite, 2: 252).¹⁴⁷

Los jesuitas portugueses, ciertamente, hicieron descripciones etnográficas¹⁴⁸ y advirtieron las alianzas estratégicas que definían las relaciones de los portugueses y de los franceses con indios amigos y contrarios. El mismo año de la fiesta franco-tupinambá en Ruán, el padre Leonardo Nunes (?-1554) le escribía a sus hermanos de Coimbra sobre una confusión trágica por la que un grupo de jesuitas portugueses fueron tomados por los franceses y atacados por indios amigos.¹⁴⁹ Empero, las etnografías jesuitas de los caníbales brasileños no están tan marcadas por las alianzas estratégicas (o el comercio) como por los tratos misione-

ros.¹⁵⁰ Los padres no distinguen especialmente entre canibalismo de amigos y enemigos, y hacen campaña catecúmena en todas las tribus contra la antropofagia, así como contra las costumbres sexuales, la desnudez y el nomadismo. Manoel da Nóbrega en su «Carta a Miguel Torres» (1558) (1517-1570) condena la antropofagia de todos «os gentíjos», fueran guayanases, carijós, gaimurés, tupiniquís o tupinambás; la misión era darles «lei»¹⁵¹ para disuadirlos de «comer carne humana [...], fazer-lhes ter uma só mulher; vestirem-se, [...] tirar-lhes os feiticeiros [...], fazê-los viver quietos» (Leite, 2: 450).

En contraste, Thevet hace diferenciaciones etnográficas cuyos criterios más importantes son la definición del canibalismo ritual bélico y las alianzas y comercio de los salvajes con los europeos. Aunque Thevet condena moralmente la práctica ritual de comer carne humana, su actitud tiende –si no a justificarla– a explicarla cuando se trata de un acto de guerra.¹⁵² La ética católica del perdón le hace manifestarse en contra de la venganza por la que los salvajes luchan «como animales feroces» (1944: 232); pero sin dejar de admirar la nobleza, el valor militar y las costumbres marciales de la guerra salvaje. El canibalismo no obedece a la codicia de territorios ni riquezas, sino a la venganza pura y fundada en un código de honor implacable (1944: 232-240).

En *Les singularités* Thevet divide a los caníbales entre los *tupinambás amigos* que practican la antropofagia ritual como venganza contra sus enemigos, y los *caníbales-Otros* entre los que cuenta a los indios aliados de los portugueses, a las canibalesas aunque sean tupinambás¹⁵³ y a los caribes y otros indios que se encuentran más allá de los circuitos de comercio. Los caníbales que viven en las costas del nordeste del actual Brasil y el Caribe¹⁵⁴ tienen, según Thevet, la «avidez de leones hambrientos», «apetecen con ardor la sangre humana» y no «se alimentan de otra carne que no sea humana, como los europeos se alimentan de carne de res o

de carnero» (1944: 179, 245, 363).¹⁵⁵ La presencia de estos caníbales feroces dificulta o impide el comercio, lo cual representa una lamentable «pérdida» teniendo en cuenta la enorme «fertilidad del país de los caníbales» y su riqueza en oro y piedras preciosas (1944: 360-366).

Los caníbales enemigos lo son por asociación: los «*salvajes amigos* de los portugueses [...] son enemigos de los salvajes *aliados de los franceses*. Y viceversa» (1944: 236). La presentación de los tupinambás tiene, en contraste, la torsión estratégica de la alianza. Thevet –como tantos otros etnógrafos melancólicos– a menudo ve en los salvajes cualidades naturales perdidas por los civilizados¹⁵⁶ y por ejemplo, explica la desnudez de los indios aliados o compara su idolatría con la de los paganos de la antigüedad clásica (213). Respecto de la hechicería, argumenta que si en Europa la practicaban los cristianos, conocedores de Dios, resultaba entendible el yerro en que habían caído los indígenas (219). De hecho, «por mayor que sea su yerro e ignorancia [de los tupinambás], es sin comparación, mucho más tolerable que la de los condenables ateístas de los tiempos actuales» que insisten en sus errores (221). El etnógrafo católico prefiere al pagano tupinambá que al hereje europeo; su simpatía reconoce al aliado en la batalla por el Atlántico y en el mismo gesto formula la parábola salvaje de la Contrarreforma (los caníbales son mejores que los protestantes).¹⁵⁷ La aproximación a los caníbales amigos de André Thevet es explicativa y por momentos ligeramente complaciente: menciona el gusto que «nuestros» salvajes tienen por devorar portugueses y ensartar sus cabezas en picas (244), algo que no aprueba, claro, pero que tampoco *le quita el sueño*. La descripción del rey Quoniambec (Cunhambebe) concuerda con este maniqueísmo estratégico: Thevet habla de los «instintos extrañamente marciales y guerreros» de los aborígenes y llama a Cunhambebe «el más atemorizante de los príncipes del país» y el «más notable e ilustre *morubixaba*». Lo compara

con Menelao y cuenta con evidente gusto cómo el amigo de los franceses es temido por los portugueses, con quienes está en «perpetua guerra y hostilidad», y cómo el príncipe alardea haber devorado cinco mil de sus enemigos (318-322).

Jean de Léry –contradictor acérrimo del Thevet y con menos empatía etnográfica– sostiene de manera más explícita el mismo tipo de definición estratégica del salvajismo; asegura en su *Histoire d'un voyage* (1578) que el canibalismo tupinambá no es amenazador para los franceses puesto que los salvajes se comen a sus enemigos sin contemplación alguna, pero «aman hondamente a los que son sus amigos y aliados (como éramos nosotros amigos de la nación tupinambá)»¹⁵⁸ (169). En cambio, los margaia son «aliados de los portugueses, y por lo tanto tan enemigos de los franceses que si nos hubieran tenido a su merced, no lo hubiéramos pagado de otra forma que siendo sacrificados y cortados en pedazos y servidos como su comida» (26).

A diferencia de los *canibales-Otros*, «nuestros tupinambá» (canibales aliados) son «enemigos mortales e irreconciliables» de los portugueses (76) y activos en el tráfico con los franceses. Comían sí, carne humana, pero eran amigos y socios; su antropofagia es un asunto relacionado con códigos de honor y guerra; algo ritual; nada alimenticio y, en todo caso, menos perverso que las persecuciones religiosas contra los protestantes en Europa (II §4). Para Léry el apetito comercial guarda una relación inversa con el salvajismo y la voracidad. No es posible mayor salvajismo que el del caníbal que no quiere «trato o comercio», como sucede con los ouetaca:

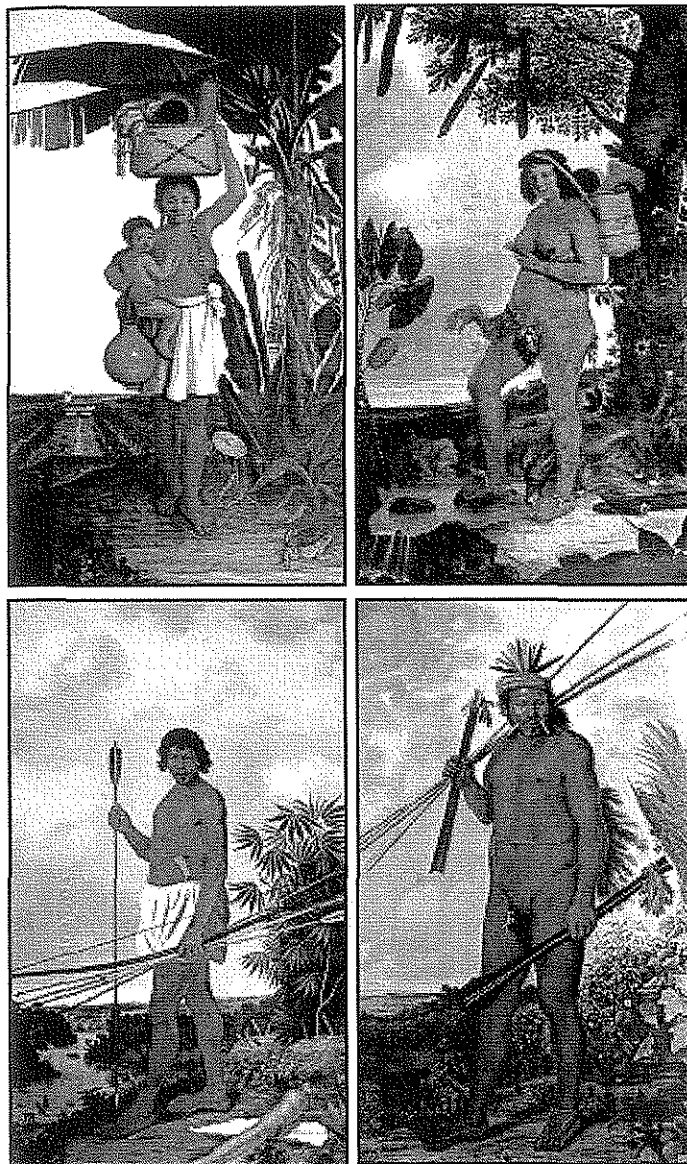
estos malvados ouetaca se mantienen *invencibles* en su pequeña región, y además, como perros y lobos, comen carne cruda, y porque su lengua no es entendida ni siquiera por sus vecinos, ellos son considerados entre las más bárbaras, crueles y temibles naciones que

pueden ser encontradas en todas las Indias occidentales y la tierra del Brasil. Es más, como ellos no *tienen ni quieren ningún trato o comercio* con los franceses, españoles, portugueses o con cualquiera de nuestro lado del océano, *no conocen nada sobre nuestras mercancías* (29).

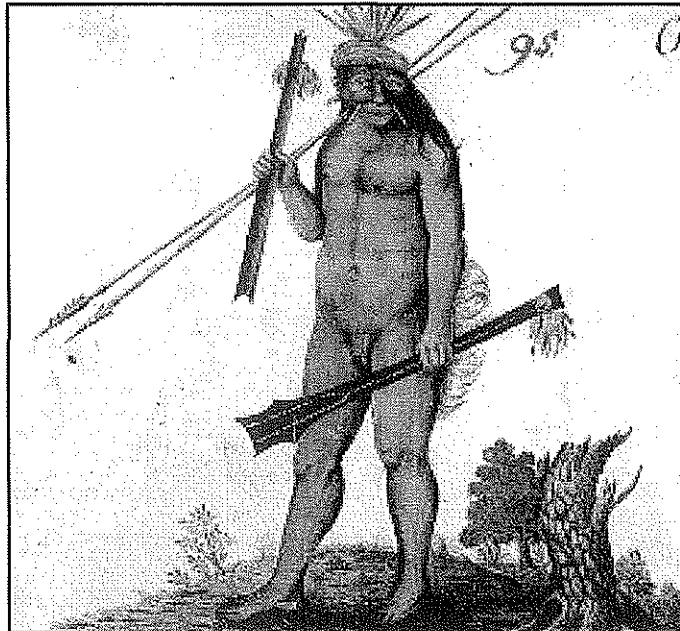
En otras palabras, *hay canibales de canibales* o, como elocuentemente dijera un piloto francés citado por Lestringant: «no todos los antropófagos son canibales» (48). Los franceses encuentran al caníbal tupinambá en la misma operación cognitiva y económica en que reconocen un aliado comercial y militar. La redefinición del tropo del canibalismo es estratégica y referida por asociación al colonizador competidor y enemigo, por una parte, y a la voluntad o reticencia a comerciar, por otra. El papel de la etnografía –como hasta cierto punto el de los *truchements*– era *traduire*; traducir al Otro al comercio atlántico. Como veremos después, para el momento en que se escriben estos tratados, otro gran factor va a determinar el régimen de representación de la alteridad: los antagonismos religiosos producidos por la Contrarreforma (II §4).

En el contexto de la expansión del capitalismo mercantilista holandés –que desafió la hegemonía naval española y portuguesa, y alcanzó el norte del Brasil (1630-1654)–¹⁵⁹ ocurren nuevas variaciones semánticas del tropo del canibalismo. Los tupí que (junto con los caribes) habían sido los canibales por excelencia durante el siglo XVI, en la «Nieuw Holland» son representados felizmente integrados a la vida civilizada, estilizados y apacibles, en contraste con los tapuya (tarairiu). La próspera administración de Maurits van Nassau-Siegen –gobernador y comandante militar del enclave colonial holandés en Pernambuco (1636-1644) y mezcla de sabio humanista y comerciante– promovió el florecimiento de las artes e impulsó la cartografía, la astronomía y los estudios e inventarios sobre la fauna, flora

y las poblaciones de la zona. Albert Eckhout (1610?-1665), uno de los artistas de la Corte de Nassau, es el autor de una serie de retratos: dos mujeres, una tupí y otra tapuya (tarairiu) (c. 1641); y dos hombres, uno tupí y el otro tapuya (c. 1643) (Nationalmuseet, Copenhague) [il. 17]. La concepción de ambos trabajos se funda en un contraste étnico: la mujer tupí aparece como una madre semivestida con un niño de brazos y una serie de objetos como cestos y loza que –junto a la plantación del fondo– presentan a la *india doméstica*. Lo mismo sucede con el hombre tupí, quien incluso aparece blanqueado, con un bigote y un corte de pelo europeo. De hecho, el tupí parece un holandés disfrazado de nativo que no sabe muy bien qué hacer con las armas indígenas en sus manos. Por el contrario, en la pareja tapuya (tarairiu) resalta la monstruosidad y el canibalismo. La mujer carga partes humanas en una cesta. La piel del hombre es muchísimo más oscura que la del tupí, está desnudo, tiene el rostro perforado y carga un arma para el sacrificio. Teniendo en cuenta que la mayoría de los tapuya fueron aliados de los holandeses contra los portugueses, no deja de ser intrigante su marcada caracterización negativa, la cual es aún más siniestra en las series de Zacharias Wagener (1614-1668) «Omen brasiliano» y «Omen tapuya» (c. 1634-1641) («Thier Buch» en *Brasil Holandês 2*: 162-171) [il. 18], y «Molher brasiliana» y «Molher tapuya», cuyas figuras fueron copiadas en las pinturas de Eckhout. Una posible explicación es que estas pinturas fueron realizadas en un período de paz,¹⁶⁰ cuando la condición de aliados de los tapuyas no era relevante. Durante la llamada «prosperidad mauritania» (1637-1644) los tapuyas, no civilizados e independientes, y fuera del sistema de producción de las haciendas, representaban una verdadera amenaza en el enclave mercantil holandés. Tengamos en cuenta que la colonia había incorporado todas las demás alteridades: los colonos portugueses colaboraban lo mismo que los católicos y los judíos, y los negros servían como esclavos (Boxer: 111-125).



17. Pinturas de Albert Eckhout.



18. «Omen brasiliano» y «Omen tapuya», de Zacharias Wagener.

Los indios llamados «brasilianos», es decir, aquellos «domesticados» por los portugueses, vivían en aldeas bajo el control político militar europeo (Boxer: 134). Cada sector ocupaba un lugar en la empresa exitosa de la *West-Indische Compagnie* holandesa; todos, salvo los nómadas tapuya, que sin una guerra activa pasaban de ser aliados temibles a simplemente *temibles*. Tal cual los representó Eckhout.

España también se vio envuelta en «la batalla por el Atlántico.» Uno de sus frentes más importantes fue el Caribe. Allí, nuevamente, se da una resemantización del tropo del canibalismo entre las coordenadas del *ius negotiandi* y del nacionalismo religioso inglés. En el último cuarto del siglo xvi la Corona y los inversionistas ingleses empiezan a entrar en la carrera de la expansión de sus circuitos de comercio en el Nuevo Mundo.¹⁶¹ En *The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana with a Relation of the Great and Golden City of Manoa (which the Spaniards call El Dorado) performed in the year 1595*, Walter Raleigh (1552?-1618) buscando El Dorado, asocia claramente el canibalismo al tráfico comercial y a la trata de humanos entre españoles e indígenas:

los españoles usaban canoas para pasar a la rivera sur del río Orinoco para comprar mujeres y niños a los caníbales, quienes son de tal naturaleza bárbara que por tres o cuatro hachas venderán la progeñe de sus hermanos y hermanas, y por algo más incluso sus propias hijas. Por lo tanto los españoles hacen grandes ganancias comprando un siervo de doce o trece años por unas cuantas hachas y vendiéndolo de nuevo en Margarita en las Indias Occidentales por cincuenta y cien pesos (390).

Nótese que el motivo mayor de escándalo no era que los caníbales comieran carne humana, y no tanto que los caníbales y los españoles hubieran extendido el intercambio a la trata de seres humanos,¹⁶² sino la escandalosa ganancia

obtenida por los españoles en una empresa en la que los caníbales juegan el papel de proveedores o socios minoritarios. El caníbal no es propiamente un «enemigo de Dios»¹⁶³ ni del Estado, como en los textos de la conquista española. Los caníbales de Raleigh son comerciantes (lo familiar), pero sus negocios están viciados: adolecen de causa ilegítima y son realizados con los españoles, quienes prohibían el intercambio de los nativos con los ingleses. El tropo caníbal no está necesariamente vinculado a la antropofagia, sino desplazado a otro tipo de voracidad que recuerda la metáfora shakespeariana del prestamista en *The Merchant of Venice* (1600), donde se hace la conexión entre el estereotipo étnico y la condena moral a una práctica capitalista definida por la literalidad de su canibalismo. Shylock es el *vorax judío prestamista*, el acreedor sanguinario, que reemplaza al judío medieval devorador de niños o al sacrílego torturador de la hostia. Análogamente —en una economía maniquea del apetito— en el relato de Raleigh, la búsqueda de utilidad del *Otro* (españoles y caníbales) es opuesta al «sano» y «justo» comercio propio. La segunda edición de *The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation* (1598-1600) de Richard Hakluyt (que contiene la narración de Raleigh), añade al título de la colección de relatos de la «nación inglesa» la palabra *traffiques*. El caníbal es el signo de la diferencia moral, de la distinción entre los *traffiques* de los colonizadores establecidos (españoles) y los emergentes (ingleses). Estrictamente hablando, el asunto de quién es caníbal parece ser un problema mercantil; en el caso que nos ocupa, ese problema es que los indios no negocian con los ingleses:

temían que nosotros los comiéramos o los sometiéramos a alguna otra muerte cruel (por cuanto *los españoles*, para evitar que en nuestro paso por Guyana [...los indios] hablaran con nosotros, *persuadieron a todas esas naciones de que nosotros éramos caníbales*); pero una vez [...]

nos vieron y nosotros les dimos carne [...] empezaron a darse cuenta del engaño y propósitos de los españoles, quienes de hecho (según nos confesaron) les quitaban diariamente sus esposas e hijas y las usaban para satisfacer sus propios deseos lujuriosos [...]. Pero yo juro ante la majestad de Dios que no sé [...] de ninguno de nuestra compañía [que] haya con violencia u otros medios conocido a sus mujeres aunque tuvimos ante nuestros ojos cientos, muchas en nuestro poder, y de las más jóvenes y bien agraciadas, que venían hacia nosotros sin decencia y completamente desnudas (Raleigh en Hakluyt: 396).

Para Raleigh los españoles son además de socios comerciales de los caníbales, ogros concupiscentes y agentes viciosos de un comercio carnal forzado. A la maldad de su voracidad, suman la calumnia contra los castos ingleses llamándoles caníbales para sabotear el comercio de los indios con ellos. Raleigh y sus hombres no vienen por carne humana sino que ofrecen a los indios carne lícita, y no llegan a saciar sus apetitos carnales, sino que los reprimen con consideraciones morales y caballerosidad, incluso frente a la provocación del cuerpo femenino aborigen. Mal pueden quienes controlan así los apetitos de la carne, ser antropófagos. Son sólo honestos comerciantes.

La presencia de los ingleses puede ser justificada mediante una serie de negaciones más o menos explícitas frente a sus rivales españoles: los ingleses no realizan tratos comerciales con los caníbales, no hacen esclavos entre los indios mediante tratos leoninos, no calumnian a sus competidores acusándolos de caníbales para impedir el trato comercial (competencia desleal), no tienen comercio carnal forzado ni de ningún tipo con las mujeres arawakas y no sucumben a las pasiones sexuales aun ante la provocación de las nativas.

La semántica del canibalismo en las narrativas de la Conquista –de cualquier conquista– depende en gran parte de la perspectiva y autoridad discursiva de quien escribe la historia. Los nacionalismos modernos europeos y la competencia por los circuitos comerciales en el contexto de la vasta expansión del capitalismo mercantilista redefinen y radicalmente trastornan la frágil estabilidad de la frontera que marca la otredad y señala el «afuera» con el tropo caníbal.

Como motivo de la gestación geográfica y especulativa de América (traído del archivo mítico a la Modernidad); como signo ambiguo, idílico y aterrador de lo perdido y de los límites y resistencias del objeto del deseo colonial; como monstruo deseante cuyo apetito recíprocaba el del capitalismo expansivo; como ideologema de la justificación y la crítica de la Conquista; como piedra angular del universalismo colonial; como alegoría del cuerpo y el espacio americano; como marca de los límites de la expansión geográfica y la Otredad Constitutiva del sujeto y la mirada eurocéntrica; redefinido por los conflictos europeos por las rutas comerciales; entre modelos de modernidad y de colonialismo en pugna; el caníbal está en el origen, en el trauma y la trama inaugural e identitaria de América... de la *Canibalia*.

Notas

- ¹ Véase la distinción entre cartas, crónicas y relaciones de Walter Mignolo (1992: *passim*, 57-116).
- ² Téngase en cuenta que «la palabra “colonia” tuvo poco uso y casi ninguna difusión en relación con el fenómeno de la dominación española sobre el Nuevo Mundo por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVIII»; pese a las diferencias económicas, políticas y sociales entre esa forma de dominación y las que acompañan el colonialismo moderno modelado a partir del Segundo Imperio británico, «hubo muchos aspectos que hoy llamaríamos coloniales en el tratamiento de la población indígena» durante la expansión y dominación imperial española en América (Mazzotti, 2000: 8-10).
- ³ Los énfasis de las citas son míos, salvo que se indique lo contrario.
- ⁴ Pedro Mártir de Anglería, Bartolomé de las Casas, Fernández de Oviedo y López de Gómara descartaron la existencia de tales prodigios.
- ⁵ Ante la falta de características monstruosas, la «naturaleza» de los indios fue determinada por una «teo-teratología» fundada en el tropo del canibalismo. El tropo caníbal *otrificica* al Nuevo Mundo gracias a la resemantización teológica de los paradigmas clásicos y medievales de la monstruosidad, tal como lo expone Palencia-Roth en su artículo «Enemigos de Dios: Monstruos y teología de la Conquista.»
- ⁶ Para Heidegger la «interpretación está previamente ya-decidida [...]. Se funda en una preconcepción. La interpretación nunca se da sin una presuposición [...]. La interpretación nunca puede darse desprovista de una cierta presunción con respecto a aquello que en ella se anticipa» (p. 141).
- ⁷ Para una reconstrucción de las lecturas del Almirante, ver «Lecturas del Almirante Colón: libros de viajes medievales y cosmógrafos humanistas» de María Isabel Toro.
- ⁸ Algunos piensan que *La Odisea* es un texto históricamente análogo a los de Colón, Vespucio, Balboa, Cortés y otros, en cuanto fuera compuesto en el amanecer de la colonización griega del siglo VIII a.C. (Palencia-Roth 1997: 5).
- ⁹ Según Gerbi, Colón fue un lector asiduo de Polo (1978: 28). El ejemplar usado por el Almirante se encuentra depositado en la Biblioteca Capitular y Colombina del Cabildo Catedral de Sevilla. Se trata de la traducción latina publicada en Amberes en 1485 y que «no entraría a formar parte de sus bienes hasta 1497» (Toro: 172). Antes de 1492 Colón leyó otro ejemplar, o de cualquier otra manera conocía el relato.

- ¹⁰ Durante el siglo xv los libros de viajes conforman una parte «considerable en el panorama literario peninsular; junto con los *itineraria* de peregrinaciones a Tierra Santa, las relaciones de embajadores y comerciantes, o los relatos de viajes de aventureros» (Toro: 169).
- ¹¹ Los lestrigones son los pastores gigantes y antropófagos que cazan con arpones a los hombres de Ulises. El héroe griego los encuentra después de la tempestad causada por la liberación de los vientos que Eolo le diera (Homero: 144-146).
- ¹² Para una exposición de los mitos de hombres-perro en diferentes culturas y épocas, véase *Myths of the dog-man* de David Gordon White.
- ¹³ El *Livre des merveilles du monde* fue uno de los más elaborados e ilustrados libros de viajeros de la Edad Media, e incluía además del relato de Polo, otros como el de Odoric de Porderone, John Mandeville, Johann Hayton, Ricold de Montcroix (Palencia-Roth, 1997: 12).
- ¹⁴ Los hombres de la expedición de Juan de Grijalva en Yucatán en 1518 oyen de su existencia, y hasta Cortés recibe una comisión para investigar el asunto (Diana de Armas Wilson: 25). La noticia más significativa sobre ese reino mítico fue la de la relación que hizo Gaspar de Carvajal de la expedición de Francisco de Orellana en 1542 (en Oviedo: 241-242, 394). Este relato impresionó la imaginación europea por muchos años y fue repetido por muchos escritores, como por ejemplo por el franciscano francés André Thevet, quien defendió la existencia de estas «mujeres belicosas» y acompañó el capítulo que les dedicó con una hermosa ilustración (371-382).
- ¹⁵ Diana de Armas Wilson (26, 27), Kathleen Myers (161-173) y Miguel Rojas Mix (132-138).
- ¹⁶ Al regresar del Asia a Tebas, Dionisio castiga la *hybris* de sus tías maternas Agave, Autonoe e Ino—que no lo reconocen como hijo de Zeus—forzándolas en los ritos dionisiacos y transformándolas en ménades o bacantes (22-30). Penteo, el hijo adolescente de Agave, persevera en la persecución de las bacantes y de Dionisio, en nombre de la moral, la familia y el honor, pese a que el ciego Tiresias y Cadmus, su abuelo, tratan de disuadirlo (31-68). Dionisio conduce a Penteo a la montaña Cithaeron donde es testigo de las orgías de las bacantes y finalmente sacrificado, destazado y devorado por su propia madre que no lo reconoce (68-80).
- ¹⁷ Alberto Magnaghi sostiene en *Amerigo Vespucci: studio critico...* (1924) que el navegante realizó apenas dos de los cuatro viajes que se le atribuyen: uno con Juan de La Cosa y Alonso de Ojeda en 1499, y otro al servicio de la Corona portuguesa en 1501 o 1502. Igualmente, afirma que «Mundus Novus» y la «Carta a Solderini» (sobre dos viajes dudosos de 1497 y 1503) son apócrifas. Para una descripción resumida de las teorías sobre la inautenticidad, véase Gerbi (1978: 61-65).
- ¹⁸ *Colección documental del descubrimiento*. De ahora en adelante se cita como *Col. doc.*

- ¹⁹ A fines del siglo xii era suficiente que un niño cristiano desapareciera para que se sospechara un sacrificio de ese tipo (Tannahill: 133). Estos rumores fueron tan comunes que hasta el Vaticano intervino en un par de ocasiones para prohibir su propagación (Cardín: 153-156).
- ²⁰ Por ejemplo, así lo describe el del calvinista francés Jean de Léry (1578): «Mientras se cocina todo [...] las viejas (quienes como he dicho tienen un apetito increíble por la carne humana) se acomodan al lado para recibir la grasa que gotea por los postes de las grandes y altas parrillas [...] chupándose los dedos dicen "Iguatu", que quiere decir "está bueno"» (126). Pero Magalhaes Gândavo dice en su *História da Província Santa Cruz* 1575: «Está huma Índia velha preste com hum cabaço grande na mão, e como elle cae acode muito de depressa e mete-lho na cabeça pera tomar nelle os miolos e o sangue» (64).
- ²¹ En su estudio sobre el mito del canibalismo, William Arens anota que frecuentemente el antagonismo sexual es expresado culturalmente mediante referencias estereotípicas a la naturaleza vil del sexo opuesto (1979: 26).
- ²² Como indica Roger Bartra, en «el siglo xvi el más extendido símbolo para comprender o designar al Otro no era el salvaje: era la figura maligna del demonio» (1997: 67). En uno de innumerables ejemplos, dice Cieza: «Hablan todos en general con el demonio, y en cada pueblo hay dos o tres indios antiguos y diestros en maldades que hablan con él; y éstos dan respuestas y denuncian lo que el demonio les dice que ha de ser» (107; también 124, 135). El diablo era sin embargo, una categoría exótica en las religiones amerindias (Taussig, 1980: 168).
- ²³ Lo comentan brevemente, Honour (87) y Palencia-Roth (1996: 41).
- ²⁴ «La testa umana sotto il piede apertamente dimostra di questa barbara gente esser la maggior parte usata pascersi di carne umana, perciò che gli uomini da loro vinti in Guerra li mangiano, così gli schiavi da loro comprati & altri per diverse altre occasioni» (361).
- ²⁵ La cercanía entre la gula y la lascivia fue advertida pronto por los padres de la Iglesia (Walker Bynum: 37).
- ²⁶ Las alegorías del grabado de van der Straet han sido asiduamente comentadas por Peter Hulme (1986: xii, 1), Stuart Hall (1992), y José Rabasa (Capítulo 1), entre otros críticos.
- ²⁷ América constituye la posibilidad de concebir la acumulación *ad infinitum* que requería su expansión/formación.
- ²⁸ Pedro Fonseca señala el paso gradual a descripciones más «objetivas» o renacentistas impulsadas por el espíritu de investigación y las necesidades prácticas de tener guías para navegación y viajes (57-79).
- ²⁹ Dice Julio Salas al respecto: «El domingo 13 de enero de 1493, bojeando Colón con sus carabelas la isla de Haití por la costa noroeste, llegó al territorio de los ciguayos flecheros [...] Habiendo [...] tenido un encuentro con estos

indios, primer combate en que derramaron los españoles sangre indígena, quedó en el ánimo de Colón haber hallado la justificación del mito de los lestrigones o antropófagos» (119).

³⁰ Uso la palabra *émica* en el sentido de una calificación o distinción significativa desde y en el contexto cultural en que lo observado aparece (Kenneth Pike), en oposición a la visión *ética* (desde afuera de la cultura contexto).

³¹ Las gentes que los europeos llamaron *caribes* aparentemente se llamaban a sí mismas Kalinago, Kalipuna, Karifuna o Kalibuna. Hasta hace poco, atendiendo a algunos relatos recogidos por sacerdotes a mediados del siglo XVII, se creía que los caribes provenían de la costa norte de Sudamérica y que habían invadido las Antillas en busca de mujeres (algo así como el *Rapto de las sabinas*). Este origen explicaría que la lengua caribe sólo fuera usada por guerreros y el taíno o arahuaco por sus mujeres. Otros antropólogos han señalado la debilidad de la explicación mítica y la falta de evidencia de una invasión o conquista, y han sostenido que una o dos generaciones antes del arribo de Colón, hubo una migración Kalina a las Antillas. Otra hipótesis indica que pudo haber ocurrido una reducida migración de guerreros Kalina y una integración a la cultura arahuaca de las bajas Antillas, proceso que aún continuaba en el momento de la conquista española (Boucher: 2-5). Aparte de cierta incidencia de la cultura Kalina en las bajas Antillas, lo único evidente es que esa famosa distinción (caribe/arahuaco) tuvo enormes consecuencias, tales como la justificación de la presencia europea en América y de la correlativa explotación del trabajo indígena.

³² Pese a sus afinidades históricas y simbólicas, es necesario distinguir la imagen del «buen salvaje» americano del siglo XVI (en adelante entre comillas) de la del salvaje mítico europeo de Rousseau al que propiamente se hace referencia cuando se habla del *buen salvaje* (sin comillas).

³³ Utopía que expresa una nostalgia preestatal y precapitalista. Para una exposición acotada sobre la relación entre el primitivismo y la nostalgia por el paraíso perdido presente en la cultura europea, ver los trabajos de Ernest Baudet (1965) y de Roger Bartra (1992, 1997).

³⁴ A partir del siglo XII el hombre salvaje «se convierte en una noción precisa que hace referencia a un personaje perfectamente identificable [...] en la iconografía y en la mitología medievales» (Bartra, 1992: 60).

³⁵ España ejerce durante el siglo XVI y parte del XVII el liderazgo de una verdadera *Weltpolitik*, según la cual el mundo se considera escenario del imperio y espacio de expansión de Occidente.

³⁶ Véase a este respecto, de José A. Maravall *Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español*.

³⁷ El mito de la *Edad dorada*, de origen clásico, consistía en la primera de las cuatro edades de la humanidad, durante la cual, bajo el reino de Saturno (según la tradición clásica) o antes del pecado original (según la cristiana), la humanidad no trabajaba, disfrutaba de ocio, sin posesiones, en paz y

alegría, en una eterna y abundante primavera, libres de la autoridad de los hombres y sin leyes, según lo describen Hesíodo en *Los trabajos y los días* (110-120) y Ovidio en su *Metamorfosis* (31-33). Este mito tuvo un *renacimiento* notable durante el colonialismo del siglo XVI y la acumulación originaria del capitalismo.

³⁸ Véase a este respecto, el ensayo «Enemigos de Dios...» de Palencia-Roth.

³⁹ O'Gorman hace una relación cuidadosa de las múltiples publicaciones de los textos de las «Décadas» desde el siglo XVI en latín y en varias vernáculos, que indica el éxito de la versión angleriana del Nuevo Mundo (1989: 46-71).

⁴⁰ El médico Nincola Scillacio, que como Anglería tampoco estuvo en América, había antes relatado en su carta a Ludovico il Moro (1494) la existencia en las tierras «descubiertas» de una *Edad dorada* sin propiedad (Gerbi, 1978: 44, 70).

⁴¹ Me refiero al consumo en la gama semántica amplia del apetito comercial y cultural, y de incorporación de la diferencia.

⁴² Ésta es la más recurrida caracterización colombina de los indios (30, 36, 49, 54, 78, 79, etc.). A partir de Colón, será uno de los componentes de la semántica del salvajismo americano. En las ilustraciones de la época los genitales, especialmente los femeninos, son ocultados: los cuerpos están en un ángulo que impide su exhibición, son cubiertos por un niño en brazos, o un objeto (un arco o la esquina de una mesa), o simplemente son difuminados por la mano del ilustrador. La desnudez se representa con evidente fascinación y ansiedad; el voyeurismo colonial —mezcla de dominio y de distancia cauta respecto a la diferencia— puso al cuerpo americano frente a la mirada europea en una relación mediada por el deseo y el miedo.

⁴³ El paraíso estaba presente no sólo en las evocaciones cultas que los humanistas hacían de la *Edad dorada* de Ovidio y Virgilio, el *primitivismo* de Séneca o Lucrecio o la república justa de Livio o Cicerón, sino en las fiestas y carnavales, las historias de la tradición oral y las rebeliones populares del siglo XVI (Whitney: 195-219).

⁴⁴ No me refiero a la melancolía como discurso, que se formula más tarde como reacción romántica a la Ilustración y el racionalismo en un contexto capitalista, sino a las fabulaciones críticas de las prácticas de estatización que durante el Renacimiento concibieron una suerte de *vacuidad cultural* para describir la pérdida de una imaginaria felicidad original.

⁴⁵ El discurso colonial está marcado por la tensión paranoica entre comer y ser comido o entre lo que Kilgour llama el deseo de incorporar y el miedo a ser incorporado (1990: 226). La teoría freudiana de la paranoia y la proyección en el otro en «Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ("dementia paranoides")...» (Freud 2: 1487-1528), es retomada por Melanie Klein, quien relaciona los instintos agresivos y canibales infantiles contra el cuerpo de la madre con el correspondiente miedo paranoico a ser devorado

por ese mismo cuerpo cuya incorporación se desea, lo cual sucede mediante un mecanismo de proyección (202-214).

⁴⁶ Edmundo O'Gorman ha señalado que Anglería observaba el alud de historias sobre el Nuevo Mundo, incluyendo la hipótesis asiática de Colón, con el «cauteloso espíritu del humanista» y que intentó presentar una versión equilibrada entre los múltiples relatos que escuchaba y leía y los conocimientos de la época (Anglería: 36).

⁴⁷ Comentan este grabado Hugh Honour (12); William Sturtevant (420); Palencia-Roth, 1997: 21, 22; etcétera.

⁴⁸ Freud define la ambivalencia –concepto que retoma de Bleuler– como la coexistencia de dos tipos de instintos contradictorios (1186, 1210) y como la tensión entre el horror y el deseo (1766), el asombro y la desconfianza (1778-79), el afecto y el odio (1830), la violencia homicida y el arrepentimiento (1837-39).

⁴⁹ Ocurre una verdadera denegación represiva o *verleugnen*: se repudia al tiempo que reconoce al Otro y se lo hace objeto de deseo. Para Homi Bhabha, la actitud del sujeto colonial frente al Otro no es la de una simple negación de la diferencia; sino de ambivalencia: conjunto de reconocimiento y repudio de la otredad atrayente y amenazante. El *estereotipo* expresa esta ambivalencia (1994: 66-84).

⁵⁰ Por ejemplo, los proyectos de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y de los jesuitas en el Paraguay. Respecto a la teoría, experimentos y conflictos del pensamiento y la práctica del utopismo en América, véase *La utopía de América: teoría, leyes, experimentos* de Beatriz Fernández Herrero. Sobre el impacto del Descubrimiento y el aborígen americano en el paso de la especulación utópica, a los proyectos y fundación de utopías, puede consultarse *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de América Hispánica* (1983) y *The Noble Savage: Allegory of Freedom* (1990) de Stelio Cro.

⁵¹ También en *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo xv: con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias* de Martín Fernández de Navarrete (2: 414-416).

⁵² *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, 2da. serie. De ahora en adelante se cita como *Doc. In.*

⁵³ Su padre Fernando gobernaba como regente. Desde 1509 la reina Juana estaba recluida en el castillo de Tordesillas, debido a su alegada locura.

⁵⁴ Después de la rebelión indígena en Puerto Rico (1511) liderada por el cacique Guaybana, esta disposición es varias veces reiterada. Ver por ejemplo la C. R. del 23 de diciembre de 1511 (*Doc. In.* 32: 304-309), y dos del 23 de febrero de 1512: una que autoriza a Diego Colón a esclavizar a los caribes y hacerlos trabajar en las haciendas y minas de San Juan como represalia por un ataque en la isla de Guadalupe (345-355), y otra por medio de la cual

se reitera dicho mandato a Juan Cerón, alcalde mayor de la isla de San Juan, a efectos de «pacificar» la isla de los ataques de los «yndios rrebeldes e que non quysieron oyr la palabra de Nuestro Señor nin venir a Nuestro servicio» (345-355).

⁵⁵ *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*. De ahora en adelante se cita como *DIAO*.

⁵⁶ Recuérdese el caso de la tantas veces fundada y destruida por los indios, Santa María de la Antigua del Darién (1510-1519), primera colonia permanente en el Continente.

⁵⁷ En esa guerra los llamados caribes infligieron derrotas al colonialismo; en 1515, por ejemplo, derrotaron mediante una emboscada a la armada contra los caribes, organizada y dirigida por Ponce de León (Anglería: 383).

⁵⁸ Véase el texto de las Leyes de Burgos en *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810* de Richard Konetzke (1:38-57).

⁵⁹ El *Requerimiento* se basaba en la tesis de Enrico di Susa «el Ostiense» (?-1271), arzobispo de Ostia, quien en su *Summa super titulis Decretalium* (Strasburg, 1512) –también conocida como *Summa aurea*– sostenía la total hierocracia papal o soberanía espiritual y temporal del Papa sobre todo el orbe. Según «el Ostiense», toda soberanía estaba sujeta en última instancia a la autoridad de Jesucristo. Éste habría delegado en San Pedro y en sus sucesores dicha potestad. La tesis del Ostiense aunque minoritaria entre juristas y canonistas del siglo xvi, fue alegada por Palacios Rubios para justificar las conquistas en su *Libellus de insulis oceanis* (1512).

⁶⁰ «[C]omo mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho [...], y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y reyes de esas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación [...]. Si así lo hicieseis, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre [...]. Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como Sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de Sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen» (Pereña, 1992: 237-239).

- ⁶¹ Por ejemplo, el *Memorial de remedios para las Indias* (1515-1516) de Las Casas, primera propuesta utópica de gobierno para América.
- ⁶² El 31 de marzo de 1520 Carlos I se convierte en Carlos V cuando recibe en Aquisgrán la Corona imperial. En adelante simplemente Carlos V.
- ⁶³ Sin fecha; mas debe ser un poco anterior al informe de la Audiencia y Oficiales reales a Carlos V sobre la misma, fechado en noviembre 14 de 1520 (*DIAO* 1: 422-427).
- ⁶⁴ Véase en este sentido, la Real provisión de Carlos V del 17 de noviembre de 1526 (*Doc. In.* 9: 268-280).
- ⁶⁵ Varias cédulas reales autorizan la construcción de fortalezas de defensa. Por ejemplo, la C.R. del 26 de junio de 1523 otorga a Gonzalo Fernández de Oviedo licencia para construir una en la isla de Codego y en el puerto de Cartagena (*Col. doc.* 22: 94-97). Las capitulaciones con Rodrigo de Bastidas respecto a Santa Marta del 6 de noviembre del mismo año (Friede 1, 1995: 73-81) reconocen la necesidad de la fortaleza para defenderse de los indios caribes. En un acta de recepción y acatamiento de una Real Cédula otorgada en Bogotá el 12 de noviembre de 1543 (Friede 7, 1955: 110-111), se habla igualmente de la construcción de «otra fortaleza» para defenderse de los Panches «por ser los indios enemigos y caribes y herbolarios y comer carne humana» (111).
- ⁶⁶ La carta del tesoro de Cartagena, Alonso de Saavedra el 26 de mayo de 1535 a Carlos V (Friede 3, 1955: 264-271), por ejemplo, alega: «si en alguna provincia acá se permite haber esclavos [...] de por fuerza esta es una, para la conservación de la ciudad, como por caber en ellos muchas ironías, como es comer carne humana, como por ser muchos de ellos sométicos [sodomitas]» (271). Asimismo, la carta que varios oficiales de Cartagena le escriben a Carlos V el 5 de abril de 1536 (Friede 4, 1955: 91-98) pide: «mande Vuestra Majestad al dicho licenciado Vadillo que a los indios que no quisieren venir a reconocer el vasallaje que a vuestra majestad deben, si fueren rebeldes y hubieren muerto cristianos y comieren carne humana [...] los castigue, haciéndoles la guerra y trayéndolos por esclavos» (95).
- ⁶⁷ Por ejemplo, la carta del gobernador de Cartagena Pedro de Heredia en 1533 a Carlos V (Friede 3, 1955: 20-26) informa del ahorcamiento de «carniceros de hombres para comer» (25).
- ⁶⁸ La continuidad de esta *cláusula* es evidente, por ejemplo, en las capitulaciones con Diego de Nicuesa (en nombre de Alonso de Ojeda) para la expedición al Urabá y Veragua de 1508 (*DIAO* 32: 29-43); con Fernández de Oviedo en 1525 (Friede 1, 1955: 95); y la del gobierno de Santa Marta con Pero Fernández de Lugo el 22 de enero de 1535 (Friede 3, 1955: 196-210) que manda que se enseñe a los indios la fe y que se les aparte «de comer carne humana» (208).
- ⁶⁹ La palabra *asteca* (gentilicio de los antiguos pobladores de Aztlan) se generalizó en los siglos XVIII y XIX para referirse a quienes se identificaban como *Colhua Mexica*; usaremos de manera preferencial la palabra *mexica*.

- ⁷⁰ Cortés, por ejemplo, comenta en su quinta carta la ocasión en que halló un indio «de los que traía en su compañía [...] comiendo un pedazo de un indio que mataron en aquel pueblo [...] y en presencia de aquel señor le hice quemar» (228).
- ⁷¹ «[P]ensando de hinchir sus dientes fieros / de la sangre de aquellos caualleros» (6).
- ⁷² El problema de la salvación de los indios fue discutido, pero ni en Valladolid ni en el Concilio de Trento se puso en duda su salvación. Ver bula *Sublimis Deus* (1537) de Paulo III.
- ⁷³ *De Temperantia* se cita de su edición en *Escritos políticos*.
- ⁷⁴ La bula *Intercaetera, Eximiae Devotionis* y segunda *Intercaetera* (1493) del Papa Alejandro VI justifican con una finalidad evangelizadora el título de propiedad territorial de las tierras descubiertas (ver los textos de las bulas en el apéndice de *Tratados de fray Bartolomé de las Casas* 2: 1277-1290).
- ⁷⁵ Una versión con menos detalles (por ejemplo, sin la referencia a la borrachera del pontífice) aparece en la *Historia general de las Indias* de López de Gómara (1: 106).
- ⁷⁶ 1 *Corintios* 5: 12.
- ⁷⁷ *De Indis* se cita de *Doctrina sobre los indios*.
- ⁷⁸ Estos tempranos atisbos de valores burgueses, como el de la propuesta del *ius negotiandi*, son abandonados prontamente por la siguiente generación de juristas, pues esta tesis servía a otros competidores europeos y no coincidía con el tipo de Modernidad no capitalista que se impone en España. El propio Las Casas dedica uno de los apartados de su *Tratado comprobatorio del imperio soberano* (1552) para argumentar «cómo ninguno de los reyes cristianos pueden contratar en las Indias» sino con permiso de los soberanos españoles (*Tratados* 2: 1185-1189).
- ⁷⁹ «Si dejares de librar los que son tomados para la muerte y los que son llevados al degolladero; Si dijeres: Ciertamente no lo supimos; ¿No lo entenderá el que pesa los corazones? El que mira por tu alma, él lo conocerá, y dará al hombre según sus obras» (*Proverbios*, 24: 11,12).
- ⁸⁰ Sin embargo, Peña sostuvo que la intervención debía ser proporcional y económica y no causar más muertes y males que los sacrificios que pretendía evitar (289-291).
- ⁸¹ Debo esta distinción a un productivo debate con Rolena Adorno (oct. 9, 2003), quien ha llamado la atención sobre la necesidad de distinguir entre Vitoria y Las Casas; entre el académico y el activista.
- ⁸² Si bien *De unico vocationis modo* no fue publicado entonces, sus ideas permearon otros escritos del fraile y fueron conocidas y citadas (Hanke, 1975: 23).
- ⁸³ «Es temeraria, injusta y tiránica la guerra que [...] a los infieles que nunca han sabido nada acerca de la Fe, ni de la Iglesia, ni han ofendido de ningún modo a la misma Iglesia, se les declara con el solo objeto de que, sometidos

al imperio de los cristianos por medio de la misma guerra, preparen sus ánimos para recibir la Fe o la religión cristiana» (Las Casas, 1975: 422).

⁸⁴ Siguiendo a Rabasa, prefiero el prefijo *contra-* al de *anti-*. El primero sugiere un proceso desde dentro del colonialismo en búsqueda de salida (21).

⁸⁵ El descubrimiento en México y en el Perú hacia 1540 de yacimientos de plata y la explotación minera a gran escala, supuso una intensificación de la explotación de la fuerza de trabajo indígena en esas áreas (Elliott, 1990a: 167).

⁸⁶ El capítulo 30 de la Real provisión del 20 de noviembre de 1542 de las leyes Nuevas reza: «Ordenamos y mandamos que de aquí en adelante ningún visorrey, gobernador, Audiencia, descubridor ni otra persona alguna no pueda encomendar indios por nueva provisión, ni por renunciación, ni donación, ni venta, ni otra cualquier forma, modo ni por vacación o herencia» (Konetzke 1: 219).

⁸⁷ Uno de ellos, Florencio Serrano, dice ser sobreviviente de un grupo que venía con el capitán Añasco que fue asaltado por los indios, quienes sacrificaron y comieron «a 15 que venían con dicho capitán» (Friede 7: 264), y añadió: «que ha tratado muchos indios y ha que está en las Indias veinte y tres años y no ha tratado ni conocido indios tan sin razón y que sean tan carniceros, comedores de carne humana como estos» (265).

⁸⁸ Véase los textos en *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, de Friede (7: 294-314).

⁸⁹ Conforme Hegel expone la dirección de la Historia en *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.

⁹⁰ Las Casas señala que la versión de los hechos presentada por Anglería es una calumnia: los indios de Chiribichí destruyeron la misión dominica como consecuencia de una expedición esclavista de Alonso de Ojeda en la región, en busca de «caribes». Las Casas censuraba a Ortiz el haber escrito semejante diatriba «mirando solamente la muerte de los frailes [...] con celo falto de la debida sciencia» (1967[2]: 552-557).

⁹¹ Las Casas explica que el «allanar» de Sepúlveda era: «*allanar y asegurar* los robos y cautiverios e usurpaciones violentas» (1: 387) y replica: «¿Enviaban los Apóstoles, como quiere enviar el doctor [Sepúlveda], ladrones, robadores, matadores, viciosos, abominables tiranos delante? (1965[1]: 387).

⁹² En su *Demócrates* Sepúlveda había hecho ya una lista de los beneficios que los conquistados habrían recibido de la Conquista: del caballo al hierro, y de la fe a la escritura (78).

⁹³ Citado por Ángel Losada (xxv).

⁹⁴ Cédula Real en Konetzke (1: 322-325). Véase asimismo la Ley 1, 1554 (*Recopilación de Indias*: 6, 9).

⁹⁵ Para Las Casas las crueldades ofendían a Dios y ponían en peligro la estabilidad y la seguridad económica del imperio; lo primero, porque posibilitaban el ejercicio del derecho natural de rebelión de los pueblos contra

la tiranía; y lo segundo, por los peligros de la despoblación: «se acabará en poco tiempo que no haya indios ningunos para sustentar la tierra» (1992: 140). Para Arturo A. Roig el discurso lascasiano representa el paso «del discurso dominador violento, al no-violento, al paternalista» o en otras palabras, habría intentado dar una forma humanitaria a la dominación «sin dejar de ser por eso una de las variantes del discurso opresor» (212-214).

⁹⁶ «Ningún nombre amerindio—probablemente ni siquiera México o los Incas—contó con mayor reconocimiento que los caribes, los tupinambás, y los patagones» (Boucher: 18); todos, por supuesto, caníbales.

⁹⁷ Pueden verse las ilustraciones de Hans Burgkmair en *The Triumph of Maximilian* (137); la de Durer en *The Book of Hours of the Emperor Maximilian the First* de Walter L. Strauss (81).

⁹⁸ Sólo hasta el segundo viaje, según Anglería, los españoles llegan «a las islas de los caníbales o caribes de las que [...] sólo tenían noticias de oídas» y encuentran la primera escena de canibalismo (114, 115).

⁹⁹ Para un detalle del mapa de Waldseemüller ver Nebenzahl (64). Mignolo reprodujo una versión ligeramente diferente, y probablemente posterior, de este mapa (1995: 266), en la que al lado de la leyenda «Terra Nova» que señala el continente, hay una escena de salvajes desnudos.

¹⁰⁰ Similar referencia puede encontrarse en la carta de Gerardus Mercator (1538) (Emerson: 54), entre otros.

¹⁰¹ Matemático, cosmógrafo y profesor de hebreo de la Universidad de Basilea.

¹⁰² El mapa no tiene pretensiones de carta de navegación; es lo que hoy llamaríamos material pedagógico o ilustrativo. Se hizo tan popular que fue publicado en más de cuarenta ediciones, y fue copiado innumerables veces.

¹⁰³ Bhabha ha señalado en *The Location of Culture* que una de las formas en que funciona el estereotipo en el discurso colonial es precisamente bajo el modelo del *fetiche*.

¹⁰⁴ Con treinta y una ediciones y cerca de siete mil quinientos ejemplares desde su publicación hasta 1612.

¹⁰⁵ Zavala relaciona esta mirada con la formación de la subjetividad moderna occidental: «el lenguaje no es sólo un sistema gramatical de reglas sino una organización jerárquica, que se orienta a relaciones de dominio. La situación de privilegio que se otorga a lo que [...] he llamado “el cronotopo tolemaico de conciencia” establece el ojo de esta panóptica como suprema instancia de hegemonía. [...] Esta *ratio* occidental (eurocéntrica) fue entonces—como lo ha sido hasta el presente—la creadora de ficciones totalitarias» (1992a: 2).

¹⁰⁶ El término *occidentalismo* indica de manera general un campo y una trama heterogénea de discursos predominantes en el sistema moderno/colonial mundial. Este campo discursivo produce no sólo la invención de periferias bárbaras (América, África, etc.), sino la de *Occidente* como construcción espacio-temporal privilegiada, y la conformación de *Europa* y luego de los Estados Unidos, como entidades geoculturales y geopolíticas hegemónicas,

en relación con cuya Historia el mundo debe sincronizarse. El *Occidentalismo*, además, reclama de manera excluyente, la misión civilizadora, esgrime el significativo raza como clave de humanidad plena y opone la civilización a la humanidad primitiva, pre-racional y degenerada (Mignolo, 2000).

¹⁰⁷ Estas etno-cartografías, por su relación práctica con la expansión del comercio y su repetición en el tiempo, se revistieron de dimensiones ontológicas, y dejaron de describir el objeto para convertirse en el objeto mismo.

¹⁰⁸ Sobre este tránsito y la persistencia de significantes étnicos como el *canibal* en la cartografía moderna del siglo XVI, véase el erudito trabajo de Palencia-Roth «Mapping the Caribbean...».

¹⁰⁹ La etnografía colonial so pretexto de conocer al Otro, en realidad produce el reconocimiento de sí y un centramiento del sujeto observador que de esta manera se autoriza sobre su objeto epistemológico. El saber etnográfico «sobre el Otro» es entonces un instrumento panóptico del ego moderno-colonial.

¹¹⁰ Mary-Louise Pratt se refiere a esta sincronización como «presente etnográfico» (33).

¹¹¹ Tesis expuesta por Johannes Fabian en su *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (1983).

¹¹² Se trata de una traducción *sui generis* en la cual «el traductor tiene primero que producir el texto que traduce» y luego, «como el mago, el hermeneuta Hermes [...] clarifica lo opaco, hace de lo extraño familiar, y le da sentido al sinsentido» (Crapanzano: 51). Sobre la etnografía como traducción cultural, véase el artículo de Talad Assad.

¹¹³ El relato de Staden es, se dirá, más bien proto-etnográfico, pues la disciplina de la *etnografía* moderna no se empieza a configurar propiamente sino a fines del siglo XVIII y se instituye a comienzos del XX. Sin embargo, como en el caso de la modernidad, la etnografía no es un producto de las ciencias sociales de la Ilustración, sino de los discursos coloniales sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVI.

¹¹⁴ *Wahrhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen*. Cito la edición en español.

¹¹⁵ William Arens se muestra escéptico respecto a ambas cosas (1979: 22-30).

¹¹⁶ Michaela Schmölz-Häberlein y Mark Häberlein, citando a Annerose Menninger, censuran a Neil Whitehead, entre otras cosas, que éste considere la *Wahrhaftige Historia* un documento etnográfico fiable para el entendimiento del canibalismo tupinambá. El debate –descontada la malquerencia de los críticos por la ausencia de bibliografía alemana en el artículo de Whitehead– responde esencialmente al ansia por la especificidad y prestigio científico de la etnografía; se trata de una discusión sobre la verdad etnográfica cuando lo que define la autoridad de la disciplina no es su supuesta correspondencia con

el mundo, sino sus dispositivos y *régimen de verdad*. Clifford Geertz desvirtúa la delimitación precisa entre la etnografía y la narrativa literaria señalando cómo la primera funciona gracias a un sistema complejo de tropos y estrategias discursivas, *autor-izada* por nombres de prestigio, y acudiendo a los llamados recursos ficcionales (*Works and Lives: the Anthropologist as an Author*).

¹¹⁷ James Clifford caracteriza el relato etnográfico como un «sistema o economía de la verdad» (6, 7).

¹¹⁸ El ilustrador no ha sido identificado, aunque sí sus iniciales (D. H.) en una de las xilografías. Aunque por lo general existe una correspondencia entre éstas y el relato, algunos elementos que aparecen en las ilustraciones no tienen correlación en el escrito. Por ejemplo, en una de ellas aparecen unos indios fumando (capítulo XXIV, 108), algo que Staden no menciona (Ziebell: 258).

¹¹⁹ Además de la ilustración de la portada, once xilografías tratan el tema del sacrificio y el canibalismo (33, 44, 129, 137, 141, 144, 215- 219).

¹²⁰ Interpretación ya hecha por Vespucio y Pigafetta, y en la que coinciden generalmente los etnógrafos jesuitas.

¹²¹ En la segunda parte se alude en ocasiones al cautiverio narrado en la primera o a experiencias del mismo. Por ejemplo, en el título del capítulo que describe al Brasil geográficamente reza: «tal como en parte lo tengo visto» (169). Al hablar de las pulgas, los murciélagos y las abejas refiere también su propia experiencia (224-226).

¹²² No nos referimos a la *presencia efectiva*, sino al *dispositivo presencial* y sus efectos discursivos.

¹²³ De Bry editó ocho tomos en francés, alemán, inglés y latín, dedicados a los viajes y exploraciones europeas en América, que llegaron a catorce volúmenes después de su muerte, bajo la dirección de sus dos hijos Juan Teodoro y Juan Israel. De Bry fue víctima de la persecución religiosa contrarreformista y del imperialismo español en los Países Bajos; en 1560 tiene que huir de Lieja y se instala en Estrasburgo, de donde se traslada posteriormente a Frankfurt en 1570, fecha en la que comienza la serie americana.

¹²⁴ El destazador, junto con el europeo, un niño que sostiene otra cabeza, y otro que aviva el fuego son las únicas figuras masculinas, en un cuadro dominado por las mujeres. La representación iconográfica y cultural medieval de pecados como la gula y la lascivia mediante figuras femeninas fue vinculada a la del canibalismo (asociándolo al pecado, aunque nunca definiéndolo como tal).

¹²⁵ Como se explicará adelante, esta confusión implica nada menos que la suerte de ser sacrificado y devorado como enemigo, a causa del sistema de alianzas entre indígenas y europeos. Staden trata de hacerse pasar como francés o amigo de los franceses: «Yo dije: [...] Soy amigo de los franceses y la tierra de donde soy se llama Alemania. Me respondieron que esto debía ser una mentira, porque si yo fuese amigo de los franceses, nada tenía que hacer entre los portugueses» (94).

- ¹²⁶ Un sector contemporáneo de la antropología ha rechazado este visualismo etnográfico «clásico» y la centralidad «implícita» de la escritura en los textos etnográficos (Clifford: 1-26).
- ¹²⁷ Whitehead describe la *Warhaftige Historia* de Staden como una «homilía de redención y fe» (2000: 732, 733).
- ¹²⁸ La imagen de Staden con los brazos cruzados contrasta con una de las últimas escenas de la película *Como era Gostoso o meu Francês* (1971) de Nelson Pereira dos Santos (basada en la historia de Staden), en la que el protagonista (que en la película es sacrificado y comido) abre sus brazos y se entrega gozoso, mientras amenaza a sus captores conforme las reglas rituales del sacrificio. El cautivo del filme, convertido al salvajismo, nunca regresa para escribir su etnografía.
- ¹²⁹ El jesuita Manoel da Nóbrega había descrito sintéticamente el rito antropofágico en términos muy similares a los de Staden en una carta de 1549 que circuló traducida e impresa en castellano e italiano: «Quando cativan alguno, tráenle con grande fiesta con una sogá a la garganta, y danle por muger la hija del principal, o cualquiera otra que mas le contenta. Y pónenlo a cevar como puerco, hasta que lo han de matar; para lo cual se ayuntan todos los de la comarca a ver la fiesta. Y un día antes que le maten lánalo todo y el día siguiente lo sacan, y pónenlo en un terrero atado por la cintura con una cuerda, y viene uno de ellos muy bien ataviado, e le hace una plática de sus antepasados. Y acabada eí que está para morir, le responde diziendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes» (1549, Leite 1: 152).
- ¹³⁰ La entrega de una mujer al cautivo aparece en la descripción etnográfica de la segunda parte del libro de Staden, y es un aspecto recogido prácticamente por todas las etnografías tupinambás. Por ejemplo, Léry indica que «el que tiene un prisionero no duda en darle su propia hija o hermana a éste, incluso si está casada, y la esposa del prisionero debe tratarlo bien satisfaciendo todas sus necesidades» (122). Magalhaes Gândavo en su *História da Província Santa Cruz* (1574), repite: «E a primeira cousa que logo lhe apresentam he uma moça, a mais fermosa e honrada que ha na aldea, a qual lhe dam por mulher: e dahi por diante ella tem cargo de lhe dar de comer e de o guardar, e assi nam vai nunca pera parte que o nam acompanhe» (63). Sobre la experiencia respectiva del propio Staden, éste guarda silencio o es «editado» por Dryander.
- ¹³¹ Las citas de *Les singularités de la France antarctique* corresponde a la edición en portugués.
- ¹³² En especial los *tamoios* (subgrupo tupinambá).
- ¹³³ El propio Lestringant señala en otras partes la inventiva que caracteriza a Thevet y su propensión a la «deformación hiperbólica» (Ziebell: 188).
- ¹³⁴ Thevet, advierte Whatley, era conocido por su falta de rigor y por una credulidad poco renacentista (xxi).

- ¹³⁵ «De Alfred Métraux a Florestan Fernandes, lo consideran un informante fidedigno, principalmente en lo que concierne a la cultura tupinambá. Lévi-Strauss se refiere a Thevet con nostalgia en *Tristes tropiques*, y Pierre Clastres usa la obra de Thevet para la reconstrucción de los mitos de origen de las tribus tupi-guaraní en su libro *Le Grand parleur*» (Ziebell: 188, 189).
- ¹³⁶ Se tiene «cuidado de tomar la sangre y con ella bañar a los niños con el fin de volverlos, como dicen, valientes [...]. Es verdad que las entrañas son comúnmente comidas por las mujeres; en cuanto a la cabeza, la ensartan los salvajes en la punta de una vara [...] como signo de victoria (especialmente muestran los indios placer en ensartar las de los portugueses)» (Thevet, 1944: 244).
- ¹³⁷ Jean de Léry se refiere a este sistema de cómputo en el diálogo traducido del final de su relato. Sin embargo allí el sistema permite contar más allá mediante la posibilidad de los múltiplos de cinco (178, 179).
- ¹³⁸ Eduardo Bueno expone este desinterés oficial (1998a: 13, 124-126), el arrendamiento del Brasil al capital privado, y la creación de las factorías de Cabo Frío, Río de Janeiro y Pernambuco (1998b [2]: 65-87).
- ¹³⁹ Estos primeros viajes no provocan fricciones con los portugueses. Se sabe, por ejemplo, de la expedición de Binot Paulmier de Gonneville que guiada por navegantes portugueses a sueldo, salió del puerto de Honfleur en Normandía en 1503 y después de una accidentada travesía, llegó a la costa brasileña en enero de 1504 cerca de los límites actuales de los estados de Santa Catarina y Paraná. Allí estuvieron alrededor de medio año en buenas relaciones con los indios carijós. El cacique indígena Arosca le dio a Gonneville su hijo Essomericq para ser educado en Europa, bajo la promesa de su regreso (que jamás ocurrió); después de un penoso regreso y varios ataques de piratas, Gonneville regresa a Normandía. Essomericq se asimiló completamente; se casó con la hija del capitán y vivió en Honfleur hasta su muerte en 1583. La relación del viaje es resultado de una declaración judicial para obtener reparación por las pérdidas.
- ¹⁴⁰ La primera expedición militar portuguesa, a mando de Cristovão Jacques, contra los franceses que negocian en el área es de 1526 y luego otra en 1531, dirigida por Martim Afonso. Sin embargo, el comercio «ilegal» continúa. El rey francés, Francisco I, no participa directamente de este asedio francés al Brasil pero tampoco persigue activamente a sus súbditos por ello.
- ¹⁴¹ La «Leyenda negra», por ejemplo, hizo parte de la propaganda del imperialismo no peninsular.
- ¹⁴² Así lo relata André Thevet: «Las poblaciones de la costa marítima, donde predomina el tráfico europeo, reciben hachas, cuchillos, dagas, espadas, diversas herramientas, cuentas de vidrio, peines, espejos y otras bagatelas más. Los indios reciben estas mercancías y las cambian con sus vecinos, objeto por objeto» (1944: 285, 286).
- ¹⁴³ A partir de 1524 la Corona francesa mostró un interés activo y oficial en el «asedio» de la empresa privada a la «Terre du Brésil». Este primer ciclo

de actividades disminuye por la activa acción de la armada y la diplomacia portuguesa, pero se reactiva a mediados de siglo.

¹⁴⁴ «Los árboles habían sido pintados “como los del Brasil”...» Entre las ramas y follajes saltaban y gritaban cientos de loros y monos. En las copas de los árboles habían construido chozas que albergaban a trescientos hombres y mujeres embadurnados y sin que «estuviesen cubiertas las partes que la naturaleza manda ocultar, según la costumbre de los salvajes de América» (Octavio Paz citando a Richard Alewyn, 1983: 198). Esta fiesta, anota Zinka Ziebell, debió molestar profundamente al embajador portugués presente en la celebración (175).

¹⁴⁵ Sobre esta disputa, véase Whatley (xv-xxxviii), Lestringant (65-80) y el Cap. II §4 de este libro.

¹⁴⁶ La mirada de Léry es menos maniquea y pretenciosa que la de Thevet. Sin embargo, el fraile católico y el pastor calvinista coincidían en gran parte de la información etnográfica (Whatley: xv-xxxviii; Lestringant: 65-80).

¹⁴⁷ El hacendado Gabriel Soares de Sousa (1540?-1591) hará una observación similar en su famosa hipótesis etnolingüística según la cual la lengua tupí carecía de las letras *f, yr*, porque éstas correspondían a la fe, la ley y la razón, que los aborígenes no tenían (302). Véase al respecto «Imagens de índios do Brasil: o século XVI» de Manuela Carneiro da Cunha (159, 166-170) y «The Heather Castes of Sixteenth Century Portuguese America...» de John Manuel Monteiro (697-704).

¹⁴⁸ Algunas de ellas muy importantes como las tempranas descripciones que hacen del *Ritus anthropofagicus* Manoel da Nóbrega (1549, Leite 1: 136, 137, 152) y Pero Correia (1551, Leite 1: 227-229).

¹⁴⁹ Escribe el padre Nunes: «Y porque no llevábamos lengua que supiese bien responder, dixieron y tuvieron para sí que éramos franceses, a los cuales tienen gran odio; y uno dellos dixo que allí llevava él una cabeça de un nuestro hermano [un françes] por donde bebía, lo cual ellos usan en señal de grande vengança [...]. De manera que si fueran contrarios y nos siguieran un poco más, ninguno de nós escapara de no hizieran su manjar. Flecháronnos dos personas y una dellas murió» (1550, Leite 1: 205, 206).

¹⁵⁰ Como sucede con los estudios de la religión y la cultura mexicana adelantados por franciscanos, dominicos y jesuitas en la Nueva España, el canibalismo brasileño es tratado en etnografías evangélicas; con la diferencia de que, por lo general, en el Brasil los jesuitas no consideraron la antropofagia aborigen como una demostración religiosa, sino como bestialidad de gentiles y obstáculo para la catequesis. Esto, claro, sin perjuicio de las irrupciones de demonismo en algunos jesuitas. En *O inferno*, un óleo anónimo de la primera mitad del siglo XVI (Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa), el diablo es representado como un aborigen brasileño sentado en su trono enfrente de un caldero donde se cuecen algunos pecadores.

¹⁵¹ A propósito Nóbrega escribió un «Tratado de Direito, do P. Manoel da Nóbrega contra a antropofagia e contra os cristãos seculares e eclesiásticos

que a fomentam e consentem» (Baía 1558) (Documento perdido, noticia en Leite 2: 463). Nótese el encuadramiento del «problema» y su vinculación con la religión como asunto disciplinario y no doctrinario.

¹⁵² Explicación que será luego repetida por Jean de Léry (1578) y recogida por Michel de Montaigne (1580).

¹⁵³ En el mismo sentido recuérdese la economía gerontológica del canibalismo en Léry, con las viejas ansiosas chupándose la grasa humana de los dedos (126). Dada la recodificación masculina heroica del canibalismo tupinambá, y las imágenes de abyección referidas a la participación de las mujeres en los ritos, podríamos decir que para Thevet, como para Staden y Léry, entre los *canibales-Otros* también se cuentan las mujeres. Sobre la visión siniestra del canibalismo femenino en Léry, consúltese *La escritura de la historia* de De Certeau y *Cannibals* de Lestringant.

¹⁵⁴ Los canibales para Thevet, son los salvajes de los territorios dominados por los españoles (179).

¹⁵⁵ Algo similar ocurre con los «gigantes» patagones, que consumen carne humana por gusto y que azotan a los españoles en el sur del Continente (Thevet, 1944: 326).

¹⁵⁶ Aunque señala su irracionalidad, lujuria y salvajismo, Thevet anota que los indios: respetan a sus mayores (1944: 190); son «bellos y limpios» (191); tienen en medio de sus yerros un conocimiento sobrenatural y creen en la inmortalidad del alma (221); su belicosidad le recuerda los valores militares griegos (226) y la «táctica de los romanos» (233); son fieles entre sí (250); generosos y hospitalarios (268); son «más fáciles de curar que los europeos» y de «constitución menos corrompida por los vicios» (275). Con la llegada de los europeos los indios antes «robustos y longevos» se hacen «afeminados» y susceptibles a la enfermedad (188).

¹⁵⁷ Jean de Léry usará el mismo símil pero contra los católicos (II §4).

¹⁵⁸ Las citas corresponden a la edición que hizo Janet Whatley de *Histoire d'un voyage*.

¹⁵⁹ Desde la revuelta burguesa de los Países Bajos contra España (1572-1609), Holanda conforma una poderosa armada naval que inflige varias derrotas a la flota española. En 1621, terminada una tregua de doce años, se crea la *West-Indische Compagnie* que inicia una aventura colonial y la expansión del capitalismo mercantilista holandés en el norte del Brasil. Salvador, tomada en 1624, es recuperada por la armada española al año siguiente (España ejerció soberanía sobre Portugal y sus colonias desde 1580 hasta 1640). Luego, en 1630, los holandeses toman Olinda en Pernambuco dando lugar a la «Nieuw Holland», colonia que desarrolló simultáneamente el comercio, la especulación financiera y la producción azucarera esclavista, y que duró hasta 1654. Después de una época de prosperidad y crecimiento (1637-1644), la compañía entró en una crisis económica por falta de inversión, y Pernambuco fue recuperada por los portugueses (después de la liberación de Portugal en 1540). En la guerra (1645-1654) participaron «revoltosos

locales», algunos hacendados e indígenas como Felipe Camarão (quien aparecerá luego en *Iracema* de José de Alencar). La posterior derrota de los Países Bajos por el naciente imperio inglés (1652-1654) hará a este último heredero del capitalismo imperialista moderno.

¹⁶⁰ La guerra terminó en 1637 con la afirmación del dominio holandés (Fausto: 85).

¹⁶¹ Al respecto, puede consultarse *Trade, Plunder, and Settlement: Maritime Enterprise and the Genesis of the British Empire, 1480-1630* de Kenneth R. Andrews.

¹⁶² Es extraña la demonización inglesa de los españoles, si se tiene en cuenta que el primerviaje inglés de esclavos lo hace John Hawkins, quien secuestró trescientos negros en Sierra Leone en 1562 (165), y para la época en que Raleigh escribía (1595), la trata humana en África se realizaba con la complicidad y ayuda de nativos africanos («The Voyage Made by Mr. John Hawkins to the Coast of Guinea and the Indies... 1564» en *Voyages and Discoveries...* de Hakluyt: 105-116).

¹⁶³ Tomo la expresión del ensayo «Enemies of God: Monsters and the Theology of Conquest» de Palencia-Roth.

CAPÍTULO II

La trampa especular de la diferencia

Cannibals! Who is not a cannibal?

HERMAN MELVILLE: *Moby-Dick*

Pertenece ciertamente a pueblos civilizados y nos consideramos infinitamente superiores a los caníbales. Pero es fácil demostrar que somos culpables de una antropofagia más horrenda que la de ellos.

SÖREN KIERKEGAARD: *Diario íntimo*

A MEDIADOS DE LA SEGUNDA MITAD del siglo XVI, en el declive del optimismo renacentista, el humanista francés Michel Eyquem (1533-1592) —heredero de la visión etnográfica sobre el canibalismo tupinambá que resultó de la aventura francesa en el Brasil— describía un curioso ritual en el que la víctima despreciaba el sacrificio del cual iba a ser objeto:

Que vengan resueltamente todos cuanto antes, que se reúnan a comer mi carne, y comerán al mismo tiempo la de sus padres y la de sus abuelos, que antaño sirvieron de alimento a mi cuerpo; *estas músculos, estas carnes y estas venas son los vuestros*, pobres locos; no reconocéis que la sustancia de los miembros de vuestros antepasados reside todavía en mi cuerpo; *saboreadlos bien, y encontraréis el gusto de vuestra propia carne* (1: 257, 258).

El *desafío* ritual de la víctima había sido reportado antes, aunque de manera un tanto diferente, por Hans Staden (1557), André Thevet (1557), Pero Magalhães Gândavo (1574) y Jean de Léry (1578), cuyas versiones en líneas

generales coinciden entre sí: el prisionero desprecia con valentía el sacrificio, invita a sus captores a comerle y promete la venganza de los suyos.¹ Pero Eyquem –lector de Thevet y Léry– modifica el contenido del desafío: el prisionero imaginado por él no promete la venganza futura de sus amigos sino que revela a quienes lo van a comer, la fragilidad de la diferencia que él encarna; los amenaza con el reconocimiento de sí mismos en la alteridad. La transformación del material etnográfico subraya la importancia mayúscula que el tema del reconocimiento tenía para Michel Eyquem, Seigneur de Montaigne.

La construcción de la otredad en el escenario colonial es *especular*; más reveladora de la mismidad que del objeto de su conocimiento, dominio y deseo. El rito escriturario produce la liminalidad de la otredad señalando el *afuera* bárbaro mediante el signo del caníbal. Dicha distinción es empero inestable, precaria. El texto colonial construyó al *Otro-caníbal* a imagen y semejanza, y en el rito de letras, como en la canción del guerrero cautivo de Montaigne, saboreó su propia esencia; en ese salvaje aterrador con cabeza de perro, cinocéfalo monstruoso, tupí lascivo y glotón, caribe feroz y azteca crudelísimo, había un sabor a la «propia carne».

Las narrativas sobre el caníbal descansan en la pretendida autosuficiencia y fijeza de su significado. Sin embargo, el tropo del canibalismo articula y desarticula un espacio de incertidumbre y de encuentros con imágenes propias: el espacio colonial. El canibalismo sirve para fundar e impugnar el mito de la Modernidad y la misión civilizadora europea; es el tropo maestro del colonialismo y del contra-colonialismo. El caníbal es el Otro y es el Yo. Acaso por este motivo, pese al volumen de papel escrito por los conquistadores, a la fascinación iconográfica y al interés, debates y controversias académicas, el caníbal no ha sido exorcizado como posibilidad de la esfera del Ego.

El capítulo anterior se ocupó de la fijación discursiva de la *Canibalia* americana; éste hace énfasis en la *inestabilidad* de ese significante cultural y en los discursos que de alguna manera reconocen o encuentran el ego en la imagen construida para la alteridad. Presentaré seis escenarios discursivos en los que ello ocurre:

1) Los antropófagos europeos en América pusieron «literalmente» en entredicho el tropo caníbal, indeterminando el aspecto étnico del mismo, distopía a la que se respondió haciendo una clasificación entre el canibalismo salvaje y el canibalismo propio.

2) En la conquista y evangelización de México se advirtieron similitudes entre los ritos católicos y los mexicas (como la supuesta semejanza entre la antropofagia y la eucaristía), lo que dio lugar a numerosos estudios etnográficos de la religión indígena y a dos tesis respecto a la alteridad religiosa: la concepción sincretista y la del *plagio diabólico*.

3) Bartolomé de las Casas relativiza la naturaleza americana del caníbal y lo reemplaza con una víctima consumida por la codicia del conquistador. Las Casas intentó el exorcismo del horror de dicho reconocimiento redefiniendo la razón imperial como evangélica, y solidarizándose y hablando por el inocente.

4) De la aventura colonial francesa en el Brasil, surgirán dos textos que adelgazan metafóricamente el canibalismo: el de Jean de Léry, etnográfico, que hace una crítica de las guerras religiosas y de la eucaristía católica, y el de Michel de Montaigne, que sin una experiencia directa del Nuevo Mundo hace del caníbal el motivo para una crítica de su propia sociedad.

5) Pasado el momento de las grandes conquistas y exploraciones españolas en América, la poesía épica imperial procedió de manera ambigua al encomio del caníbal, aunque mantuvo las marcas de su otredad (*i.e.* canibalismo, idolatría). Lo épico tiene una exigua continuidad en el teatro

barroco español, pero la *Canibalía*—como espacio simbólico de lo americano— sigue funcionando; por ejemplo, subsiste la asociación semántica y alegórica entre el Nuevo Mundo y una voraz feminidad siniestra.

6) A finales del siglo xvii algunos letrados novohispanos como Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora, que acaso expresaban la emergencia de una *conciencia criolla*, construyen versiones ahistóricas de la alteridad, en las que el caníbal mexicana es traducido alegóricamente en el universalismo católico e imperial.

1. *Caníbales europeos*

Canibalismo, de acuerdo con la *Encyclopædia Britannica* es la práctica de «comer carne humana». El término—continúa la entrada— se deriva de la palabra en español *caríbalos* o *caníbales*, usada para los caribes, «a West Indies tribe *well known for their practice of cannibalism*» [una tribu de las Indias occidentales *bien conocida* por su práctica del canibalismo]; la observación sobre la etimología de la palabra conecta el *qué es* con el *quién es*. El texto continúa con el *dónde*:

Though many early accounts of cannibalism probably were exaggerated or in error, *the practice prevailed until modern times* in parts of West and Central Africa, Melanesia (especially Fiji), New Guinea, Australia, among the Maoris of New Zealand, in some of the islands of Polynesia, among tribes of Sumatra, and in various tribes of North and South America [...]. In any case, the *spread of modernization* usually results in the prohibition of such practices.

La entrada define tautológicamente a los caribes como caníbales y viceversa, asume que se trata de «una tribu de las

Indias occidentales», da por sentado como hecho notorio y cierto que practicaban la antropofagia («*well known for*»), y—como los mapas del siglo xvi— formula una cartografía más o menos vaga de las *canibalías* de la Modernidad: los caníbales se hallan «en partes», «en algunas islas», «entre tribus», «en varias tribus». Lo liminal de esos «ciertos lugares» anticipa el «hecho» de que estén poblados de caníbales, al tiempo que el signo del caníbal ubica estos espacios en el margen respecto del «aquí» y el «ahora» de la vida moderna. La tautología es una operación discursiva constitutiva del espacio colonial.

El cartógrafo del siglo xvi y el sujeto que define al caníbal se dan cita: la *Encyclopædia Britannica*—como el «Atlas» de Johannes Schöner (1520) [il. 11]— señala sus «Insule Canibolor», islas «Caníbales» y su «Canibolor terra», y—como los mapas de la *Canibalía*— cubre los rastros de las condiciones materiales e históricas que hicieron y hacen posible tal mirada o definición. La breve y lacónica observación que asocia la «expansión de la modernización» con la prohibición del canibalismo suscribe la misión civilizadora colonial y cuatro siglos de *razón imperial* moderna. La expresión «*the spread of modernization*» es, claro, un eufemismo para el colonialismo y la expansión del capitalismo; de hecho, la entrada señala en otra parte, que los Batak de Sumatra «*were reported to have sold human flesh in the markets before they came under full control by the Dutch*». En otras palabras, los Batak fueron invadidos y colonizados, y dejaron de vender carne humana junto con las verduras en el mercado.

La recurrente pregunta ¿quién es caníbal? hecha por la Corona española durante el siglo xvi, fue legada al colonialismo francés, holandés e inglés, a la antropología decimonónica y contemporánea y, por supuesto, a los editores de la *Encyclopædia Britannica*. La respuesta de éstos últimos no es mejor que la del rey católico Fernando en 1505,

quien «aclaraba» que caníbales «son los que se dicen caníbales que son los de las islas de San Bernardo e Isla Fuerte y en los puertos de Cartagena» (*Doc. In 5*: 110-113). Cuatrocientos años no cambiaron mayormente la definición: caníbales son aquellos llamados caníbales que están aquí y acullá.

El valor de la definición, como el del mapa, no depende de su pretendida correspondencia con el mundo, sino de la autoridad de la enunciación, asunto que apunta hacia otras cuestiones veladas por los eufemismos de la *Encyclopædia*: ¿quién tiene la autoridad de narrar al caníbal?, ¿de qué prácticas deriva dicha autoridad? y sobre todo, ¿qué consecuencias trae ello para quienes son así definidos? La pregunta de quién se come a quién, en la Modernidad, ha sido histórica e invariablemente hecha desde la autoridad militar, epistemológica y académica de decir y decidir quién es caníbal.

Pero lo que me interesa resaltar es que, de manera aún más recóndita, esa autoridad está fundada en el presupuesto implícito y reconfortante de que quien hace la pregunta no es caníbal. Una de las más interesantes consecuencias del relativismo cultural con que se ha estudiado el canibalismo en los últimos años es el «descubrimiento» de que el caníbal no se nombra a sí mismo ni tiene conciencia de sí. En otras palabras, *caníbal* es una etiqueta del lenguaje de los otros para una particular práctica cultural que puede variar de la ingestión de un poco de ceniza de los huesos de un difunto durante ceremonias funerarias, o el sacrificio ritual bélico, hasta una transfusión de sangre o la explotación capitalista de la fuerza de trabajo. El caníbal, entonces, no sabe que lo es y por lo tanto, el explorador, misionero o antropólogo, o quien escribe estas líneas, pueden ser caníbales si se les mira desde un lugar-otro, externo a la colonialidad. Si se descentra la óptica colonial son muy posibles los caníbales modernos que la Enciclopedia niega: el conquistador, el etnógrafo, el capitalista. Si la vida moderna no aparece habitada por

antropófagos es porque las definiciones de canibalismo que maneja la Modernidad son hechas sobre la tranquilidad del presupuesto nombrado. En algunos relatos-otros de los mal llamados *encuentros culturales*, el «hombre blanco» es para los indígenas tan caníbal como los caribes para la *Encyclopædia Britannica*.² Pero aquí me refiero no a la mirada perturbadora del *Otro* sino al encuentro más material posible con el *Yo caníbal*.

Desde los primeros años de la Conquista, los europeos se enfrentaron, no sin escándalo, a repetidos casos de canibalismo de sus coterráneos. No se trataba de las metáforas humanistas de la sed de sangre y oro, y los lobos hambrientos entre ovejas –con las que los dominicos y Las Casas habían criticado el aprovechamiento del *Otro*, de su vida y fuerzas por el conquistador–, sino a eventos en los cuales el europeo se lanzaba a la «literalidad» del canibalismo, desestabilizando la definición étnica del dicho signo. El tropo del canibalismo fue uno de los más importantes recursos del discurso racial de la conquista del Nuevo Mundo. La presencia de un caníbal en el orden del «nosotros» quebraba la diferencia entre el *ego conquiro* y la alteridad. El estudio de Howard Malchow sobre imágenes góticas en el siglo XIX, señala que el imperio inglés resolvió parcialmente el dilema del «caníbal blanco» localizándolo en el margen social, junto con la locura, el crimen, los marineros antisociales y las mujeres histéricas (6). Similar resolución puede hacerse extensiva –al menos parcialmente– al imperio español del XVI. Veamos algunos casos, y las estrategias de los relatos para resolver la inestabilidad semántica que provocó la coincidencia del *Yo caníbal* y el *ego conquiro*.

Los caníbales españoles aparecen generalmente en las que Beatriz Pastor llama *narrativas del fracaso*, relatos sobre desastres coloniales, en los que el *ego conquiro* colapsa. Ulrico Schmidel (o Ulrich Schmidel) (1510?-1579?) –mercenario alemán que participó en la malograda expedición de Pedro

de Mendoza al Río de la Plata (1535, 1536)– escribió a su regreso un relato de las desventuras del viaje, que fue publicado por primera vez en 1567.³ Desde el momento del desembarco la malograda expedición aparece a los ojos de un soldado raso como Schmidel como un itinerario de hambre y de penurias. Los indios *querandís* inicialmente comparten con los recién llegados su comida hasta que se niegan a hacerlo más, y Mendoza envía una expedición contra ellos (22-24). Las provisiones se acaban y comienza una hambruna insostenible entre la tropa: «la gente no tenía qué comer y se moría de hambre [...] Fue tal la pena y el desastre del hambre que no bastaron ni ratas ni ratones, víboras y otras sabandijas; hasta zapatos y cueros, todo tuvo que ser comido» (27). Entonces, «Sucedió que tres *españoles* robaron un caballo y se lo comieron a escondidas», por lo que fueron colgados, y luego «otros españoles cortaron los muslos y otros pedazos del cuerpo de los ahorcados, se los llevaron a sus casas y allí los comieron. También ocurrió entonces que un español se comió a su propio hermano que había muerto [...] en la referida ciudad de Buenos Aires» (27, 28). Schmidel no se extiende en defender la legitimidad del canibalismo famélico debido probablemente a que el contexto es elocuente *per se*: el hambre (y no el elusivo oro) todo lo puede. De Bry, en el grabado del primer evento (cuidadoso en detalles como la vestimenta de los soldados para la identificación de la nacionalidad de los caníbales), presenta en secuencia el robo, la muerte y la cena del caballo, el cercenamiento de los ahorcados en el cadalso y, en una tienda de campaña, la comilona alrededor de un caldero en el que flota un pie [il. 19].

El otro caso (el de los hermanos de Buenos Aires) seguía asediando los versos de Martín del Barco Centenera más de medio siglo después:

*Un hecho horrendo, digo lastimoso,
aquí sucede: estaban dos hermanos;*



19. Ilustración del relato de Ulrico Schmidel, por De Bry acerca de la expedición de Mendoza (edición de 1597).

*de hambre el uno muere, y el rabioso
que vivo está, le saca los livianos
y bufes y asadura, y muy gozoso
los cuece en una olla por sus manos
y cómelos; y el cuerpo se comiera,
si la muerte del muerto se encubriera (52).*

Centenera se corrige en el mismo verso desplazando el canibalismo español del terreno del horror al de la lástima y la conmiseración: «Un hecho *horrendo, digo lastimoso*».

Naufragios (1542) de Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1490-1560) es otro texto sobre un «desastre» colonial: la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida en 1528, de la cual el autor fue sobreviviente. Por medio de diversas estrategias retóricas, Cabeza de Vaca se erige en este texto como protagonista de un relato heroico trágico⁴ que compensa el

«naufragio» del *ego conquiro*. Como pasa en otras «narrativas del fracaso», *Naufragios* presenta un cuadro de urgencias primarias en el que el aparato cultural y civilizador naufraga en el hambre, la desorientación y las riñas. *Naufragios* —a diferencia de otras relaciones de la época— no menciona casos de antropofagia indígena (salvo uno de canibalismo funerario). Si en algún momento algunos hombres de la expedición —veteranos de la conquista de la Nueva España— temen ser sacrificados por los indios, la ayuda generosa de éstos los disuade de su error (73). En contraste, Cabeza de Vaca relata cómo cinco náufragos españoles en peligro de inanición «llegaron a tal extremo, que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno sólo, que por ser solo no hubo quien lo comiese» (75) (ante el escándalo de los indios). Más adelante refiere la suerte del grupo de Narváez después de la muerte de éste: un español llamado Sotomayor mató a su jefe y se lo comió. Se llegó al extremo de que a «los que morían, los otros los hacían tasajos; y el último que murió fue Sotomayor, y Esquivel lo hizo tasajos, y comiendo de él se sostuvo hasta [...] que un indio [...] vino a ver si eran muertos, y llevó a Esquivel consigo» (86, 87). Hernando de Esquivel, el caníbal, cuenta la historia.

La de Cabeza de Vaca es una de las más extraordinarias narraciones de «identidad en tránsito» por la alteridad y «en riesgo» de disolverse en ella, pero sostenida por el *telos* del regreso, a diferencia de lo que le ocurre a Esquivel.⁵ Bartra anota que el texto diferencia, por un lado, la disolución del *pacto social* entre los *españoles caníbales*; y por otro, su mantenimiento entre Cabeza de Vaca y sus compañeros (1997: 104), que así logran sobrevivir y recorrer el largo camino hacia la Nueva España. Las opiniones de Cabeza de Vaca sobre la esclavitud de los indios y las conquistas (130-132) son transformadas —como él mismo— por la experiencia (y acaso por el lascasianismo); pero no olvidemos que su travesía es el paso de la *peripeteia* (mala fortuna, accidente) a la

anagnórisis (o reconocimiento) del *ego conquiro*; el «retorno» obstinado a la identidad después del naufragio. Un regreso escriturario y sospechoso: Cabeza de Vaca, conquistador en medio del fracaso, come caballos (51-54) y hasta perros (coyotes) (101), pero no es un caníbal... o, en todo caso, no lo confiesa.⁶ Tampoco lo niega. Las Casas duda: «puesto que yo no supe si él comió también de la carne humana» (1967 [2]: 354).

Los indios caníbales que faltan en *Naufragios* aparecerán en *Comentarios* (1555), «meticulosa apología» exculpatoria escrita por Pero Hernández bajo la dirección de Cabeza de Vaca. En ellos explica los pormenores de su deslucida gestión en el Río de la Plata (1542-1545), a donde había sido enviado como «Gobernador, Adelantado y Capitán general» después del desastre de la expedición de Mendoza (Pupo-Walker, 1990). En *Comentarios*, Cabeza de Vaca es de nuevo conquistador y buscador de oro y plata, y puede narrar al caníbal americano en un capítulo titulado: «De cómo matan a sus enemigos que captivan, y se los comen» (182-184). Sin embargo, el texto no está escrito contra los indios,⁷ sino que ataca a los españoles sublevados a su autoridad y que bajo el liderazgo del «usurpador» Domingo Martínez de Irala, terminaron por ponerlo preso y deportarlo a España (1545). El canibalismo es usado estratégicamente como tropo de alteridad por asociación:

Para valerse los oficiales y Domingo de Irala con los indios naturales de la tierra, les dieron *licencia para que matasen y comiesen* a los indios enemigos dellos [...] y dijéronles más, que el gobernador [Cabeza de Vaca] era malo, y que por ello *no les consentía matar y comer* a sus enemigos, y que por esta causa le tenían preso (297).

Que los españoles permitieran el canibalismo de sus aliados, sería señalado incluso por un poeta épico como Juan

de Castellanos;⁸ lo que resulta singular, es el posicionamiento de Cabeza de Vaca mediante el tropo del caníbal: los alzados son aliados de los caníbales, ambos están en contra del gobernador (en tercera persona) que prohíbe dicha práctica.

Estos relatos presentan el reverso de lo ocurrido en México o en el Caribe. Tanto Schmidel como Cabeza de Vaca están en los límites geográficos y simbólicos del imperio; en un espacio de representación donde los intercambios entre la alteridad y la mismidad son intensos, y la frontera entre la una y la otra se desdibuja. El encuentro del canibalismo es por lo menos incómodo, dado que ocurre dentro del sistema cultural de la identidad. La falta de juicio moral de Schmidel y Cabeza de Vaca sobre sus compañeros caníbales indicaría –si no una justificación tácita– que el canibalismo se explicaría en la catástrofe. Por el contrario, Gonzalo Fernández de Oviedo, que no vivió la experiencia límite del hambre, tiene frente al canibalismo famélico una distancia que le permite el lujo de la reflexión moral. Oviedo refiere en su *Historia general y natural de las Indias* varios casos de canibalismo europeo, que en términos generales condena y asocia al hambre de riqueza: el canibalismo aparece como el último de los pecados en una escalada inmoral del apetito. El piloto Juan de la Cosa, corto de provisiones en su correría en procura de esclavos y saqueo de poblados, llega a un lugar llamado Zamba, donde:

algunos destes cristianos, viéndose en extraña hambre, mataron un indio que tomaron e asaron [...] e le comieron; e pusieron a cocer mucha parte del indio en una grande olla, para llevar que comer en el batel donde iban [...]. Y como Juan de la Cosa lo supo, derramoles la olla que estaba en el fuego a cocer aquella carne humana, e riñó con los que [a]tendían [...] este guisado, afeándose (3: 133, 134).

Oviedo condena al conquistador que no sólo derrama sangre humana, sino que «como lobo se la bebe y come de la carne», y señala con beneplácito que en el caso de Juan de la Cosa y de sus hombres, esos pecados no se quedaron sin castigo (3: 134-139).

También cuenta el famoso caso de un grupo que el gobernador Ambrosio de Alfinger puso bajo el mando de Íñigo de Vascuña, y que despachó hacia Coro con un cargamento de oro para conseguir municiones, armas y caballos (3: 21-23). La tropa se perdió en la selva de Maracaibo. Una segunda expedición encuentra al sobreviviente Francisco Martín, desnudo y «hecho indio», quien relata lo que le aconteció a la expedición. Como en el caso de Cabeza de Vaca, el grupo se dividió dejando atrás a Vascuña junto con tres soldados que, por estar enfermos como él, detenían la marcha (3: 25). Cuando algunos regresaron por lumbre a donde habían dejado a Vascuña, encontraron a un escopetero abriendo un indio «para se lo comer» (26). El grupo disidente, espantado, se aleja de Vascuña y sus compañeros; sin embargo, muy pronto ellos mismos, amenazados por la inanición, deciden comerse a unos indios amistosos que encuentran (y que prometían ayudarles): «E como los indios vieron que echaban mano dellos, e los cristianos estaban flacos e sin fuerzas, escapáronseles los seis e tomaron el uno [...] e le mataron e le repartieron entre todos, y hecho fuego, le comieron [...] e asaron de aquella carne lo que les quedaba para el camino» (3: 27).

Oviedo no puede explicar de manera satisfactoria estos actos de canibalismo, y ofrece consecutivamente dos razones contradictorias: la primera es que se trata de la obra del demonio: «Yo no puedo creer sino que entre estos pecadores andaba el diablo, o algunos de estos hombres [no] era otro mismo [que] Satanás» (3: 27); la segunda, es que enloquecieron por sus pecados, como castigo de Dios: «lo que hicieron, no se puede atribuir sino a que sus pecados los

tenían privados del entendimiento y que los quería Dios castigar» (3: 27). El tropo caníbal escinde la identidad del colonizador. El caníbal español es un *Otro*, aliado de Satanás, loco o simplemente pecador; ya no son españoles sino «caribes nuevos» como los llamara Juan de Castellanos en su *Elegías de varones ilustres de Indias* (1589-1601).

Oviedo expone otro caso de «ciertos malos cristianos [de la expedición del gobernador de Veragua, Felipe Gutiérrez que] con hambre comieron un indio, e mataron dos españoles cristianos, e se los comieron asimesmo» (3: 194, 195). El cronista presenta los hechos con la misma imagen de rapiña sangrienta, ambición y rapacidad que usara para describir los sacrificios humanos de los Panches (3: 126); pero esta vez, contra sus pares:

¡Oh mal aventurados hombres! Pues que os disponéis a buscar oro que es la verdadera sogá e lazo que a tantos lleva al infierno, no lo hagáis con tan deshonestos y feos atrevimientos, que [...] perdéis el ser de hombres racionales y os convertís en animales brutos y fieros, *bestias rapaces e tigres hambrientos y tragadores de sangre humana* (3: 196).

Los antropófagos europeos en América pusieron «literalmente» en entredicho el aspecto étnico del tropo colonial del caníbal. La imagen de hombres portadores de una misión civilizadora, comiendo carne humana, fue sin duda perturbadora. El número de los relatos e ilustraciones nos indica que hubo un esfuerzo discursivo para distinguir moralmente la antropofagia europea de la aborigen haciendo una clasificación —no siempre exitosa— entre el canibalismo salvaje y el canibalismo propio y tratando de mantener la razón civilizadora. Inclusive Oviedo cede un poco respecto a su reproche, e insinúa que hay una diferencia entre quienes comen carne humana por «extremada hambre» y los

viciosos que lo hacen por «mala costumbre». Un principio de justificación reemplaza a Satanás con el hambre, y reconoce que «la necesidad es muy poderosa cosa, e con gran dificultad se puede comportar» y que como «dice el filósofo [...] es trabajo vencer las pasiones naturales» (196, 197). Advértase que esa necesidad poderosa de la que habla Oviedo, ocurre en el contexto de una empresa colonial. En algunas noticias de canibalismo de los conquistadores, se quiebra este esquema maniqueo que condena o justifica el canibalismo según sea propio o ajeno, o que se distancia de los españoles caníbales mediante referencias al demonio o la locura. Un grupo de «soldados» de Sebastián de Belalcázar, conquistador del sur occidente de Colombia y del Ecuador, sale a buscar sustento en los otros y ciertamente lo logra:

Y saliendo veinte y cinco o treinta soldados, fueron a renchar,⁹ o, por decirlo más claro, a robar lo que pudiesen hallar; y [...] dieron en cierta gente que estaba huida por no ser vistos ni presos de nosotros, a donde hallaron una olla grande llena de carne cocida; y tanta hambre llevaban, que no miraron más que en comer creyendo que la carne era de unos que llaman curíes [...], más que estaban todos bien hartos, un cristiano sacó de la olla una mano con sus dedos y uñas; [...] vieron después pedazos de pies [...] dándoles gran asco [...] más a la fin se pasó, y volvieron hartos, al real de donde primero habían salido muertos de hambre (Cieza de León: 116).

El yerro, y en última instancia el hambre, descubre la materialidad del apetito del conquistador. Entre *renchar*, comer la comida del *Otro* y al *Otro*, existe un *iter* de reconocimiento; del asco a la hartura.

Volvamos una vez más a la *Encyclopædia Britannica*: el caníbal es el humano que come carne humana y hace parte

de una tribu salvaje en las «West Indies», en «otras partes» o «en algunas islas» en las que la «expansión de la modernización» no ha erradicado dicha práctica en virtud del «*full control*» (colonial, se entiende) de los holandeses (o de cualquier otro portador de la civilización). En la vida moderna el canibalismo no ocurre... es decir, *casi* no ocurre:

In modern society cannibalism does *occasionally* occur as the result of *extreme physical necessity* in *isolated surroundings*; the case of the Donner party crossing into California in 1846-47 is such an instance [En la sociedad moderna el canibalismo ocurre, esporádicamente como resultado de la necesidad física extrema, en lugares aislados; el caso del grupo de Donner, cruzando hacia California en 1846-47 es uno de ellos] («cannibalism», *Encyclopædia Britannica*).

La definición supone implícitamente que quien hace y responde a la pregunta «¿quién se come a quién?» no es caníbal. Pero así sea «ocasionalmente», el canibalismo ocurre en la «sociedad moderna». Entonces, se lo justifica: es resultado de «condiciones físicas extremas» (el hambre) y de la pérdida del principio de sociabilidad.¹⁰ El ejemplo que ofrece la *Encyclopædia* es el evento conocido como «*the Donner party*»: un grupo de familias colonizadoras de Illinois lideradas por George Donner y su grupo que —atrapados sin comida por el invierno en su ruta a California— acudieron al canibalismo (1846-1847). Hay muchos otros casos como éste, unos más famosos que otros, y algunos incluso vistos a través de un tamiz romántico, como el del naufragio de la fragata *La Méduse* (1816), pintado por Théodore Géricault.

Peter J. Kitson señala que en el contexto de los imperialismos del siglo XIX, el canibalismo de supervivencia o «canibalismo blanco» no era un tema exótico y discutido a escondidas, sino de hecho, «una práctica social aceptada»

entre marineros [...] respuesta a circunstancias extremas». Comer carne humana estaba «bien, o al menos era permisible pero sólo si ese consumo se adecuaba a ciertas prácticas discursivas». El *caníbal blanco* no era un salvaje, ni un colonizador en problemas, sino un héroe en medio de una tragedia. *La Méduse* llevaba soldados y colonos franceses a Senegal. Los sobrevivientes terminaron enfrentados bajo la ley del *sálvese quien pueda*, y después de una batalla entre ellos y de ejecutar a los heridos y enfermos, acabaron acudiendo al canibalismo. Géricault eliminó el contexto imperialista, el egoísmo y el colapso del «pacto social» e inmortalizó la «tragedia humana» de los colonizadores en su cuadro. No es gratuito que el evento Donner ocurra también en medio de una aventura colonial (la expansión territorial de los Estados Unidos sobre el Oeste), ni que fuera imaginado como una gesta, ni que la *Encyclopædia* lo cite como uno de esos *infortunados* pero *entendibles* casos en los que la vida moderna produce «accidentalmente» sus caníbales.

No quiero negar que ocurrieran circunstancias extremas en los casos de la expedición de Pánfilo de Narváez, o la de Mendoza, o en los casos de los naufragos de *La Méduse*, el grupo Donner y tantísimos otros cuya mención desbordaría estas páginas, sino que la justificación del canibalismo de supervivencia o «blanco», o la calificación de éste como excepcional (criminal, diabólico, etc.) borra su historicidad: elude el hecho de que los casos de «necesidad física extrema» ocurrieron en el contexto de empresas coloniales más trágicas que la historia de los conquistadores, naufragos y colonos. Por otra parte, esas representaciones del canibalismo blanco mantienen una clasificación moral entre el canibalismo «nuestro» (que de hecho acontece en la vida moderna) y el de los *Otros*, o, lo que es lo mismo, entre la civilización del *aquí* y el *ahora*, y el salvajismo de «otras partes», «islas» y tiempos.

2. El plagio diabólico: *paradojas del horror colonial*

Mandamos que se defienda, notifique y amoneste a todos los naturales de las nuestras Indias, que no *tengan ydolos donde sacrifiquen criaturas humanas ni coman carne humana* ni hagan otras abominaciones *contra nuestra santa fe cathólica*.

CARLOS V: *Recopilación*

Sacrificio azteca es casi un pleonasma; un pleonasma que la historia acuñó, y que entraña una profunda ironía. Los llamados aztecas (mexicas) —cuya ciudad sagrada Tenochtitlán deslumbrara por su magnificencia y belleza a los propios conquistadores que la saquearon y destruyeron— fueron casi borrados de la faz de la tierra, perecieron por cientos de miles durante la Conquista y en las plagas que junto con el cristianismo les trajo la civilización. Sin embargo, pasaron al imaginario histórico moderno como la cultura de los sacrificios humanos y el canibalismo fastuoso.¹¹ Puede decirse que desde un primer momento los sacrificios de sangre y el canibalismo ocupan un lugar fundamental en el imaginario colonial de México. Incluso antes de la llegada a la capital del Estado mexicana, en la «Carta de justicia y regimiento» de 1519, se habla ya de la «horrible y abominable» costumbre de los sacrificios indígenas de «niñas y niños y aún hombres y mujeres de mayor edad» que «abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas» en frente de los ídolos (Cortés: 22). El mapa de la ciudad de Tenochtitlán que Cortés envió a Carlos V resalta de manera céntrica el sacrificio en el centro de la ciudad conquistada [il. 8]. Estos sacrificios, que los conquistadores encuentran a cada paso hasta su llegada a Tenochtitlán, serán alegados como causa de *guerra justa* años más tarde por Vitoria

para hablar del deber imperial de defensa del inocente, y por Sepúlveda para probar el salvajismo e inferioridad natural de los indios (I §4). El propio Cortés establece como una de las primeras justificaciones de su actividad conquistadora la alianza con los indígenas de Cempoal que se declaran según dice «vasallos de vuestra majestad y mis amigos, y que me rogaban que los defendiese de aquel grande señor que los tenía por fuerza y tiranía, y que les tomaba sus hijos para los matar y sacrificar a sus ídolos» (32). En el mismo sentido, dice Bernal Díaz que Cortés explicó a los embajadores de Moctezuma que Carlos V lo enviaba «a mandar a ese vuestro gran Moctezuma que no sacrifique ni mate ningunos indios [...] y a todos los más caciques que aquí estáis que dejéis vuestros sacrificios que no comáis carnes de vuestros prójimos, ni hagáis sodomías, ni las cosas feas que soléis hacer, porque así lo manda nuestro señor Dios» (103, 104). Más adelante, Cortés reitera este designio colonial en la forma de una orden a los sacerdotes en Cholula poco antes de la masacre: «mandó a los caciques y capitanes y papas de aquella ciudad que no tuviesen más indios de aquella manera ni comiesen carne humana» (147).

Es conocido el camino zigzagueante, de alianzas estratégicas, masacres y «terror útil», como decía Sepúlveda (73), que lleva a Cortés a la ciudad de Tenochtitlán, y a ese festival lingüístico del fetichismo de la mercancía que es la descripción cortesiana del mercado de la Plaza Mayor, en la cual, la anáfora del «hay» y del «venden»¹² (62-64) da paso a la descripción abyecta de las «mezquitas» en donde se celebran los sacrificios. Junto con la vista panorámica de la ciudad, en el templo de Huitzilopochtli se ofrecen a los ojos de Cortés y sus hombres rastros sanguinolentos; ingresan a los aposentos internos y malolientes del culto; las paredes están llenas de sangre y hay montones de corazones frescos del sacrificio de ese día (Díaz del Castillo: 171-174). Cortés

«hace limpiar» la sangre y entrona una imagen de la virgen para reemplazar al ídolo (Cortés: 64). La escena se repite en el templo de Tláloc. Cortés escribe que predica contra el sacrificio con tanto éxito que Moctezuma se convence y «de ahí en adelante se apartaron de ello» (65). Bernal recuerda que este evento fue más conflictivo: ante la protesta de Cortés y su intención de erigir una cruz en ese lugar, Moctezuma defendiendo a sus dioses replicó «medio enojado [...] que] si tal deshonor como has dicho creyera que habías de decir, no te mostrara mis dioses. Estos tenemos por muy buenos, y ellos nos dan salud y aguas y buenas sembreras y temporales y victorias cuantas queremos» (Díaz del Castillo: 175). Para Moctezuma, la religión mexica sostenía la prosperidad del Estado y otorgaba victorias. El *tlatoani* y el capitán, de una extraña manera, coinciden: ambos alegan el favor de los dioses en la guerra¹³ y tienen un discurso religioso en torno al sacrificio y la antropofagia. Justamente, después de que Cortés anota que no hubo más sacrificios (mientras estuvo en la ciudad), añade un comentario etnográfico sobre los mismos:

Los bultos y cuerpos de los ídolos en quien estas gentes creen son de muy mayores estaturas que el cuerpo de un gran hombre. Son hechos de masa de todas las semillas y legumbres que ellos comen, molidas y mezcladas con sangre de corazones de los cuerpos humanos, los cuales abren por los pechos, vivos, y les sacan el corazón y de aquella sangre que sale de él, amasan aquella harina (65).

Los sacrificios humanos y la antropofagia mexica zanjaron rápidamente el problema de la autoridad civilizadora y la justicia de la Conquista; fueron el *casus belli* cortesiano. Pero, al mismo tiempo, este *ritus anthropofagicus* parece asociado casi siempre a una suerte de teofagia sangrienta.¹⁴ Y es

precisamente el reconocimiento de esta *religiosidad* lo que hará que las etnografías sobre los mexicas se planteen el canibalismo como un problema teológico.¹⁵

Los primeros años de la evangelización en la Nueva España fueron de euforia y optimismo. Los franciscanos imaginaban la refundación utópica de la cristiandad en el Nuevo Mundo. Sin embargo, una nube de pesimismo empañó este amanecer del cristianismo en América. A mediados de la década de 1530 había claras indicaciones de que la idolatría perduraba oculta en las fiestas y ritos cristianos (Cervantes: 6). Se llegó a ver en la labor evangélica una batalla cósmica entre Dios y el Diablo. Dicha visión resultaba de ciertos cambios en la concepción teológica del demonio, la idolatría y el pecado durante la Edad Media tardía¹⁶ y, especialmente, de las frustraciones de la evangelización y de la lectura contrarreformista que se hizo de la diferencia religiosa.¹⁷ Franciscanos y luego dominicos y jesuitas adelantaron acuciosos trabajos etnográficos como *Historia general de las cosas de la Nueva España* (c. 1575-1580) del franciscano Bernardino de Sahagún, con la intención evangélica manifiesta de erradicar las «supersticiones [...] agüeros y [...] cerimonias idolátricas», consolidar la Iglesia de Cristo «donde la Sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido» y librar a los mejicanos de «las manos del Diablo» (31, 34, 65).

La conversión o *translatio* del *Otro* a la mismidad de que habla François Hartog (237) fracasa asediada por lo irreducible y suplementario que la rebasa y contamina; la alteridad persiste de diversas maneras que van desde la resistencia abierta hasta la ocultación, la mimesis y la mezcla sincrética. El *Otro* no deja de ser ajeno y su *suplementariedad* tiene un estatuto amenazador para el orden colonial.

A Toribio de Motolinía (1495?-1569), Bernardino de Sahagún (1499?-1590) y Diego Durán (1537?-1588?) —y más tarde a historiadores como José de Acosta (1540-1600)— les

preocupó justamente la impureza de la fe de los aborígenes conversos. Empero, la ansiedad de Acosta o de Durán tenía que ver no tanto con la hibridez en sí, que es un efecto de las prácticas y discursos coloniales, ni con la *mímica* —estrategia de poder/saber colonial que se basa en que el colonizado se asimila al colonizador de manera «imperfecta» manteniendo su alteridad—,¹⁸ sino con la *mimesis*. La ansiedad no la producía la percepción de la mismidad en la alteridad (el *Otro* tiene mis rasgos), sino la idea de que lo mexica se escondía bajo la apariencia engañosa de lo cristiano (el *Otro* se oculta en la semejanza). Se pensó que el *Otro*, antes que hacer una *mímica* de la religión del colonizador, se enmascaraba con ella.

La categoría que sostiene la diferencia del *Otro* y la falsía de la «conversión» es la *mimesis* en su sentido aristotélico de *imitación* y en el colonial, de *ocultamiento*.¹⁹ Durán hablaba de un *Otro* enmascarado que mantenía su alteridad (idolatría) oculta bajo la apariencia de haber sido convertido: «yntento advertirles la mezcla que puede haver á casso de nuestras fiestas con las suyas que *fingiendo* estos celebrar las fiestas de nuestro Dios [...] entremetan y mezclen y celebren las de sus ydolos» (79). La hibridez religiosa es *mimética*: «*muchos dellos* [los ritos mexicas] *frissan tanto con los nuestros*, que estan *encuviertos* con ellos» (Durán: 71). El fraile expresaba una tensión propiamente colonial entre el proyecto de «convertir» al *Otro* a la lengua, a la religión y a la propia cultura, y la afirmación de su diferencia mediante la insistencia en un suplemento oculto. La producción de saber sobre el *Otro* busca precisamente develar esa *mimesis*:

teniendo tan estrecha necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiosos con nuestra divina ley y religion christiana; porque son tantos y tan enmarañados y *muchos dellos*

frissan tanto con los nuestros, que estan *encuviertos* con ellos, y acaeze muchas veçes que [...] no los entendemos [...] porque también ellos tenían sacramentos [...] y culto de Dios que en muchas formas se encuentra con la ley nuestra (Durán: 71).

Para Durán, la *mimesis* es posible por que sus ritos «*frissan tanto con los nuestros*»; esto es, se rozan, se parecen mucho entre sí, se asemejan (Corominas: 580, 581). El encubrimiento y la *mimesis* (fingimiento, ocultamiento) suponen un orden de similitud anterior a la conversión. Las etnografías evangélicas estudian los «engaños» y *trampas especulares de la diferencia*; y no hay, claro, espacio epistemológico más terrible que el de la semejanza.

En efecto, los conquistadores y evangelizadores —acaso bajo las distorsiones del lente del colonialismo que hace del *Yo* la medida del universo— encontraron que ciertos ritos de la religión mexica se asemejaban a los del catolicismo: el Topiltzín o Papa parecía un remedo de venerable apóstol predicador, realizador de milagros, perseguido injustamente, profeta de la llegada de los españoles²⁰ y caminante sobre el agua (Durán: 73-76); las vírgenes al servicio de Huitzilopochtli vivían «con el mismo encerramiento y clausura que biben agora las monjas» (88); los mejicanos realizaban procesiones religiosas con estaciones como en el *via crucis* (90); el sacramento del matrimonio era parecido (115); durante el Tlacaxipehualiztli «que quiere decir desollamiento de hombres [...] celebravan a un ydolo [...] debajo de tres nombres [...] y] lo adoravan [...] casi a la misma manera que nosotros creemos en la Santísima Trinidad» (147); había órdenes de caballeros y guerreros religiosos «los cuales tenían por dios y caudillo al sol [...] como los españoles a Santiago glorioso» (155), etc. El más problemático de los efectos especulares de la diferencia religiosa provino de los sacrificios humanos, puesto que se consideró que éstos funcionaban «bajo el principio» de la

comunión. Durán, como muchos otros religiosos, «aclararon» que esas semejanzas eran sólo «de forma». El problema era que el catolicismo justamente se definía frente al protestantismo —entre otras razones— por la defensa de la *substancialidad de las formas*.

Conforme al dogma de la *transubstanciación*²¹ —acogido por la Iglesia Católica Romana en el IV Concilio de Letrán²² (1215), ratificado en el II Concilio de Lyon (1274) y el Concilio de Trento (1545-1563)— en la *Última Cena* Jesucristo habría dado a sus discípulos su propia carne y sangre en el pan y el vino. El de Trento fue categórico: no existía tropo o lenguaje figurado en los pasajes bíblicos relativos a la Última Cena.²³ La Iglesia alegaba una *conversio substantialis* total y real de las formas eucarísticas que hacía de la comunión un ágape teofágico *verdadero*: «declara ahora de nuevo este mismo santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino, se convierte toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y toda la substancia del vino en la substancia de su sangre» (Trento, Ses. XIII, Cap. IV en Stearns: 151,152). La lectura de las escrituras, especialmente las palabras de Jesús, debía atenerse al principio de la literalidad, so pena de entrar en los terrenos de la herejía. El asunto sería objeto de enconadas controversias;²⁴ puede mencionarse la que se dio entre el catolicismo romano y varios teólogos del cisma protestante.²⁵

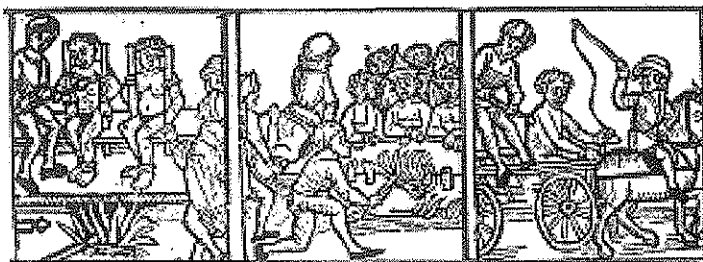
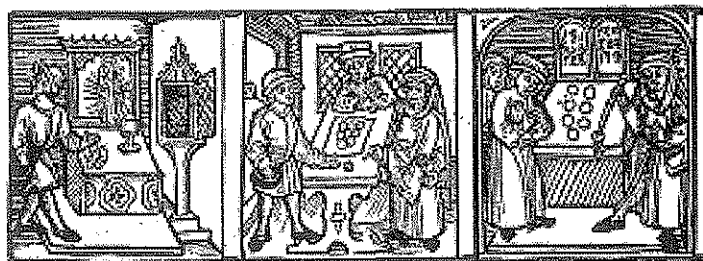
Aún hoy, la historiografía religiosa discute sobre el fundamento bíblico y patrístico y la tradición del dogma en la Iglesia primitiva y la medieval temprana. No resulta claro si, como afirman algunos, durante siglos la doctrina de la transubstanciación habría sido más o menos minoritaria y los creyentes en general se habrían mantenido dentro de la tradición hebrea de la interpretación simbólica (Tannahill: 81, 82), o si por el contrario —como afirman los historiadores católicos— la posición predominante fue la de la aceptación de la conversión real del pan y el vino en el cuerpo y la san-

gre de Cristo durante la consagración (*Presencia real*), tradición que se remontaría al siglo I d.C., y que al parecer fue suscrita por padres de la Iglesia como San Ignacio de Antioquía (siglo II d.C.) y San Agustín, entre otros.²⁶

Parece que antes que una diferencia fundamental entre dos tradiciones diversas, el conflicto emergía a causa de un notable cambio en la idea de la representación simbólica; para la Iglesia primitiva y medieval temprana, no existe la escisión escolástica entre el símbolo y lo representado. La *repraesentio* tenía el sentido de *hacer presente*, y el símbolo denotaba «una cosa que de cierta manera era lo que significaba» (Adolph Harnack, citado en Kilgour, 1990: 80). Si durante los primeros años de la Iglesia los historiadores no encuentran grandes disputas o alegatos que pongan en duda la «literalidad» de la comunión, es porque solamente a comienzos del siglo XIII la discusión fue relevante y, sobre todo, epistémica y políticamente posible. La Iglesia había venido afirmando sus pretensiones universalistas, se había consolidado políticamente en Europa como institución y había definido sus *Otros*. El problema de la eucaristía —explicar cómo se participa y en qué consiste el *comer* de la comunión— sirvió al papado de Inocencio III (1160-1216) para poner a prueba su autoridad contra las «heterogeneidades» internas de la cristiandad; esto es, los albigenses, valdenses, petrobrusianos, cátaros, henricianos, y otros grupos en los márgenes de la disciplina institucional, que negaban el poder sacerdotal de consagrar y la *presencia real*, y que desafiaban la autoridad jerárquica de la Iglesia.

A muchos, sin embargo, no convenció el realismo de la transubstanciación; pero aunque la idea de que en la eucaristía había una representación simbólica y no una actualización material de la Última Cena siguió rondando a teólogos, sacerdotes y fieles durante los siglos siguientes, el dogma se impuso de manera general al punto que se llegó a venerar las formas consagradas y a creer que la hostia era

torturada por sacrílegos que podían hacerla sangrar, tal como aparece en una serie de grabados de 1477 que, en secuencia, presentan el robo de las formas eucarísticas, su entrega en la sinagoga y su sangrado con una daga frente a la Torá, así como el correspondiente castigo de los sacrílegos [il. 20]. Desde el siglo XII y hasta las primeras décadas del siglo XVI hubo por dicha causa numerosas masacres de judíos (Tannahill: 82-84). Gracias a la insistencia en una exégesis al pie de la letra –que había cobrado fuerza con la crítica interpretativa y estudio de las Instituciones del derecho romano y los estudios bíblicos– el centro ritual del catolicismo fue definido como un *acto teofágico* (Sagan: 49, 50, 60) o mejor, como un sacrificio *antropo-teofágico* en el que Dios, encarnado en un hombre (Cristo), es *hostia* y *huésped* (esto es, víctima de un sacrificio, y de alianza o incorporación).



20. Sacrificio de la Hostia en la sinagoga; grabados de 1477.

Con el Descubrimiento de América –especialmente a partir de la conquista de México, y luego en el marco del intento católico-calvinista de colonización del Brasil–, este debate teológico sobre la eucaristía se articula con el problema del imperialismo universalista y con la construcción étnica de la alteridad americana. Paradójicamente, el universalismo católico se definía en Europa defendiendo dogmáticamente el realismo de la eucaristía y en América, combatiendo lo que era percibido como la materialidad siniestra de la comunión en el canibalismo ritual de algunas religiones indígenas.

Peggy Reeves Sanday señala que, como en el caso de la eucaristía católica, el rito mexica comportaba una sangrienta transubstanciación (18, 172). Ésta, que por supuesto es una escueta generalización²⁸ que pasa por encima de la complejidad y variedad de los ritos mexicas,²⁹ no obstante, expresa bien el entendimiento que de los mismos tuvieron los españoles.

La lectura colonial de la diferencia reduce toda complejidad a la similitud; y como dijimos, la similitud es la antesala del horror. En los sacrificios mexicas a veces se le daba de beber la sangre de los sacrificados a los dioses,³⁰ o se inmolaba a una víctima –que se consideraba la imagen viva de la deidad–, y se la desollaba y se vestía su piel.³¹ En otros casos se consagraba una figura como dios, y se la comía: la carne del dios la proveían víctimas humanas,³² hongos,³³ tamales, o figuras antropomorfas hechas de maíz o bledos,³⁴ a veces rociadas con sangre humana.

Toribio de Benavente (Motolinía), al igual que Sahagún, observa en su *Historia de los indios de la Nueva España* (escrita hacia 1541) que en México hacían unos tamales de maíz «cantaban y decían que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipoca,³⁵ que era el dios o demonio que tenían por mayor» y «comían aquellos bollos, en lugar de comunión o carne de aquel demonio; los otros indios procuraban de

comer carne humana de los que morían en el sacrificio, y ésta comían comúnmente los señores principales y mercaderes, y ministros de los templos, que a la otra gente baja, pocas veces les alcanzaba un bocadillo» (64). En el decimoquinto mes (*Panquetzalixtli*) dedicado a Huitzilopochtli, deidad solar, de la guerra y de la integración mítica del Estado, se comía el cuerpo del dios hecho de semillas (Sahagún: 37, 94, 161; Durán: 85, 86). El ídolo de masa se rociaba con sangre humana y luego los sacerdotes lo hacían «pedacitos [...] que] comulgauan [...] chicos y grandes, onbres y mugeres, biejos y niños [...] con tanta reuerencia, temor y alegría [...] que era cossa de admiracion diçiendo que comian la carne y los guessos del dios» (Durán: 95, 96).

Aún más perturbadora les pareció a los españoles la proximidad ritual entre la teofagia mexicana y la cristiana «cerca de la Pascua de Resurrección», en las calendas del quinto mes o *Toxcatl*, en honor de Tezcatlipoca (espejo humeante) (Sahagún: 85, 115-118). De manera similar a los soldados romanos en Durostorum (Baja Moesia) —que para celebrar la Saturnalia escogían entre ellos a uno apuesto y lo vestían de tal guisa que les pareciera Saturno y después de permitirle toda clase de licencias, lo inmolaban (Frazer: 677-679)—, en las fiestas mexicas el dios moría en la persona de un representante humano y resucitaba en otro que por un año disfrutaba del honor fatal de la divinidad y de todo tipo de privilegios y honores, para al final morir como sus predecesores (681), en un altar del sacrificio que «era á la *misma forma* que nuestra sagrada religion xiptiana y la yglesia católica usa» (Durán: 99). El escogido se transformaba en deidad mediante la semejanza física, la educación cuidadosa y la adoración («honrábanle como a dios») antes de ser sacrificado (Sahagún: 85, 117).³⁶

Mientras que las conversiones fueron vistas bajo sospecha y como una forma de *hibridex mimética* (y de resistencia de la alteridad religiosa), la religión mexicana en sí fue percibida

como *mímica* de la católica. Para dilucidar las «coincidencias religiosas» y hacer inteligible el horror del reconocimiento se propuso: o que Dios se había revelado de alguna manera a los indios preparando la llegada de su palabra, de modo que la eucaristía reemplazaba a la antropofagia ritual; o que las similitudes obedecían a la intromisión de Satán (del hebreo *יָדוּשׁ*—*adversario* o *contrario*).

La primera tradición hermenéutica era de corte sincretista y tuvo importantes desarrollos como las conjeturas sobre una revelación precolombina de la palabra de Dios a los indios y la presencia de Santo Tomás en América;³⁷ las tesis de fray Bartolomé de las Casas para quien el sacrificio antropofágico pre-evangélico tenía una dimensión teológica; o las interpretaciones universalistas de algunos misioneros jesuitas en el siglo XVII, quienes vieron prefiguraciones cristianas en los ritos paganos (§3). La segunda tesis convertía la diferencia religiosa en idolatría y culto al «maligno», y al canibalismo teofágico mexicano en una versión satánica (en el sentido hebreo de contraria y relativa al demonio) del sacramento eucarístico. Las similitudes no podían tener origen divino; no tenía sentido —se pensaba— que Dios se copiara a sí mismo; y menos aún de manera imperfecta. La mímica es cosa del diablo o *Simia Dei*, como se llamaba al ángel caído, aludiendo a su supuesta afición «simiesca» por la imitación.³⁸ Como se recordará, Lucifer es precisamente definido por la envidia y por su deseo de copiar y querer ser como Dios,³⁹ aunque apenas logre imitarlo grotescamente. Para Santo Tomás de Aquino el deseo de Lucifer se refería no a la igualdad (cosa imposible), sino a la semejanza (*Prima pars*, 63: 3). Incluso formas indígenas de abstinencia, confesión o castidad, se supusieron inspiradas en la envidia que el demonio tenía de las virtudes verdaderas y penitencias ofrecidas a Dios. En el caso específico de la eucaristía, el Diablo extremaba la copia de la transubstanciación hasta el sacrificio sangriento. como si quisiese exceder el más sagra-

do misterio. La conclusión de inteligencias tan diversas como las de Motolinía, Diego Durán, José de Acosta (y más tarde Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada) fue, de hecho, que *el diablo andaba por las Indias*.⁴⁰ El canibalismo, que nunca ha sido definido por el catolicismo como un pecado en sí, era hecho tal en cuanto constituía la «expresión última de la idolatría» (Cervantes: 23). Aunque Durán reconoce la posibilidad de una revelación previa o prefiguración, prima el discurso demonológico y la idea de la copia perversa y de la contrahechura americana:

Note el lector quan propiamente esta *contrahecha* esta *cerimonia endemoniada* la de nuestra yglesia sagrada que nos manda reciuir el berdadero cuerpo y sangre de nro. Señor Jsuxto verdadero dios y berdadero hombre por pascua florida [...] de lo qual se coligen dos cosas ó que huuo notiçia (como dexo dicho) de nuestra sagrada religion christiana en esta tierra o que el maldito de nro. *aduersario* el demonio las haçia contra haçer en su seruicio y culto haciendose adorar y seruir *contra haciendo* las católicas cerimonias de la christiana religion (Durán 96).

La tesis demonológica prevaleció aún en la clara inteligencia del jesuita José de Acosta⁴¹ (en *Historia natural y moral de las Indias* de 1590) quien, como es sabido, se destaca por su modernidad proto-racionalista, su curiosidad por las causas de los fenómenos naturales, su escepticismo respecto a las supersticiones medievales y su desenvoltura para contradecir las autoridades clásicas privilegiando las comprobaciones empíricas.⁴² Pero la tendencia sincretista jesuítica y el proto-racionalismo de Acosta fenecen en el momento que toca el asunto de las religiones amerindias. Entonces, acoge sin reservas la tesis del *plagio diabólico*: «el demonio ha procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios, y

religión y sacramentos» para «fingir con sus tinieblas la luz» (334, 335). Tanto en México como en el Perú⁴³ «ha procurado remedar los sacramentos de la santa Iglesia» con ceremonias, ofrendas, servicios, «monasterios de doncellas que [...] inventó para su servicio» (341-346), remedos de penitencias (346, 347), una institución parecida a la confesión (364), lavatorios (372), procesiones y flagelantes (381), etc. Llegado al tema de los sacrificios en México, da un cuadro detallado de las *guerras floridas*, la captura de prisioneros, la extracción de corazones, su ofrenda al sol y la práctica de la antropofagia (352-359), y nota con enfado (353) que la palabra *hostia* (víctima) tiene un parentesco cercano con *huestes* (enemigos).⁴⁴ El jesuita dedica, entonces, páginas enconadas y antológicas contra el plagio de la eucaristía:

Lo que más admira de la *envidia* y competencia de Satanás, es que no sólo en idolatrías y sacrificios, sino también en cierto modo de ceremonias, haya *remedado nuestros sacramentos*, que Jesucristo Nuestro Señor instituyó y usa su santa Iglesia, especialmente el sacramento de la comunión, que es el más alto y divino [y que] *pretendió en cierta forma imitar* (Acosta: 360).

Acosta describe las fiestas en honor de Huitzilopochtli, la hechura del ídolo, su consagración y cena (362, 363). Los «trozos de masa [que] llamaban los huesos y carne de Vitzilipuztli» eran dados

a modo de comunión a todo el pueblo [...] recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que ponía admiración, diciendo que comían la carne y los huesos de dios [...] ¿A quién no pondrá admiración que tuviese el demonio tanto cuidado de hacerse adorar y recibir al modo que Jesucristo nuestro Dios ordenó y

enseñó y como la Santa Iglesia lo acostumbra? [...] Satanás [...] siempre mezcla sus crueldades y suciedades porque es espíritu homicida y padre de la mentira (363, 364).

La seriedad y vehemencia de los escritos de Acosta contra el demonio y las mezclas, permiten suponer que éstos no eran contentillos para la Inquisición, sino que respondían a la amenaza de las trampas especulares de la diferencia. Apenas «si se sufre –dice– usar este vocablo [comulgar] en cosa tan diabólica» (361). Aquí, el discurso colonial no se tensa en el miedo de ser devorado, sino en el horror a la confusión promiscua; en el miedo al desvanecimiento de la diferencia. El sacrificio humano y la antropofagia eran las marcas de la alteridad americana, signos paradigmáticos sobre los cuales se justificaba la presencia española y el derecho de conquista. La similitud o trampa especular estremecía los cimientos mismos del orden colonial, pues la diferencia –condición primera de la dominación– se hacía inestable. El discurso demonológico reconocía la *similitud*, pero insistía en la *diferencia*, con el argumento del *plagio*; convertía la diferencia religiosa en idolatría y culto a Satanás, y al canibalismo teofágico mexicano en una mímica siniestra del sacramento eucarístico. Para Acosta, la teofagia de las religiones americanas ofrecía un motivo de horror; no ya el *horror al Otro*, sino a *ser el Otro*.

También el franciscano Gerónimo de Mendieta (1525-1604) –amigo de los indios– en su *Historia eclesiástica indiana* (1596-1604) se refería acaloradamente a «los *excrementos* que ordenó [el demonio] en su iglesia diabólica, en competencia con los santos Sacramentos que Cristo nuestro Redentor dejó instituidos» (1: 66). Lo similar (sacramentos) se hace siniestro en la retórica de la alteridad, *execrable* y «deformidad» simiesca que simula lo verdadero. El canibalismo, en cuanto tropo de identidad/alteridad, es una

imagen perturbadora y esencialmente ambivalente: un remedo de la cultura del conquistador europeo y una versión americana (esto es, diferente) de la mismidad; en otras palabras, un *plagio diabólico*. Lo «americano» es el resultado discursivo de la *disimilación teológica* de la semejanza en el campo del mal y la monstruosidad moral.

La reflexión sobre el canibalismo religioso no es solamente retrospectiva; durante todo el siglo XVI y parte del XVII, no desaparece la sospecha sobre la tenaz supervivencia de su práctica, como evidencian las preguntas de las guías de confesión para indígenas.⁴⁵ Podemos suponer que la persistencia de dicho interés tiene que ver con la continuidad del proceso de evangelización, la resistencia religiosa y cultural indígena y la existencia de lo que se consideraba eran formas impuras del catolicismo.

3. Lobos, ovejas y pastores. Bartolomé de las Casas y los apetitos feroces del ego conquiro

aunque estudie el doctor [Sepúlveda] algunos días más [...] de los que ha estudiado, no hará evidencia que sacrificar hombres a Dios verdadero (o falso, si es por verdadero estimado) sea contra ley natural, *scelus, a omni lege positiva divina vel humana*.

LAS CASAS: *Tratados*

En la retórica de la alteridad americana se formulan relaciones de *continuidad* y de *contigüidad*. Las relaciones de *continuidad* (de lo europeo cristiano) con, o en, el Nuevo Mundo suponen un proceso de identificación relativa; la alteridad se marca pero da paso a la similitud: el *otro* (con minúsculas) es una particularidad de lo continuo y universal: del orbe, de la *ecumene* de la humanidad, de la cristiandad, del Imperio.

Las relaciones de *contigüidad*, por el contrario, definen al *Otro* (con mayúsculas) como limítrofe; su alteridad es irreducible y amenazante.⁴⁶ Como afirma Hayden White, estos dos tipos de relación, *de continuidad* y *de contigüidad*, «engendran diferentes posibilidades de praxis: actividad misionera y conversión, por un lado; guerra y exterminio, por el otro» (1976: 129). La tesis del plagio diabólico suponía una definición de la alteridad religiosa en *relación de contigüidad* y consecuentemente, la decisión evangélico-militar de erradicar la idolatría. Pero conjuntamente con ésta, otra tradición de pensamiento trata de hacer inteligible la similitud y el reconocimiento entendiendo la religión mexicana como prefiguración del cristianismo. La posición del dominico Bartolomé de las Casas (y luego de varios jesuitas) respecto a la alteridad religiosa se fundaba en una *relación de continuidad* con el *Otro*: se podía llegar a Cristo desde la religión indígena, pues ésta contenía las semillas de la revelación y preparaba el arribo de la fe verdadera. Sin embargo, entre ese humanismo sincretista y una percepción de la alteridad religiosa en relación de continuidad con el cristianismo, se interponía un pequeño detalle: el canibalismo. Las Casas tuvo que sortear este espinoso asunto desde cuatro ángulos: el comparativismo cultural, la formulación de un sentido bíblico para la resistencia caribe, el reconocimiento de una dimensión teológica en algunos ritos caníbales, y la construcción de un nuevo caníbal: el conquistador y el encomendero.

La primera estrategia de Las Casas parece ser la de conceder que el canibalismo es algo reprochable, al tiempo que hace una comparación histórica con el Viejo Mundo. Con arreglo a los diferentes tipos de barbarie definidos en el epílogo de la *Apologética historia sumaria*⁴⁷ (2: 637-654), Las Casas admite hablar de barbarie sólo en comparación continua y casuística con las civilizaciones antiguas.⁴⁸ Así establece la larga tradición del paganismo y los sacrificios humanos

entre griegos, romanos, judíos, babilonios, etc. (2: 140-172), y recuerda que el canibalismo no fue desconocido en el Viejo Mundo (1: 467-470, 543-545); por ejemplo, entre los antiguos pobladores de Francia, España e Inglaterra (2: 354), y entre pueblos asiáticos como los escitas (2: 355, 356). Su viaje textual a la antigüedad le sirve para desvirtuar la naturaleza americana del canibalismo que, como él dice, no es cosa distintiva ni originaria del Nuevo Mundo:

creen algunos que tuvo en estas tierras origen comer carne humana. Y aunque esta costumbre es toda horrible y abominable [...], más lo es y mucho será peor bestialidad y más irracional la de que usaban las gentes no pocas en el capítulo⁴⁹ declaradas, que, matando sus mismos padres [...] hacían convites los parientes entre sí, guisando y comiendo con grande alegría las carne, no por religión, como aquestas [las de Guatemala] (1967 [2]: 221).

Las Casas acepta que la antropofagia caribe es una «mala costumbre», pero no que dicha costumbre sea un vicio de la humanidad aborigen. Los caníbales no lo son por naturaleza o «complixión», es decir, no son monstruos:⁵⁰

A esta corrupción y bestialidad deben haber venido por alguna mala costumbre que tomaron de alguna ocasión accidental que se les ofreció a los principios cuando lo comenzaron [a comer carne humana], y de allí usándolo en ella se fueron confirmando y corroborando tanto, que se les convirtió en otra como naturaleza, mas que por inclinación y complixión depravada (1967 [2]: 353).

Su hipótesis es que debió haber una hambruna o calamidad «como muchas veces ha en el mundo acaecido, y nuestros españoles lo han hecho [comer carne humana] en

estas Indias y en España» (1967 [2]: 352, 353). Para ilustrar su punto menciona el caso «horrible y abominable» de los españoles de la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida que relató Cabeza de Vaca, así como otros referidos por el geógrafo antiguo Estrabón, sobre el canibalismo en Francia y España, y por San Jerónimo en Escocia (2: 354).⁵¹ Luego continúa con una lista de eventos narrados por Heródoto, Pomponio Mela, y Munster, que le parecen mucho más crueles que el canibalismo caribe: «No sé si los caribes destas tierras que della [la carne humana] están inficionados puedan llegar a más, ni a tanto» (2: 355, 356).

Otra de las tesis de Las Casas, con resonancias en la poesía épica española, es que los caribes eran instrumentos de Dios para castigar a los españoles por los pecados que cometieron en el Nuevo Mundo:

Después de muertos los naturales vecinos della [la Isla de San Juan], dejó Dios para ejercicio y castigo de los españoles, reservadas las gentes de los caribes de las islas de Guadalupe y de la Dominica y otras de por allí, que infestaron muchas veces aquella isla, haciendo saltos; mataron algunos españoles y robaron y destruyeron algunas estancias y haciendas [...]. Así dejó Dios ciertas naciones por los pecados de los hijos de Israel, para que los inquietasen, turbasen, infestasen, robasen, castigasen [...]. Y pluguiése a Dios que con aquellos daños y castigos pagásemos solos los estragos y calamidades y destrucciones que habemos causado en aquella isla (1986 [2]: 204).

La fórmula de Cristóbal Colón a Cieza de León, según la cual el conquistador era una espada justiciera en manos de Dios contra los caníbales,⁵² es invertida. Las Casas ubica a los caníbales en el orden de las calamidades. Su fiereza no es suya, sino instrumento divino. Los caribes –que adelantan una guerra contra-colonial– pierden así su carácter de

contrarios y enemigos, y devienen castigos correctores de los excesos coloniales. Están dentro del campo semántico de la *infestación*; son la plaga que Dios envía a *su pueblo* para que expie sus pecados; no para que sea expulsado o derrotado.

Por otra parte, según la *Apologética* los indios del Nuevo Mundo sólo son bárbaros en lo que toca a su paganismo –que no es negativo (sino por falta de revelación)– y a su diferencia lingüística, asunto en el que Las Casas advierte que «tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos» (2: 654). El enfoque universalista lascasiano de las religiones amerindias se contrapone a la tesis de la intervención diabólica: la idolatría es una «corrupción natural y universal [de] todo el linaje humano», en la cual caen los hombres y sociedades antes de «tener guía de doctrina o de gracia de Dios» (1967 [1]: 375, 381, 386). La causa de la idolatría no es entonces el Diabolo,⁵³ sino la naturaleza humana y su incesante y a veces ciega búsqueda de Dios (2: 263). En su controversia con Juan Ginés de Sepúlveda, Las Casas se atreve, con audacia intelectual, a decir que los sacrificios, aunque censurables, eran prueba de la alta religiosidad de los «infieles» porque «dando la vida a Dios, la hacen mayor subiección y acatamiento que pueden» (1985: 193).⁵⁴ Las Casas usa, de nuevo, ejemplos de la antigüedad para proponer que, a falta de revelación divina que lo prohibiera, era entendible que los idólatras le ofrecieran a Dios la más grande y mejor ofrenda, que es la vida humana:

las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres [...] noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses [...] porque ofrecían, a los que estimaban ser dioses la más excelente y más preciosa y más costosa [...] de las criaturas [...] como queda dicho, por la lumbre natural juzga [la

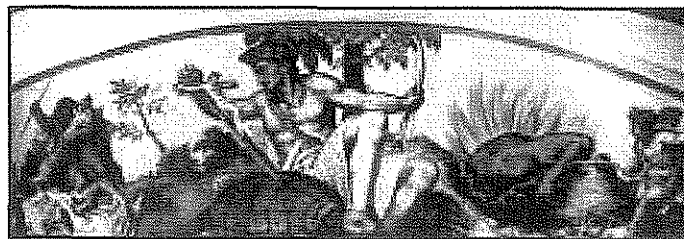
razón] que a Dios se le debe ofrecer lo mas digno y lo mejor, estando dentro de los límites de la ley natural, faltando ley positiva, humana o divina, que ofrecer hombres prohíba o estorbe (1967 [2]: 244, 245).

Antes de la predicación del Evangelio, el canibalismo religioso aparece como prefiguración de la Cena eucarística.⁵⁵ Las Casas señala que en Guatemala el canibalismo tiene un significado religioso:

La carne demás de los sacrificados la cocían y aderezaban y la comían como cosa sanctísima y a los dioses consagrada, y era felice el que della alcanzaba un bocado [...] Toda la demás se distribuía por los otros sacerdotes y ministros del altar, porque a los del pueblo ninguna cosa alcanzaba, y de aquesto *que por religión y no por otra razón* hacían (1967 [2]: 221).

El fraile ofrece un contexto explicativo teológico para el canibalismo mexicano: en «la Nueva España no la comían [carne humana] tan de propósito, según tengo entendido, sino la de los que sacrificaban, como *cosa sagrada, más por religión que por otra causa*» (1967 [2]: 354). Los sacrificios debían ser vistos de manera comparativa y con la misma benevolencia que la antigüedad pagana, máxime cuando aventajaban «a todas las naciones del mundo» (2: 273) y demostraban una gran devoción y religiosidad.⁵⁶ El relativismo de Las Casas a veces ronda la heterodoxia, como cuando expresa que los sacrificios siempre se han ofrecido a quien se considera el verdadero dios (1967 [2]: 242), o cuando hablando de la antropofagia, arguye parafraseando a Guillermo de Auvernia que «ninguna región ni habitación de hombres hobo en el mundo donde los demonios no cegasen las gentes infieles con aquestos y muchos otros engaños [...como comer carne humana] por *permisión divina*, antes que la

predicación del Evangelio diese al mundo luz» (1967 [1]:466). La idea del *permiso divino* no apunta a que Dios haya instituido un sacramento antropo-teofágico antes de Jesucristo. Las Casas –que se cuida de no lesionar el sacramento– apenas insinúa que el cuerpo y sangre de Cristo reemplazan la antropofagia en una especie de relevo de la idolatría natural por el verdadero conocimiento espiritual y físico de Dios. Un área de coincidencia entre lo pagano y lo cristiano explica el canibalismo pre-evangélico y también, claro, justifica la conquista espiritual. Un fragmento de una luneta de Paolo Farinati (1524-1606) en Villa della Torre, *Mezzane di Sotto* (Verona, 1595), expresa bien esa idea de *correspondencia y relevo* entre canibalismo y comunión, que Las Casas sugiere: un aborigen alegórico de América deja el festín caníbal que aparece a su izquierda –donde un torso y un brazo humanos giran en un asador– y toma un crucifijo que está a su derecha, dándole la espalda al festín. América reemplaza la antropofagia por la eucaristía [il. 21].



21. Fragmento de una luneta del artista Paolo Farinati.

Por último, en su tarea evangelizadora, Las Casas se encuentra *cara a cara* con el nativo y descubre, como ha dicho Mario Cesareo de otros frailes, que en el «paso de la máscara satánica al rostro indígena se juega la necesidad de suponer lo monstruoso como una posibilidad del yo» (18). Las Casas se dirige a la mismidad y –en la línea de pensamiento ético-religioso y jurídico de Montesinos– desarrolla una de las más

radicales resemantizaciones del tropo caníbal.⁵⁷ En la obra lascasiana el indio no es un *Otro* devorador sino una *materia- lidad* sufriente y consumida. Las imágenes de carnicería —usadas para la *Canibalia* desde Colón y Vesputio,⁵⁸ y en crónicas contem- poráneas a la *Brevísima Relación* como *La crónica del Perú* (1553) de Cieza de León—⁵⁹ son radicalmente invertidas.

La carta de denuncia de los dominicos a Carlos V del 4 de diciembre de 1519 había llamado a los encomenderos «*car- niceros con el manso*» y a las expediciones esclavistas en el Caribe «*carnicerías*», e identificado la opulencia y las mer- cancias con los cuerpos cuya explotación producía la riqueza: la «seda pensamos que si fuese bien *esprimida, sangre de los yndios manaría* porque todos los gastos e escesos muy super- fluos que acá se facen, todos le salen a estos miserables indios de las entrañas» (*DIAO XXXV*: 199-240). El gasto material era de humanidad. Las Casas saca provecho máximo del tropo del apetito colonial por la sangre, y de la metoni- mia que nombra la riqueza con los cuerpos desgarrados que la producen:⁶⁰ el conquistador —dice— se hace «rico de los sudores, sangre y angustias de tantos hombres y gentes» bajo su servidumbre (1986 [3]: 79). Los dineros que los españo- les ganaban, denuncia, «de la *sangre* de los indios que allí habían muerto y mataban, *exprimían*» (3: 333). «¿En qué juicio de hombre cristiano pudo haber [...] que] les entrega- sen los inocentes para que de su sangre sacasen las riquezas que tienen por su dios» (1965 [2]: 673). El indígena es siempre cuerpo consumido: «viendo las gentes de la isla de San Juan que llevaban el camino para ser *consumidos* [...] acordaron de se defender» (1986 [2]: 202); «Por ese tiempo y año de 1516, no olvidaban los españoles que tenían cargo de *consumir la gente* mansísima de la isla de Cuba» (3: 333). Los cristianos, escribe, cometieron «grandes insultos y pecados [...] oprimiendo y atormentando y vejando en las minas y en los otros trabajos, hasta *consumir* y acabar todos aquellos infelices inocentes» (1992: 34); «así los han *consumido* y

consumen hoy» (48). La conquista es —una y otra vez— carni- cería y consumo de inocentes:⁶¹ «Estuvieron [los españoles] en estas *carnicerías* tan inhumanas cerca de siete años, desde el año de veinte y cuatro hasta el año de treinta o treinta y uno. Júzguese *cuánto sería el número de la gente que consumi- rían*» (1992: 68). Las Casas asimila el «hambre» por el oro al apetito por la sangre: «ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada indebidamente derramar tan inmensa copia de humana sangre» (1992: 10). Los conquistadores son los sujetos activos no de una gesta heroica, sino de la más perversa voracidad contra los inocentes.⁶² De esta manera, Las Casas replantea la cuestión de la «protección del inocente», la de quién come a quién en el Nuevo Mundo y la de quiénes pueden —en justicia— ser llamados «insignes carniceros» (1992: 133).⁶³ Merced a la selección del verbo *consumir* en relación con el sujeto *conquistador*, éste último ocupa en el discurso lascasiano el lugar antes asignado al salvaje voraz. Téngase en cuenta, además, que el verbo *consumir* tiene para Las Casas la doble acepción de gasto o aniquilamiento y de comunión.⁶⁴ Las Casas inscribe al indio en lo que Cesareo ha llamado «el circuito cristiano de la materialidad sufriente» (19) y, en el mismo campo léxico de Cristo, lo erige en manso *cordero* y *víctima* de un sacrificio casi *eucarístico*: «y los inocentes corderos sufrieron [...] e servían con todas sus fuerzas, que no faltaba sino adorallos» (1992: 68). La copia perversa y demoníaca de la comunión es la de los encomenderos y conquistadores, lobos hambrientos entre corderos inocentes. En consonancia con la metáfora del *pastor* —que define al Imperio y a la Iglesia— los indios son representados por Las Casas como «corderos muy mansos» y «ovejas mansas» sacrificadas en carnicerías como la de Cholula (1992: 54, 55). Los ecos bíblicos, nuevamente, son fundamentales: los conquistadores y encomenderos habrían pervertido el mandato que Cristo había dado a sus discípulos de ir a predicar como ovejas entre lobos⁶⁵ y, en cambio,

actuaban «como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos» (1992: 16)⁶⁶ y como «lobos rabiosos, famélicos y crueles entre ovejas o corderos» (1975: 429). El fraile pide a la Corona «librarlos de la tiranía y perdición que padecen, como de la boca de los dragones, y que totalmente no los consuman» (1965 [2]: 643). El español del discurso lascasiano es devorador del inocente y caníbal verdadero.

Permítaseme aquí, a propósito de este apetito que Las Casas condena, referirme a la que acaso sea la primera y casi única pieza teatral española conocida sobre la Conquista del Nuevo Mundo que nos quedó del siglo xvi. Me refiero a la escena XIX del auto de las *Cortes de la Muerte* (1557) de Michael de Carvajal (c. 1510-1575), publicada con algunas adiciones por Luis Hurtado de Toledo (c. 1523-1590).⁶⁷ El auto se compone de veintitrés escenas o retablos más o menos autónomos en los que diversos Estados y profesiones presentan, en la tradición de las danzas medievales, sus casos ante la *Muerte*, quien como juez universal, atiende sus quejas. En la escena XIX un grupo de indios americanos con su cacique, convertidos al cristianismo —y probablemente mexicas, si nos atenemos a las referencias a sus sacrificios y dioses—⁶⁸ reprochan la explotación, torturas, muertes y despojos que padecen en el Nuevo Mundo. Participan como defensores de los indios, San Agustín, San Francisco y Santo Domingo (los tres fundadores de las grandes Órdenes evangélicas americanas) contra Satanás, Carne y Mundo. Aunque publicado en 1557, el auto fue probablemente escrito poco después de 1552, fecha de la publicación de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y de los otros *Tratados* de fray Bartolomé de las Casas. El auto es una suerte de *suma dramática* de las tesis evangélicas y alegatos jurídicos del dominico, así como de la tensión y conflicto entre el proyecto unificador imperial y el poder centrífugo de los encomenderos.⁶⁹

Los indios del auto piden que la Muerte ponga fin piadoso a sus días, pues morir es menos amargo que soportar las tiranías y crueldades de los conquistadores y encomenderos:

*Los indios occidentales
y estos caciques venimos
a tus Cortes triunfales
a quexarnos de los males
y agravios que recibimos* (versos 1-5).

Una amarga ironía informa esta querrela, pues los indios de la escena, como en el caso de los cristianos nuevos —y es posible que el propio Carvajal lo fuera— ya están convertidos al catolicismo.⁷⁰ Según el Cacique, cuando adoraban a «los dioses mudos / bestiales, falsos y rudos / [...] / ninguno nos perturbaba / [...] / ni mataba ni robaba / ni hacía crudas guerras» (versos 28, 29, 31, 34, 35), pero, habiéndose vuelto cristianos sufren tiranías, crueldades y robos:

*[...] por sólo tener los grados
de cristiandad en tal ser,
parece que desafueros,
homicidios, fuegos, brasas,
casos atroces y fieros,
por estos negros dineros
nos llueven en nuestras casas* (versos 39-45).

El auto comparte con Las Casas varios de sus argumentos y su arsenal metafórico. Singular motivo en común es, por ejemplo, el de la *honra*, que ocupa un lugar cardinal tanto en el alegato lascasiano como en las *Cortes*. Las Casas en *Del único modo de atraer...* se dolía del «modelo evangélico» de la violación de mujeres,⁷¹ y en la *Brevísima relación* denunciaba las violaciones y abusos sexuales de las hermanas y esposas de los reyes indígenas, algunos de ellos aliados de los españoles

y súbditos del rey, como le sucede a Guarionex –que era «muy obediente y virtuoso y naturalmente pacífico, y devoto de los reyes de Castilla»– y cuya recompensa «fue deshonorarlo por la mujer, violándosela un capitán mal cristiano» (26, 27).⁷² El retablo de las *Cortes* es particularmente sensible a estos crímenes:

*¿Qué hija, mujer, ni hermana
tenemos que no haya sido
mas que pública mundana
por esta gente tirana
que todo lo ha corrompido?* (versos 106-110).

Pero acaso el más evidente de los motivos comunes entre la escena XIX de las *Cortes* y la denuncia lascasiana, es el maltrato a los indios. Como decíamos, en el discurso lascasiano el cuerpo torturado y desgarrado se convierte en una metáfora religiosa en el campo semántico del martirio de santos de las hagiografías. Según Las Casas, los españoles «otra cosa no han hecho [...] con las gentes del Nuevo Mundo] sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas, y destruillas» (1992: 16, 17). Cuenta que los conquistadores mutilaban a los indios⁷³ y que los torturaban usando fuego.⁷⁴ De la misma manera, el Cacique lamenta el suplicio del cuerpo indígena mediante «homicidios, fuegos, brasas» (versos 42, 44) así como el desgarramiento y la mutilación:

*Para sacar los anillos
¿Qué dedos no se cortaron?
¿Qué orejas para zarcillos
no rompieron con cuchillos?
¿Qué brazos no destrozaron?
¿Qué vientres no traspasaron
las espadas con gran lloro?* (versos 111-117).

El Cacique clama a Dios por la saña de los juegos crueles de los conquistadores y condena «aquel jugar al terrero» (esto es, al tiro al blanco) con seres humanos y racionales («con los que saben y entienden») (versos 236, 237).⁷⁵ Otro indio –un personaje– lamenta las guerras en América con una diatriba erasmista contra las que Las Casas llamara «armas estrepitosas que van sembrando cadáveres por doquiera» (1995: 351): «¿Quién vio nunca en nuestras tierras / arcabuz, lanza ni espada, / ni otras invenciones perras / de armas para las guerras, / con que sangre es derramada?» (versos 251-255). La censura del *telos bélico* que trae el retablo parte del supuesto lascasiano de los males de la guerra,⁷⁶ y tiene que ver con el concepto jurídico de la provocación o *justa causa* y con la *encomienda evangélica* de la teopolítica de Las Casas (I §4). Tanto el dominico como Carvajal afirman que los indios no han dado lugar a la acción bélica.⁷⁷ El quejoso Cacique de las *Cortes* justamente pregunta por la *provocación*:

*¿Qué injuria o qué villanía,
o qué deshonra o despecho,
les habemos hecho hoy día,
porque tal carnicería
hagan en nos, como han hecho?* (versos 271-275).

El verdadero motivo de la guerra es diabólico: «[...] ¡oh triste tierra! / porque te quiero avisar / que hay cobdiciosos sin par / que te han de hundir con guerra» (versos 227-230). La «insaciable codicia e ambición» es la verdadera causa de las conquistas y «guerras inicuas e infernales» (Las Casas, 1992: 19, 76). Según el fraile dominico, «la causa por que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días» (1992: 19). Este apetito «que nunca se sacia» es para Las Casas entonces «también una idolatría», pues reemplaza a Dios con

el oro (1995: 374). De allí que hable de «ambición y diabólica cudicia» (1992: 61). Como se recordará, la noción del *sacrificio* idólatra (utilizada por Sepúlveda para justificar la guerra) había sido sometida a la disolvente semiosis lascasiana: «más [...] han sacrificado los españoles a su diosa muy amada y adorada de ellos, la cudicia, en cada un año de los que han estado en las Indias [...] que en cien años los indios a sus dioses en todas las Indias sacrificaban» (1965 [1]: 397). Los indios de la escena no son *idólatras* como sí, los llamados cristianos, cuyo ídolo es el oro, según recalca el Cacique:

*Imágenes de oro y plata
no hacemos; que hemos visto
que esta gente no lo acata;
antes lo roba, arrebatá,
aunque fuese el mismo Cristo* (versos 181-185).

El Cacique, como el fraile, anticipando uno de los más recurridos motivos del teatro posterior, maldice el «malvado apetito» por los metales:

*¡Oh hambre pestilencial
la de aqueste oro maldito
y desta gente bestial
hacen tamaño caudal
de tan malvado apetito!
[...]
¿Qué campos no están regados
con la sangre que a Dios clama,
de nuestros padres honrados,
hijos, hermanos, criados
por robar hacienda y fama?* (versos 86-90; 101-103).

Esta «hambre pestilencial» contrasta con la estereotípica falta de ambición de los indios en las crónicas y relaciones, y

específicamente, en la *Brevisima relación*.⁷⁸ En el monólogo que abre el auto, el Cacique dice, refiriéndose al oro, que es «Una cosa que le damos / de buena gana, o en paz, / porque allá no lo estimamos / en tanto, ni reputamos / por causar males azaz» (versos 91-95). La supuesta simpleza de los indios al despreciar el oro («la India es tenida / por simple», verso 97) es presentada lascasianamente como una virtud: «Dessa que llaman riqueza / esa gente tan sedienta / se cargue, y de su vileza; / que nuestra naturaleza / con muy poco se contenta» (versos 281-285).⁷⁹ Quienes fueron definidos por sus ilimitados apetitos y como habitantes salvajes de una *Canibalia* voraz, no apetecen el oro de «las venas de la tierra» (verso 100) y comen frugalmente, mientras que los conquistadores y encomenderos ansían y devoran los metales que, como dirá Luis de Góngora, son las venas y los huesos del Nuevo Mundo (1921 [2] 228). En las *Cortes*, el Cacique propone como «medicina» para esta «hambre pestilencial», echarle al conquistador oro fundido por la boca:

*¡Oh, Partos, cuan bien curastes
a Craso, aquel capitán
que por la boca echastes
tanto oro, que matastes
aquella sed y alquitrán!
Desta mesma medicina
debiéramos, cierto usar
con esta hambre canina,
tan fundada en la rapieña* (versos 141-149).

La mención a Marco Licinio Craso (c. 115-153 a.C.) remite a una poderosa imagen del castigo a la codicia o hambre por los metales. Este general romano y miembro del Primer Triunvirato, enriquecido con la trata de esclavos y la explotación de minas, fue capturado por los *partos* de Persia, quienes le hacen beber oro líquido. Esta «misma medicina»

contra el «hambre canina»⁸⁰ fue algo que —al parecer— ciertos indios pusieron en práctica, según nos cuenta Jerónimo Benzoni en *La Historia del Mondo Nuovo* (1565): «debido a la desmedida crueldad y tiranía, así como a la codicia de éstos, vertieron oro fundido en boca de cuantos pudieron atrapar, pero sobre todo de los capitanes [...] pronunciando estas palabras: *Come oro, come oro, insaciable cristiano*» (177). Teodoro de Bry —editor e ilustrador protestante del libro de Benzoni (150-246)— representó esta equivalencia entre el canibalismo y el apetito colonialista en un grabado de 1594 [il. 22]. Allí, los indios castigan a un conquistador haciéndole beber oro líquido en un primer plano, mientras en el fondo se asan y comen algunas extremidades humanas. Una cosa aparece justificada por la otra con una ecuación visual entre el apetito de carne humana y la «absurda avidez» por el oro,



22. Ilustración de *La Historia del Mondo Nuovo* de Jerónimo Benzoni, en la edición de De Bry.

como la llamara De Bry en su introducción a *La Historia del Mondo Nuovo* de Jerónimo Benzoni (154).

El reproche a la codicia y las crueldades de los conquistadores y encomenderos en las *Cortes de la Muerte* aprovecha contra éstos el acervo metafórico lascasiano; los llama: «atrocés y fieros» (verso 43), «gigantes» (verso 79), «gente tirana» (verso 109), «tiranos» (verso 344), de «hambre canina» (verso 148), «bárbaros» (verso 178), «cobdiciosos» (verso 229), «perversos» (verso 243), «gente tan sedienta» de riqueza (verso 282), «demonios» (verso 337), «lobos robadores» (verso 340), etc. El Cacique llama a la Conquista «carnicería» (verso 274); y la Muerte, al darles la razón a los demandantes, reitera precisamente los tropos del *rebaño* y del *apetito voraz*, y hace, como Las Casas, una directa alusión a la voracidad lupina:

*Todo lo tened en nada
pues ha placido al Señor
daros en su Iglesia entrada,
y seáis de la manada
de tal rebaño y Pastor;
y pues él os libró ya
de otros demonios mayores
que os quieren tragar allá,
creedme que os libraré
destos lobos robadores* (versos 331-340).

Los «demonios mayores» eran los dioses que exigían el sacrificio humano (referencia al sacrificio mexicana); los «lobos robadores» eran los malos cristianos (alusión a la voracidad acusada por Las Casas). El Pastor con mayúsculas es Cristo, pero también la Iglesia y ese *otro* imperio: el evangélico. La clave hermenéutica del sacrificio y consumo colonial de los indígenas es, nuevamente, la paradoja evangélica: la Iglesia habla por el rebaño sufriente americano, por los

indios «venidos como mansas ovejas» al martirio (1992: 66) y sacrificados como Cristo, quien «como oveja a la muerte fue llevado» (*Hechos* 8: 32).⁸¹ El consumo encomendero es una comunión perversa. El cuerpo martirizado del indio-ino-cente-cordero –cercaño semántica y topológicamente al de Cristo– es sacrificado injustamente y consumido en la religión diabólica del oro; en la idolatría del Demonio. La felicidad de la comunión deviene entonces amargura y martirio sin redención. Un indio alega el contraste entre las dos comuniones o *consumos*: «estos apregonan vino / y venden vinagre agora / despojando cada hora / al indio triste» (versos 172-175).⁸²

La aporía de las críticas contracoloniales tanto en Las Casas como en Carvajal es que articulan el universalismo imperial de cuyas consecuencias prácticas se duelen. Cuando Las Casas se pregunta por los derechos del *Otro* se interroga fundamentalmente por la razón jurídica del Imperio. Dicha indagación lo conduce a las arduas zonas de la reflexión moral sobre el *ego conquiro*. Pero las condiciones de posibilidad de la enunciación discursiva de los derechos humanos son coloniales. Por eso en Las Casas el rey, el padre y el pastor sostienen el eje absolutista del poder político imperial y justifican la evangelización, aunque por otro lado, sean los ejes de la defensa del indio. El indio lascasiano –como el de las *Cortes*– no se rebela contra el orden Imperial o la condición colonial o subordinada. Pide, en cambio, la muerte⁸³ y así como Las Casas espera la justicia del Emperador, los indios aguardan la divina.

La Muerte concede la razón a los demandantes pero les pide resignación y paciencia, y les promete una recompensa celestial y el castigo de sus «adversarios». San Agustín secunda esta promesa del juicio y la justicia final, y Santo Domingo prescribe como «midecina» para las penas de los demandantes la «palabra divina» (versos 361-363); no la «medicina» que proponían los indios; a saber: matar a los

conquistadores haciéndoles tragar oro. La escena XIX de las *Cortes de la Muerte*, entonces, traiciona y sirve al discurso colonial: hace una defensa lascasiana de los indios, pero acoge y sostiene el *paradigma tutelar* que justifica el Imperio; critica la codicia y el apetito por los metales, pero pide paciencia y tiene fe en una justicia sobrenatural y ahistórica. Si bien el gesto dramático de la escena intenta resolver «la cuestión indiana» a favor de los indios, al final no sólo no resuelve el *petitum* de los Indios, sino que –como señalaba Ortega y Medina– condena a América (499). El alegato de los Santos contra los metales –que encontraremos luego en el Barroco–⁸⁴ deviene alegato contra el Nuevo Mundo: «Di, India –dice Santo Domingo– ¿por qué mostraste / a Europa esos tus metales?» Para Santo Domingo las minas y riquezas son las «espinas» del martirio de Europa (versos 391, 392, 399). De hecho, se culpa a «la India» de haber mostrado «los metales»:

*¡Oh India, que diste puertas
a los míseros morales
para males y reyertas!
¡Indias, que tienes abiertas
las gargantas infernales!
¡India abismo de pecados!
¡India rica de maldades!
¡India de desventurados!
¡India que con tus ducados
entraron las torpedades!* (versos 401-410).

Al final de la obra, la *Edad dorada* cede su lugar al infierno. Como expusiera Ortega y Medina: «a las Indias de Caridad siguen las Indias de tinieblas; la inocencia se convierte en perversión y el bien en mal. Las indias se transforman, y envilecen [...] todo lo que tocan, especialmente los propios españoles, cuya permanencia en ellas los corrompe y destruye» (502, 503).

Satanás, Carne y Mundo –*personajes morales* o *conceptuales* del conquistador desentendido de sus «deberes» evangélicos y espirituales– insisten en el móvil material, frente a los espirituales de sus contrapartes, los santos. Satanás, que representa algo así como el principio del deseo proto-capitalista, encuentra perfectamente comprensible que «las gentes [...] pasasen / a las Indias a robar» y que la Conquista sea impulsada por el ansia de lucro y el oro «ques piedra imán» (versos 411-420). Carne invoca la necesidad y pobreza de los que pasaron a América «a buscar / para el comer y vestirse» y no dejarse morir de hambre, pues el diario sustento «acá –dice– no hay do lo ganar» (versos 421-430). *Mundo* por su parte, se refiere a la libertad y placeres que muchos buscan en el Nuevo Mundo (versos 441-450).

Se trata de dos concepciones encontradas de la *Razón imperial*: una «económica» (la de Satanás, Mundo y Carne) y otra evangélica (la de San Agustín, Santo Domingo y San Francisco); la primera, inspirada por las tentaciones que la propia América pone frente a Europa, y la segunda, en el deber apostólico. Si bien –como en Valladolid– Las Casas tiene la razón, dicha razón se hace discurso de Imperio; y la última palabra la tienen en la obra como en la historia: Satanás, Mundo y Carne.

Lo que resulta evidente a mediados del siglo xvi en la obra que nos ocupa, como después, en el Barroco, es que la América –consumida en la Conquista, la esclavitud, el despojo, la muerte y la violencia de la acumulación primitiva del capitalismo en formación (Marx, 1976: 874)– es remplazada con otro cuerpo sufriente: el de España, corrompida y «martirizada» por el oro (ver acápite 5 de este capítulo). La pérdida de la inocencia que lamenta la melancolía barroca corresponde al encuentro con el Nuevo Mundo; en otras palabras, América en el *Siglo de Oro* español no evocará ya la *Edad dorada*, sino el «imán» de la codicia y el desastre: el Nuevo Mundo como el origen y *locus* del mal.

Este *motif* dramático tan común en el siglo xvii es inaugurado por la escena XIX de las *Cortes de la muerte*.

Quisiera resaltar, para terminar, el segundo aspecto de la aporía política: en la escena XIX encontramos el motivo guevariano del *salvaje quejoso* y la re-semantización lascasiana del salvaje (como cordero inocente y cuerpo consumido y sufriente de un martirio injusto); pero, como se dijo, esta proposición contracolonial paradójicamente *lleva agua al molino* del *paradigma tutelar* que sostiene la razón jurídica imperial. En el auto –así como en la *Brevísima relación*, en el discurso del salvaje germano de Guevara, o en el del viejo indio que regaña a Colón en Anglería– para que el *Otro* hable (o mejor, para que sea audible) ha tenido que ser traducido. Las Casas ha citado sus lamentos,⁸⁵ se ha hecho su lengua⁸⁶ y habla en el lugar del *Otro*. De Anglería a Guevara, de éste a Montaigne y a Shakespeare, y más tarde a Rousseau e incluso a Marx, los buenos salvajes (y a veces los caníbales también), «se dirigen» a sus conquistadores o al mundo civilizado para señalar los agravios recibidos, y la inmoralidad de la sociedad europea y de sus instituciones políticas y económicas. Incluso los caníbales en lugar de devorar, discurren. No planteo algo así como el debate de si habla o no el «salvaje», entre otras razones, porque estos «salvajes» son constructos y representaciones culturales (y es más probable que en lugar de hablar por el Salvaje, el «salvaje», con minúsculas, hable por quien lo imagina).

Lo que no debemos olvidar es que el humanista se convierte en *lengua protésica* de esos cuerpos sufrientes a quienes reconoce subjetividad jurídica, pero que supone incapaces relativos. El Imperio, la Iglesia, el fraile, el defensor de los derechos humanos, ocupan el lugar del padre, del pastor, de la lengua; son intermediarios entre el dolor y la justicia. En otras palabras, el humanismo universalista cristiano que proclama la humanidad y subjetividad jurídica del aborigen, justifica sin embargo, el Imperio (con

razones evangélicas y humanitarias) o, en el «mejor» de los casos, autoriza el centro moral (occidentalista y cristiano) de esa humanidad universal. Esa aporía no la resolvió Las Casas, ni Carvajal, y nos acompaña aún.

La metáfora del apetito colonial por la sangre y el cuerpo de los dominados, y la metonimia que nombra la riqueza con los cuerpos desgarrados que la producen, son *imágenes dialécticas* cuyo contenido de verdad es ético: el colonialismo devoró millones de vidas, bebió su sangre, empapó en ella sus mercancías, e hizo de sudores ajenos su riqueza. Recordemos que las historias sobre el canibalismo del dominador son frecuentes en los territorios colonizados y que desde el punto de vista de los derrotados, o en la *tradición de los oprimidos* –para usar la expresión de Walter Benjamin (257)– los conquistadores aparecen como bestias hambrientas: a Colón lo creyeron caníbal, según él mismo cuenta (62); y en México, los indígenas definieron a los conquistadores con el tropo de la voracidad: «tienen *hambre furiosa* [...] Como unos puercos *hambrientos* ansían el oro» (León Portilla, 1985: 88). Si reemplazamos el oro con la sangre o la carne humana, se tiene la fórmula imperial del caníbal.

En resumen, Las Casas relativiza y desvirtúa la naturaleza americana del caníbal, atenúa la condena al canibalismo pre-evangélico, llama la atención sobre el indio no como un *Otro* devorador sino como la *materialidad sufriente* que se hace objeto consumido, y toma distancia del caníbal-conquistador condenando su voracidad contraria a la doctrina cristiana. Las Casas, Carvajal y Hurtado de Toledo acusaban por la boca de sus indios la explotación del Nuevo Mundo. Los tropos construidos para el *Otro* voraz eran también tropos de un reconocimiento que no producía el *horror al Otro* (como el de los conquistadores frente al caníbal), ni de *verse en él* (como en las percepciones de la similitud religiosa y el *plagio diabólico*), sino el *horror de sí frente al Otro*. El exorcismo de ese horror fue posible, en gran medida, saliendo discursi-

sivamente de la subjetividad del dominador, hablando por el *inocente*, y haciendo causa con su dolor y con sus quejas.

4. El buen caníbal: Léry, Montaigne y la razón moderna de lo exótico

El canibalismo fue no sólo un dispositivo generador de alteridad, sino también un tropo cultural de reconocimiento. En el capítulo anterior veíamos que en el contexto de la competencia europea por las rutas de comercio en el litoral de lo que hoy es Brasil, se desarrolló una mirada etnográfica que le asignó una dimensión cultural al canibalismo tupinambá y lo relacionó con el valor y el honor guerreros. El otro gran factor que determina el régimen de representación de la alteridad es la Contrarreforma y, particularmente, el debate católico-protestante por el fracaso de la primera colonia francesa en el Brasil. El calvinista Jean de Léry (1534-1611) escribe su *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* (1578) antes que como una impugnación etnográfica de los tratados sobre los tupinambá del católico André Thevet (1516-1590) –con cuya información por lo general concuerda– como una impugnación religiosa.

Nicolas Durand de Villegagnon (1510-1571) intentó en 1555, con el apoyo de Henri II, establecer una colonia francesa en la Bahía de Río de Janeiro en el Brasil. Cinco años después fue arrasada por los portugueses al mando de Mem de Sá, apoyado por cerca de mil indígenas. *La France antarctique* fue un fracaso en gran parte gracias a la personalidad autoritaria del almirante francés. Villegagnon se muestra inflexible en lo tocante a la disciplina de los colonos, y su moralidad sexual y su régimen tiránico genera descontento.⁸⁷ A ello se suma el conflicto religioso al interior de la colonia. Villegagnon le había prometido a Calvino (según

escribe Léry) proteger a sus ministros en la misión de fundar en la *terre du Brésil* una sociedad bajo la religión reformada.⁸⁸ La colonia tenía por objetivo «crear un reducto donde los refugiados hugonotes pudieran convivir pacíficamente con los católicos [...] un área de tolerancia religiosa» (Ziebell: 179). Sin embargo, la *France antarctique* fue un renovado escenario de los conflictos de la Contrarreforma, especialmente después de la llegada de nuevos ministros de Calvino a la colonia en 1557, entre quienes se cuenta el propio Léry. Como consta en un documento de 1560 sobre el proceso a un protestante francés «infiltrado» entre católicos portugueses, la llegada de los refuerzos espirituales calvinistas a la *France antarctique* termina en que todos «se llaman herejes, los unos a los otros» (Leite 3: 182). Para disgusto de los ministros calvinistas Pierre Richer y Guillaume Chartier, Villegagnon entra en discusiones teológicas con ellos, particularmente en relación con el delicado tema de la eucaristía. El navegante, metido a teólogo, opina que el pasaje bíblico en el que Jesús dice «esto es mi cuerpo [...] esto es mi sangre» (Marcos 14: 22), no puede entenderse de otra manera que literalmente, conforme al dogma católico de la *transubstanciación* (ver §2 de este capítulo). Los calvinistas fracasan tratando de convencer a Villegagnon que las palabras de Jesús eran expresiones figurativas. Léry y sus correligionarios deciden abandonar el fuerte e internarse en tierra firme antes que vivir bajo la tiranía de quien consideraban un traidor de la iglesia reformada (Léry: 50); tres de sus compañeros, que regresan al fuerte, son torturados y ahogados en el mar por Villegagnon. Finalmente, después de vivir entre los tupinambá por dos meses, Léry logra regresar a Francia en 1558. *Histoire d'un voyage* es una narración del Otro al cual Léry llega a refugiarse. Su paso por la alteridad y su relato etnográfico están marcados por esta circunstancia (que diferencia su etnografía de la de Thevet, y ciertamente de la de Staden). La alteridad es, en su

«brutalidad» y dureza, preferible a la «malignidad» de algunos de sus contemporáneos y compatriotas. Esta quere-lla teológica sobre el misterio de la Última Cena a mediados del siglo XVI en la Bahía de Río de Janeiro —entre un almirante paranoico y religiosamente ambiguo, y un grupo de discípulos de Calvino— se convierte en el epicentro de nuevos trastornos semánticos del tropo caníbal: los católicos serán llamados por los hugonotes victimarios de mártires, comedores de carne cruda, salvajes y caníbales:⁸⁹ «ellos —escribirá Jean de Léry recordando a Villegagnon— querían no sólo comer la carne de Jesucristo materialmente en lugar de hacerlo espiritualmente, sino lo que era aún peor; como los salvajes *ouetaca* [...] querían masticarla cruda» (41, 42). Los *ouetaca*, recuérdese, habían sido descritos por Léry como una de las «más bárbaras, crueles y temibles naciones» de «las Indias occidentales y la tierra del Brasil»; sus vecinos no entendían su lengua, comían carne cruda, eran invencibles y no comerciaban; eran salvajes incluso para los salvajes (29). Para Léry, Villegagnon es un caníbal (de la peor clase) que, además de querer comerse a Cristo físicamente, maltrata a los hombres e indios bajo su mando. Unos prisioneros *margaia*, rescatados de manos de los *tupinambá* (aliados), le confiesan a Léry que si hubieran sabido que Villegagnon los iba a tratar como los trataba «se hubieran dejado comer de sus enemigos antes que acudir a él» (47).

Léry participa tempranamente —como ha estudiado Frank Lestringant— en el debate religioso sobre el fiasco colonial del Brasil con su panfleto *Historie de choses mémorables advenues en la terre du Brésil, partie de l'Amérique Australe, sous le gouvernement de N. de Villegagnon, depuis l'an 1555 jusques à l'an 1558*, publicado anónimamente en 1561 y luego integrado en *Histoire des Martyrs* de Jean Crespin (1564). Después de sobrevivir la masacre de hugonotes de la noche de San Bartolomé (1572), Léry se refugia en Sancerre, ciudad que es atacada y asediada por el ejército real en 1573. El cerco católico a la

ciudad dura alrededor de ocho meses y la resistencia heroica de la población será materia de otro escrito de Léry: *Historie mémorable de la ville de Sancerre* (1574). Allí Léry relata con horror cómo la población terminó comiéndose sus propios excrementos, y el caso de una pareja y una vieja que forzados por la hambruna, se comieron a una niña de tres años (hija de la pareja), que al parecer había fallecido de hambre. Como destaca Carmen Nocentelli-Truet, Léry revisita en su *Historie mémorable* el canibalismo tupinambá, pareciéndole menos horrible que el canibalismo famélico de Sancerre y que las guerras religiosas en Francia (99, 100). Este *similis horrendus* será el tropo maestro de su etnografía *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* (1578). Léry, como se anotó, escribe y publica la historia de su experiencia en el fuerte y entre los tupinambá para contradecir *La cosmographie universelle* (1575), del cosmógrafo y fraile católico Thevet, en la que éste había incluido una carta explicativa de Villegagnon sobre el desastre de la colonia. Antes—en *Les singularités de la France antarctique* (1557)—Thevet había soslayado las referencias directas al *affaire* de la *France antarctique* y no había defendido a Villegagnon. Ahora, sin embargo, en el contexto de la emergente hegemonía católica en Francia, Thevet le hacía al controversial almirante el homenaje póstumo de la adopción de su versión de los hechos y la publicación de su defensa personal y alegato contra los calvinistas («Réponse aux Libelles d'injures, publiez contre le Chevalier de Villegagnon», 1561).⁹⁰ Por supuesto, después de la noche de San Bartolomé (1572) el asunto de la responsabilidad por la pérdida de la colonia en 1560 era en sí irrelevante, salvo como metonimia de las guerras religiosas, que con la paz de Bergerac (1577) parecen decidirse contra los hugonotes. Al año siguiente, Léry publica su etnografía antagónica, que dicho sea de paso, presenta menos contradicciones con Thevet que las que anuncia.⁹¹

Léry—con evidente antipatía—dice que Thevet habla de lo que no sabe pues, temblando por su seguridad, nunca salió del fuerte Coligny por miedo a ser comido por los salvajes que con tanta autoridad describe (LV, LVI), ni fue testigo de la disputa entre protestantes y católicos. Lo acusa de «mentir cosmográficamente» (XLVIII), aludiendo con inquina al cargo oficial del fraile como cosmógrafo real de Carlos IX y burlándose del título de su tratado *La cosmographie universelle* (1575). Según lo ha recordado Tom Conley, *La cosmographie* de Thevet revisa el fracaso de la *France antarctique* después de cerca de dos décadas de guerras civiles en Francia (771). Una de las adiciones de Thevet es la acusación de que los protestantes habrían causado los conflictos que provocaron la pérdida de la colonia (Thevet, 1575, f. 908r^o-914r^o).⁹² El cosmógrafo provoca extemporáneamente un nuevo enfrentamiento entre dos versiones (la católica y la hugonote) respecto de la aventura colonial de Villegagnon (debate cuya superficie etnográfica apenas cubre la controversia católico-protestante sobre la Francia escindida de la Contrarreforma). El tupinambá, entonces, se convierte en un otro especular; lo cual es posible gracias, por una parte, a la *semántica estratégica* de las etnografías de caníbales aliados (I §5), y por otra, a la escisión religiosa del Ego.

El tratado sobre los tupinambá del calvinista Léry «está localizado en la intersección de dos grandes ejes de la experiencia moderna europea: la Reforma protestante y el Descubrimiento de América» (Whatley: xvi). El eje del problema religioso es el de la Historia y sus Sujetos (con mayúsculas); el eje del Descubrimiento es el de la «etnografía» y sus sujetos (*sujetados* a ella/objetos del saber). En ambos ejes, el tropo canibal opera, aunque de manera diversa. En el eje etnográfico, Léry—quien descontado su sentimiento de superioridad religiosa, mantiene cierta empatía etnográfica con los salvajes—⁹³ hace una taxonomía y gradación de la antropofagia aborígen entre los tupinambá *amigos* (aliados de

los franceses), los margaia *enemigos* (aliados de los portugueses) y los suplementarios ouetaca, que no tienen tratos ni comercio con franceses, portugueses ni españoles y que son el límite de su mirada etnográfica y posibilidad de representación. En segundo lugar, el canibalismo de los aliados tupinambá es traducido: obedece a la guerra y la venganza y no a motivos alimenticios (112, 127), y está ritualmente regulado (125-128). La antropofagia hace parte de una etnografía que describe guerras (113-120), prácticas médicas y salud (56, 155, 172), viviendas (159), supersticiones y creencias religiosas (86, 91, 139-145, 172), lenguaje (183), costumbres con los extranjeros (50, 144, 162-164), prácticas económicas y tecnologías (79, 96-98, 166), relaciones familiares y costumbres sexuales (152-156), etcétera.

A esta mirada sigue una reflexión especular: la etnografía —que produce y organiza el saber sobre el salvaje— afirma un sujeto moderno o histórico. Pero ese sujeto no es homogéneo, sino que, como se anotó, está escindido. Léry invita, en el *eje de la Historia*, a quienes leen las «cosas horribles» de la «tierra de Brasil» a pensar en las

cosas que pasan todos los días aquí entre nosotros como lo que hacen nuestros grandes usureros, chupándole la sangre y el tuétano, y comiéndose a cada uno vivo, viudas, huérfanos, y otra pobre gente cuyas gargantas sería mejor cortar de una vez por todas que hacerlos agonizar en la miseria (132).

El moderno burgués calvinista se distancia de los voraces especuladores y agiotistas europeos mediante el tropo de la explotación caníbal del trabajo del *Otro* y su consumición, que encontramos en una larga tradición que va del sermón de Montesinos y los alegatos de Las Casas, a los tropos de Rousseau para la voracidad de la Modernidad y la metáfora del consumo de las fuerzas de trabajo, de Marx.

En el eje religioso, el canibalismo pasa a ser una metáfora para condenar el dogma católico de la transubstanciación (41, 44) y para las guerras religiosas en Europa, en las cuales los católicos son caníbales «literales». Refiriéndose a los acontecimientos que siguieron a la masacre de hugonotes el día de San Bartolomé (1572), Léry contaba con náusea cómo en París la grasa de los cuerpos humanos fue vendida al mejor postor, y en la ciudad de Lyon los católicos se comían el corazón y el hígado de sus enemigos:

Los hígados, corazones y otras partes de esos cuerpos —¿no fueron acaso comidos por sus furiosos asesinos, para quienes el infierno mismo se levanta horrorizado? De la misma manera, después de la miserable masacre de un *Coeur de Roy*, que profesaba la fe reformada en la ciudad de Auxerre ¿aquellos que cometieron ese asesinato, no cortaron su corazón en pedazos, y lo pusieron a la venta para aquellos que lo odiaban y finalmente después de asarlo sobre carbones —saciando su furia como mastines— no se lo comieron? [...] De ahí que no aborrezcamos tanto la crueldad de los antropófagos [...] ya que entre nosotros, los hay iguales y hasta más detestables y peores [...] *no hace falta salir del país de uno, ni ir a América para ver cosas tan singulares y monstruosas* (Léry: 132, 133).

Los conflictos de la Contrarreforma, sus guerras y desolación constituían para 1578 experiencias mucho más inmediatas y traumáticas para Léry que la para entonces lejana aventura colonial de Villegagnon y las costumbres de los tupinambá; la *France antarctique*, el conflicto insular sobre la eucaristía, y la antropofagia tupinambá son abordados por él como pretextos para referirse a la realidad más cercana. Cuando Léry refiere sus infructuosas prédicas religiosas tratando de disuadir a los caníbales de la falsía y charlatanería de sus *caraiabas* (sacerdotes-médicos), escribe: «esto tenía

el mismo efecto que hablar del Papa aquí, o decir en París que el relicario de Santa Geneviève no hace llover» (145). La tozudez de los caníbales en continuar devorando sus enemigos pese a las súplicas de Léry (147), es comparable con la peor de los católicos con la *transubstanciación*. Nótese el deslizamiento continuo de la etnografía a la polémica religiosa. Al ponderar la seguridad que sentía entre los tupinambá aliados, Léry, por ejemplo, anota: «Yo confiaría mi persona a ellos, y de hecho me sentí más seguro entre esta gente que nosotros llamamos salvaje de lo que me sentiría en algunas partes de nuestra Francia entre franceses desleales y degenerados» (169). Lo que impulsa la etnografía de Léry no es la *alteridad americana* sino el *otro europeo*; no el ídola de *allá* sino el de *aquí*. El canibal era un dispositivo protestante de argumentación religiosa y política.

Histoire d'un voyage de Léry presumiblemente influyó el ensayo «Des Cannibales» (1580) de Michel de Montaigne (1533-1592), con cuya cita se inició este capítulo.⁹⁴ Montaigne no cita a Léry como su fuente pero sin duda lo leyó y simpatizó con su causa más de lo que el cálculo político le permitía manifestar. Montaigne —miembro de una familia de comerciantes, descendiente de judíos conversos españoles por línea materna (Soehlke-Heer: 34) y un católico moderado, y más bien tibio en una época de intensos calores religiosos— está más cerca de Léry que del partido de Roma. Thevet tampoco es mencionado y sin embargo, Montaigne lo alude cuando —elogiando la información obtenida de gente sencilla e ingenua— se burla de las «relaciones de cosmógrafos» y de «las gentes que han estado en Palestina, por ejemplo [y que], juzgan por ello, poder disfrutar del privilegio de darnos noticias del resto del mundo» (1: 247, 248). El ejemplo del cual se ríe Montaigne es Thevet, quien hizo ese viaje a Palestina relatado en *Cosmographie de Levant* (1556) y en su *Cosmographie universelle* (1575) dio «noticias del resto del mundo».⁹⁵

Establecidas dónde están las simpatías de Montaigne, señalemos que uno de los aspectos más comentados del ensayo «Des Cannibales» es el hecho de haber problematizado, como antes Las Casas, el ideologema *bárbaro* y sostenido su relatividad. El discurso de la barbarie y del canibalismo sería un discurso de otredad enunciado en relación con el lugar desde donde se habla: se llama bárbaro siempre al *Otro*.

cada cual llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres. Como no tenemos otro punto de mira para distinguir la verdad y la razón que el ejemplo e idea de las opiniones y usos del país donde vivimos, a nuestro dictamen en él tienen su asiento la perfecta religión, el gobierno más cumplido, el más irreprochable uso de todas las cosas (Montaigne [1]: 248).

Siguiendo la explicación de Léry y Thevet, Montaigne señala que los indios no se comen a sus enemigos para alimentarse sino que lo hacen «para llevar la venganza hasta su último límite» (253). Ciertamente su estetización del canibalismo busca el contraste entre una venganza noble y la vileza de la tortura, el terror y la intolerancia en Europa:

me sorprende que comprendamos y veamos sus faltas y seamos ciegos para reconocer las nuestras. Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo a los perros o a los cerdos [...] con la agravante circunstancia de que para la comisión de tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después de muerto (253, 254).

Refiriéndose a las guerras religiosas europeas (1562-1598) o a los horrores de los conquistadores en ultramar,⁹⁶ Montaigne propone no una transposición, sino una radical recombinación de los presupuestos de la definición de barbarie, y una extensión de ésta a Europa. Para Montaigne el canibalismo indígena es resultado de un código de honor entre guerreros, parte de una lucha noble; no está motivada por el ansia de territorio o riquezas, sino por la belleza misma de la guerra y el valor. El tropo caníbal de Montaigne expresa un *ethos* militar-aristocrático masculino. El canibalismo americano es marcial, honorable y poético; el europeo, en cambio, es indefendible.⁹⁷ El ensayista ve en su propia sociedad menos títulos morales que en las llamadas salvajes. Ha operado un drama de reconocimiento del propio horror sirviéndose de la imagen del *Otro*, y no meramente un ejercicio intelectual como consecuencia de la pirotecnia escolástica. Lestringant anota que antes que la afirmación del «relativismo triunfante», el ensayo de Montaigne es un intento de exorcismo de la barbarie por la letra (98), en una aseveración que es iluminadora pese a que presenta una contradicción aparente. El ejercicio justificativo del ensayo no es sino el efecto del descubrimiento de la propia barbarie y el intento sí, de exorcizarla. Pero, no puede haber exorcismo sin previo descubrimiento en sí de una presencia indeseable y horrible, e insistimos, ello ocurre gracias al discurso que aplica las categorías de la otredad a la mismidad.

Montaigne ha sido frecuentemente leído poniendo un énfasis excesivo en su «relativismo» humanista (*i.e.*: Greenblatt, 1991), y el ensayo ha sido considerado por un sector importante de la antropología contemporánea como una instancia renacentista del *relativismo cultural*. Incluso Tzvetan Todorov parece reconocerle a Montaigne un «relativismo radical» en la percepción de los *Otros* que sería la cara externa de un extremo conservadurismo en relación con las propias costumbres (1993: 37). La apropiación genealógica que la

antropología ha hecho del «relativismo cultural» de Montaigne⁹⁸ se basa en una lectura que interpreta este perspectivismo allende sus condiciones de posibilidad. Según Norris Johnson, se estaría confundiendo el *relativismo cultural* de la disciplina antropológica de hoy, con el *escepticismo humanista* del siglo xvi (1982, 1993). Este último está relacionado con el descentramiento que implicó la revolución copernicana de la concepción tolemaica del mundo. Pero Montaigne habría partido de este descentramiento —que no fue sólo cósmico, sino geográfico y étnico— en busca de *principios absolutos* para juzgar la alteridad y la mismidad. Sus absolutos fueron la *naturaleza* y la *antigüedad* clásica.⁹⁹ Montaigne compara «el canibalismo del Nuevo Mundo y el europeo, no entre sí, sino con respecto a [...] un tercer principio» (Johnson, 1993: 168). El ensayista trataba de reconciliar su escepticismo respecto al saber positivo y las certezas morales, con su convicción de que había principios naturales de los cuales la humanidad se habría apartado (Todorov, 1993: 34-36). Acudiendo a la metáfora del *telescopio geográfico y cronológico* que Roger Celestin usa (300), podemos pensar el caníbal como un artefacto utópico que le habría permitido a Montaigne la concepción de «un ideal(izado) *allá afuera*» (el Nuevo Mundo) y un «*otrora*» (el *tiempo americano*). Tiempo y lugar *salvajes* evocaban melancólicamente a su vez, la antigüedad, la naturaleza, la *Edad dorada*, el *Otro* perdido por el Ego. Esta comparación de absolutos se opone a la filosofía y metodología de lo que hoy entendemos por relativismo cultural.

¿Es Montaigne un etnógrafo? Sí y no. A diferencia de Las Casas, Staden, Léry o Thevet, Montaigne jamás pisó el suelo americano, hizo muy pocos viajes (todos por Europa) y pasó gran parte de su vida en su biblioteca. Tampoco le interesó la descripción detallada de las costumbres de los *Otros*, aunque la reflexión sobre la alteridad lo ocupó en varios ensayos. Miró a los «salvajes del Nuevo Mundo» a través de sus lecturas y de algún contacto personal que tuvo con algunos

aborígenes llevados a Francia. Como Borges, Montaigne fue un «viajero estacionario» que no fue a lo exótico, pero que, como dice Celestin, «se movió del centro» (294, 295). En la escritura del salvaje, como en la canción del guerrero cautivo de Montaigne —cuya cita abrió este capítulo—, se invita al reconocimiento. El ensayista, recordemos, modificó la información «etnográfica» de sus fuentes haciendo que la víctima del sacrificio caníbal amenazara a sus captores con el gusto de sí mismos.¹⁰⁰ Montaigne estaba preocupado con el sabor de la propia carne. El salvaje de sus ensayos fue su cautivo y en sus sustancias se encontró. Es en este sentido que ocurre un descentramiento discursivo. Los caníbales de Montaigne son artefactos culturales para imaginar la mismidad como cosa ajena y la alteridad como pérdida del ego.

Demasiada atención sobre el supuesto *relativismo cultural* de Montaigne puede soslayar el hecho de que el ensayo no es un tratado de etnología ni una especulación abstracta sobre la barbarie. Lo central en Montaigne tampoco es el hecho de ver un mundo idílico en América, ni la aparición de un «buen salvaje» edénico previo al Estado, el derecho y la propiedad, sino que ese «buen salvaje» sea nombrado *canibal* y esgrimido contra la Modernidad.

Nótese que Montaigne insiste numerosas veces en su ensayo en definir la civilización como modificación de un orden natural:

Platón dice que todas las cosas son obra de la naturaleza, del acaso [azar] o del arte. Las más grandes y magníficas proceden de las dos primeras causas [...] Esas naciones me parecen, pues, solamente bárbaras, en el sentido de que [...] permanecen todavía en los confines de la ingenuidad primitiva (1: 249).

Montaigne desliza semánticamente —como dice Michel de Certeau— lo *salvaje* hacia lo *natural* (1986: 72); por

ejemplo, hablando de los frutos americanos nos dice que crecen sin cultivo y que, por ello, son más apetitosos que los europeos que «por medio de nuestro artificio hemos modificado» (1: 248). En otro ensayo titulado «De los coches» (1588), Montaigne sostiene que el Nuevo Mundo era «un mundo niño, y nosotros *no* le hemos [...] sometido a nuestra disciplina por la supremacía de nuestro valor y fuerzas naturales; ni lo hemos ganado con nuestra justicia y bondad, ni subyugado con nuestra magnanimidad» (2: 419). Fue ganado, aclara, por el engaño, y por lo tanto fue perdido. La virtud americana fue su desventaja: la conformidad con lo «natural» su debilidad. La gran aporía de este lamento, claro, es que el encuentro con ese salvajismo y la epifanía que éste propicia, dependen del colonialismo que se reprocha.¹⁰¹

Montaigne se pronuncia a favor de la «ingenuidad primitiva» y contra el que luego Luis de Góngora llamaría en las *Soledades* el «moderno artificio». Pero su América caníbal nombra, antes que a la barbarie (definida por él como la «civilización» del *Otro*), a un tipo de salvajismo mítico europeo: riquezas sin propiedad, naturaleza sin trabajo ni agricultura, costumbres sin afectaciones, justicia sin leyes, etc. Montaigne incluso imagina que le explica a Platón las particularidades de esta sociedad idílica así:

Es un pueblo —le diría yo a Platón— en el cual no existe ninguna clase de tráfico, ningún conocimiento de las letras, ningún conocimiento de la ciencia [...], ningún nombre de magistrado [...] tampoco hay ricos, ni pobres, ni contratos, ni sucesiones, ni particiones, ni más ocupaciones que las ociosas, ni más relaciones de parentesco que las comunes; las gentes van desnudas, no tienen agricultura ni metales, no beben vino ni cultivan los cereales. Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la detracción y el perdón les son desconocidas (1: 249, 250).

Platón seguramente le hubiera respondido que estaba describiendo la *Edad dorada*, la primera y más feliz de las cuatro edades de la humanidad, cuando ésta disfrutó alegremente del ocio, sin propiedades, sin leyes ni Estado, en una eterna primavera pródiga (Hesíodo, versos 110-120; Ovidio: 31, 32). Este tipo de retrospectiva aprovechaba las noticias sobre el Nuevo Mundo. Anglería, cuyas *Décadas* muy seguramente Montaigne conoció en su versión latina, había insinuado, como vimos, este «reencuentro» de la *Edad dorada* en América. Anglería apuntaba que los «isleños» eran «más felices» que los europeos porque vivían «desnudos, sin pesas ni medidas y, sobre todo, sin el mortífero dinero en una verdadera edad de oro» (121).

El filósofo griego y nuestro *viajero estacionario* habrían coincidido seguramente en la poca novedad que había en la descripción de este edén. Lo verdaderamente original y desconcertante del ensayo es la inversión radical del papel metafórico del canibalismo; es decir, el hecho de nombrar a ese *buen salvaje* con su opuesto (el caníbal) para articular una crítica de su tiempo. Como ha dicho Roger Bartra, el «ensayo sobre los caníbales salvajes está orientado a definir crítica e irónicamente el perfil de su propia cultura», el «*mal caníbal*» de la propia civilización. El *buen caníbal* de Montaigne hace parte del mito de la pérdida *Edad dorada* de la humanidad, «reconstruida» en América y vuelta a perder en su destrucción. Pero, pese a estar inspirado en la visión idílica del indio, tiene más relación con el salvaje «perdido» por el europeo y el mito del feliz y libérrimo *homo sylvestris* medieval, que con los tupinambá del Brasil (Bartra, 1992: 159). La mirada de Montaigne sobre las noticias que tenía del canibalismo americano es oblicua, una mirada-pretexito a la otredad para el encuentro crítico con la mismidad fragmentada. En la crítica de esa mismidad es que nuestro humanista se topa con su alegre, honorable y valiente caníbal, con el que hubiera corrido desnudo y con todo el cuerpo pintado,

si sólo hubiera nacido «bajo la dulce libertad» (*douce liberté*) de América: «Si hubiera yo pertenecido a esas naciones que se dice viven todavía bajo la dulce libertad de las primitivas leyes de la naturaleza, te aseguro que *me hubiese pintado bien de mi grado de cuerpo entero y completamente desnudo*» (1: 7). Pero su mundo y sus viajes estaban en la biblioteca; en ella, el caníbal, el Nuevo Mundo y los artefactos y objetos indígenas que Montaigne colecciona –como cándidamente nos confiesa (1: 251)– cumplen literalmente el papel de fetiches para conjurar imaginariamente las pérdidas de la Modernidad. El caníbal es *objeto* del deseo de la *melancolía cultural* del *Ego conquiro* que ha destruido al *Otro*. La etnografía se lo reprochará a sí misma con insistentes golpes de pecho.

Recalquemos que el caníbal de Montaigne es un tropo; el ensayista lo resignifica de manera diferente en «De los caníbales» que en «De la moderación», texto poco mencionado de Montaigne que agregó a la edición de sus *Ensayos* en 1588, y en el que se refiere sin matices al sacrificio mexicana:

En esas nuevas tierras, descubiertas en nuestros días, puras y vírgenes todavía [...] los *sacrificios humanos son generales*; todos sus ídolos se abrevan con sangre humana, a lo cual acompañan ejemplos de *crueledad horrible*; se *quemán vivas a las víctimas*, y cuando están ya medio asadas, se las retira del fuego para arrancarles el corazón y las entrañas; a otras, aún a las mujeres, se las desuella vivas, y con su piel ensangrentada se cubre y enmascara a las demás (1: 242).

De la frecuente lectura parcial del tema americano en Montaigne se ha descuidado el hecho de que el *salvaje* es un tropo cultural que el ensayista resemantiza de maneras diversas según sea menester en cada ensayo. Sus temas, como se ha anotado, no tienen relación directa con los

títulos. En el caso de «De los caníbales» y en el «De los coches», los caníbales y los coches son pretextos para una reflexión sobre sí, para el exorcismo no del *Otro* sino de los monstruos del ego moderno. Los caníbales mexicas le resultaron a Montaigne mucho menos simpáticos que los caníbales de la *France antarctique*. De hecho, le parecieron abyectos; por una parte eran caníbales *civilizados*, a diferencia de los tupinambá que había construido como reminiscencia de la «natural» *Edad dorada*. El tupinambá y el mexica son caníbales, pero sólo el último es un salvaje de «crueldad horrible». El canibalismo tupinambá es virtuoso, guerrero, masculino y *natural*; el del mexica es corrupto, artificioso, cruel y *civilizado*. Un ejemplo adicional ilustra la función discursiva del tropo en «Des Cannibales»: Villegagnon llevó a Francia en 1562 a tres indígenas a quienes Montaigne conoció en Ruán (Soehlke-Heer: 45) y que según dice, tuvieron tres reacciones frente al mundo «civilizado». El ensayista recuerda dos: la sorpresa de ver a un niño (el rey francés Carlos IX) gobernando a hombres crecidos, y las diferencias e injusticias sociales:

observaron que había entre nosotros muchas personas llenas y ahítas de toda suerte de comodidades y riquezas; que los otros mendigaban en sus puertas, descarnados de hambre y de miseria, y que les parecía singular que los segundos pudieran soportar injusticia semejante y que no estrangularan a los primeros, o no pusieran fuego a sus casas (1: 259, 260).

Se trata no sólo de que, como dice Palencia-Roth, la civilización fuera para estos salvajes tan escandalosa como el canibalismo para los europeos (1985: 11), sino que Montaigne logra mediante el tropo del *buen canibal* un efecto de extrañamiento respecto de la propia cultura. Ése es el tema de su ensayo. Los caníbales son la ruta tortuosa del reconocimien-

to de la propia carne y artefactos culturales expiatorios para hacer un viaje redentor por el tiempo del salvajismo.

Desde los procesos de descolonización de la posguerra, y en un paradójico retorno a sus comienzos, la escritura etnográfica entra en una crisis reflexiva, en la cual se ha movido hacia áreas antes ocupadas por la sociología, y ha intentado aproximaciones contracoloniales, dialógicas o, en algunos casos, textos contra-hegemónicos (Clifford: 8, 9). Se podría hablar de una especie de *regreso de lo reprimido* o, por lo menos, de una recurrencia neurótica del «pecado original» (colonial) de la etnografía. Claude Lévi-Strauss —un antropólogo melancólico y hasta cierto punto heredero de Montaigne— observaba en su etnografía brasileña *Tristes Tropiques* (1955), que incluso el relativismo cultural —esa condición de la modernidad de la etnografía— era una práctica epistémica eurocéntrica. Sin el amparo de esta condición, la etnografía moderna aparece simplemente como un corolario del «encuentro» nefasto de Europa con América. Lévi-Strauss lamenta la pérdida del *Otro* que significó ese encuentro: «nunca jamás habrá —dice— otro Nuevo Mundo» (393). *Tristes Tropiques* resulta —según su propia confesión inicial— de la superación de la repugnancia de hacer un relato etnográfico basado justamente en los viajes y exploraciones que destruyeron el Nuevo Mundo. Buscando el Edén perdido, Occidente habría arrasado sus vestigios donde quiera que creyó hallarlo. El *Brasil especular* de Lévi-Strauss —cerca de cuatrocientos años después de Staden, Thevet y Léry— sigue siendo la *Canibalia utópica* de la *constelación Montaigne*, el *locus* del deseo, en donde sobreviven vestigios de lo que la Modernidad y la civilización «perdieron». Si como afirma Clifford la etnografía es ineludiblemente alegórica, nunca lo es más que cuando hace del salvaje un tropo de redención. Parafraseando a Susan Sontag cuando se refiere a los antropólogos *à la Lévi-Strauss*, podríamos decir que el etnógrafo tiene la tarea de «salvar su propia alma» de

los demonios del progreso y de la Historia, mediante una «catarsis intelectual» que se debate entre la fascinación y el horror por el salvaje (75, 81); imaginándolo, sin encontrarlo nunca. En este sentido, la etnografía se vislumbra como una condición reflexiva y especular de la Modernidad, manifiesta en la búsqueda e imaginación melancólica de una clave de salvación en el salvaje, el *Otro*, el subalterno, etcétera.

Si bien el discurso etnográfico de Montaigne (y de los herederos de su matriz melancólica) no es «etnocéntrico», y se desplaza del centro, su viaje es estacionario; un viaje para reencontrarse, para salvarse, para imaginar un afuera de la Historia. Razón tiene Celestin en llamarlo «egocéntrico». Recordemos que Montaigne después de manifestar con cierto tono de tristeza su deseo de correr desnudo y pintado en el Nuevo Mundo, agregaba –ejercitando la buena fe prometida al lector– una observación en extremo exacta: «yo mismo soy –decía– el contenido de mi libro» (1: 7).

5. *Canibales, codicia de metales y feminidad voraz en la literatura imperial*

En la cultura letrada del Barroco español la Conquista del Nuevo Mundo no tiene, paradójicamente, las dimensiones ni la centralidad que tuvo en las relaciones, crónicas, relatos y tratados del siglo xvi.¹⁰² Francisco Ruiz Ramón resalta «la increíble pobreza, cuantitativa y cualitativa [...] del tema americano en el teatro clásico español» (13), y agrega que dicha pobreza es «igualmente visible en los otros géneros literarios [salvo en la épica]; pues no hay ni un Romancero de América, ni una novela de América ni un teatro de América de envergadura producido por los autores españoles de los siglos xvi y xvii» (13).¹⁰³ Ruiz Ramón exceptúa de este mustio panorama al canto épico de la Conquista del Nuevo Mundo *La Araucana* (1569, 1578, 1589) de Alonso de

Ercilla y Zúñiga, obra que inauguró una tradición en la que pueden contarse varias continuaciones e imitaciones.¹⁰⁴

Sin embargo, la épica de tema histórico del siglo xvi inaugurada por *La Araucana* pasa agónica al *Siglo de Oro* en apenas algo más de dos docenas de obras de teatro¹⁰⁵ y varios poemas nacionalistas.¹⁰⁶ Abundan sí, en el repertorio de lo «americano», numerosísimas menciones de paso y referencias a la idolatría, a productos como el cacao o el tabaco, a diversas mercancías, metales y riquezas, a la fauna y flora «exótica», a accidentes geográficos célebres como el Amazonas o el estrecho de Magallanes, a estereotipos teratológicos sobre el indio y a los llamados indianos. Cuando el tema americano cobra centralidad es a costa del desvanecimiento de toda densidad histórica. *Grandezas mexicanas* (1604) de Bernardo de Balbuena es un buen ejemplo del desaparecimiento de la dimensión conflictiva de lo «americano» en medio de una cornucopia feliz en la que el indio es suprimido.¹⁰⁷

Antes de considerar la articulación del tropo canibal en la literatura imperial hispánica del siglo xvii, refirámonos así sea brevemente a la épica bélica que el Barroco abandona. Como se sabe, el canto épico de la Conquista enaltece poéticamente al *Otro* y a su valor guerrero para glorificar la victoria imperial: «pues no es el vencedor más estimado / de aquello en que el vencido es reputado» (Ercilla 1: 127). Ercilla convierte la resistencia indígena en parte de la máquina sobrenatural correctora de los excesos y pecados del conquistador, tal como Las Casas hizo respecto de los caribes. Dios castiga la soberbia, y la «hambrienta codicia»¹⁰⁸ del «ingrato pueblo castellano» con la fuerza telúrica de los araucanos (1: 146, 147). El enaltecimiento del indio en *La Araucana* es acompañado de alusiones constantes a su salvajismo, crueldad y monstruosidad moral; los héroes araucanos no son los corderitos de Las Casas,¹⁰⁹ sino terribles «fieras» que Ercilla llama «cíclopes» (170), re-visitando los para-

digmas homéricos del otro inhóspito. El valiente Tucapel es «de cristianos carnicero» (1: 150) y los araucanos, tan amantes de su libertad, en la guerra son «lobos» que hacen presa del español, «mansa oveja», a quien degüellan inmisericordes:

*Todos a un tiempo quieren ser primeros
en esta presa y suerte señalada,
y estaban como lobos carniceros
sobre la mansa oveja desmandada* (1: 239).

La dimensión heroica de los personajes indígenas es morigerada mediante el tropo caníbal y la marca religiosa de lo diabólico.¹¹⁰ En otras palabras, el tropo caníbal contribuye a romper la aparente simetría del canto épico y a distinguir a los contendores. La imputación del canibalismo procede de la boca misma de los personajes indígenas. Rengo, uno de los aguerridos araucanos, se dirige desafiante a los españoles prometiéndoles devorar su carne y beber su sangre:

*[...] soy quien os persigue y quien desea
más vuestra muerte que su propia vida.
No quiero ya descanso hasta que vea
la nación española destruida,
y en esa vuestra carne y sangre odiosa
pienso hartar mi hambre y sed rabiosa*¹¹¹ (2: 129, 130).

El encomio del contrario ocurre incluso tratándose de los casi siempre otrificados caribes, quienes también fueron poetizados, como lo son en algún momento u otro todos los vencidos. En *Elegías de varones ilustres de Indias* (1589-1601) de Juan de Castellanos, la descripción física de los caribes se inclina momentáneamente al modelo de *La Araucana*:

*Salen de aquí caribes con armadas
[...]
Acometen a pueblos de cristianos,
Son tan bravos, feroces y tan diestros
Que hacen poca cuenta de los nuestros
[...]
Altos, fornidos, bien proporcionados,
Y todos ellos comen carne humana* (23).

El encomio épico se desploma de manera menos sofisticada que en *Ercilla* pero mediante la misma referencia a la antropofagia:

*Esta caribe gente, vil, sangrienta
A hacer sus entradas se derrama,
Para hartar de carne razonable
Aquella hambre toda detestable* (23).

Los pijaos –grupo indígena en pie de guerra contra los colonizadores–¹¹² también son objeto de un canto épico, «equilibrado» siempre gracias al tropo del canibalismo. Refiere Castellanos que la Gaitana, una indígena paez, invita a la insurrección a los pijaos (478). En la descripción física y moral de éstos también son audibles los ecos de *Ercilla*:

*Gente suelta, feroz, fornida, basta,
Y en uso de la guerra muy experta;
Membrudos, bien dispuestos, caras torvas,
Las frentes anchas, las narices corvas.
Selváticos, caribes, atrevidos
Todos en general, y en tanto grado,
Que muertos pueden ser, mas no rendidos
A condiciones de servil estado* (481).

Pero, nuevamente, el heroico y valiente indígena es caníbal («caribes» hace expresa referencia, como adjetivo, al canibalismo imputado a los pijaos). La Gaitana les ha prometido a los pijaos: «Hemos de beber sangre de christianos / Y de carne mísera vencida / Teneis á vuestro gusto la comida» (478). Dicho apetito monstruoso fue, según Castellanos, causa de la pérdida de los pijaos: «Civiles guerras fueron su quebranto / Y los unos de los otros ser comida» (481).¹¹³

A menudo los cantos a la Conquista sencillamente recreaban la escena de la *Canibalía* sin mayor enaltecimiento del contrario. Por ejemplo, Eugenio de Salazar, quien viviera en México entre 1582 y 1600, en su «Descripción de la laguna de México» se refiere a la ciudad como «do se sacrificaba grande suma / de gente humana con rigor sangriento» (Cometta-Manzoni: 83). Por su parte, en el poema *La Argentina* (1602), Martín del Barco Centenera (c. 1535-1602) glorifica la conquista del «indio chiriguana encarnizado / en carne humana» a quien llama *caribe* y hace una de las más originales y delirantes interpretaciones etimológicas de la palabra *caribe* desde Colón:

[...] *sepultura*
de carne: que en latín caro sabemos
que carne significa en la lectura.
Y en lengua guaraní decir podemos
ibi, que significa compostura
de tierra, do se encierra carne humana (22).

Barco Centenera repite los procedimientos lingüísticos de la producción de la alteridad: el caribe/caníbal no es nombrado en un proceso histórico (la conquista y las guerras contra-coloniales) sino que, como en la *Encyclopaedia Britannica*, se nombra a sí etimológicamente.

Sin embargo, la tradición de lo épico histórico se apaga en los albores de la cultura del Barroco. Su escasa continuidad en el Siglo de Oro sugiere que para las primeras décadas del

siglo xvii el relato de la Conquista es ideológicamente anacrónico, o que, como resalta Beverley, lo épico adquiere un sabor arqueológico (1997: 87, 88). En una cultura imperial que se autocelebra de la manera en que lo hace el Barroco, no deja de parecer extraña esta desproporción entre el espacio de su expansión histórica y el lugar imaginario de sus discursos. Ahora bien, si consideramos que el *inconsciente político* de la cultura del Barroco se define mediante una serie de negaciones y exclusiones de sus condiciones materiales de existencia, entonces podemos replantear este problema: pasado el ciclo de las conquistas, el «indio» más que un guerrero con pose de caballero castellano, es un trabajador. La escena del dominio español en América es la explotación de las fuerzas de trabajo indígena (y africana) por las elites criollas y peninsulares, no la guerra poetizada. El contrario «vencido» está integrado en la base de la producción de la riqueza, y no sirve aún para legitimar el proyecto histórico de la clase dominante. América indígena está en lo reprimido de la cultura y por lo tanto no puede frecuentar el centro de la escena cultural sino como pesadilla; es lo abyecto y de cierta manera, lo irrepresentable.

Las obras del teatro clásico en las que la conquista del Nuevo Mundo es un tema central¹¹⁴ están fundamentalmente referidas a esa épica de «sabor anacrónico», lo cual se trasluce en el notable desgano, y el tono de conmemoración obligada, que la mayoría tienen. A este anacronismo se suma la duda moral que el humanismo cristiano había instalado desde mediados del siglo xvi, cuando el *telos* de la voluntad bélica imperial cambia y la guerra justa contra salvajes e infieles deja de tener sentido. No es que no continuaran los procesos de conquista y resistencia, sino que el discurso referido a esas prácticas imperiales cambió. Hasta la palabra *Conquista* fue oficialmente sustituida por *pacificación* en 1573 (Elliott, 1990b: 18). La obra de Las Casas o las *Cortes de la Muerte* (1557) de Michael de Carvajal ya muestran esa crisis. En el Barroco la

razón imperial está fundada en el universalismo católico y en la concepción paternalista del imperio que los teólogos juristas españoles habían diseñado en el siglo xvi. La imagen narcisista del poder es la del padre; no la del conquistador.

El teatro del Siglo de Oro —como se dijo— retoma con desgano lo épico; en las pocas obras de tema americano pueden verse en pugna diversas concepciones del aborigen: del buen indio lascasiano al heroico enaltecido como contrario militar, y por supuesto las siempre presentes visiones de los salvajes feroces, lascivos y adoradores del demonio. Lope de Vega (1562-1635) en su *Arauco domado* (1625), por ejemplo, conjuga el panegírico de García Hurtado de Mendoza, la elevación poética del contrario y la ecuación colonial del canibalismo. Como se recordará, desde Colón, esa ecuación iguala *resistencia* y *antropofagia*. El araucano por momentos se convierte en la encarnación del antagonista ideal de un aristócrata español (como don García); luego, el tropo caníbal restablece la disimetría.

En *Arauco domado* el tema del supuesto canibalismo de los araucanos lo introduce la plática que tienen Tucapel y Puquelco sobre el destino del gracioso Rebolledo (que ha sido hecho prisionero):

Puquelco: *¿Qué parte de él asarán?*
 Tucapel: *¡Graciosa está la pregunta!*
úsale entero, que quiero
comérmele todo entero (104).

Rebolledo acude al truco de hacerles creer a sus captores que él mismo quiere ser comido pues teniendo una enfermedad mortal aspira cubrirse de gloria matando con su carne enferma muchos enemigos (105). La escena cómica depende del estereotipo colonial de la antropofagia.

La caracterización de los araucanos como caníbales está directamente asociada a la valentía objeto del encomio épico.

Cuando Tucapel piensa rendirse, Engol, hijo de Caupolicán, lo increpa, reprochándole su blandura:

¿eres tú el soberbio y fiero
que tantas veces bebiste
sangre de aquestos ladrones,
que de remotas naciones
vienen [...]?
¿eras el que los asabas,
y que aún crudos los comías? (126).

Los aborígenes belicosos de América eran para Lope —como las tribus africanas en las películas norteamericanas de mediados del siglo xx— todos caníbales. La razón de este desliz etnográfico de Lope obedece a la simple atracción semántica entre *resistencia* y *canibalismo* en el imaginario sobre América. La *Canibalia* sigue funcionando como estructura gnoseológica y estereotípica de la otredad en el Barroco. En principio, algo similar ocurre en *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (1614), obra anterior del mismo autor. Esta exaltación nacionalista del Descubrimiento¹¹⁵ ofrece un desdoblamiento continuo entre las visiones idílicas del indio y las «justas causas» para su conquista como la idolatría y el canibalismo.

El cacique Duncanquellín aparentemente es antropófago; cuando Colón le pide de comer, se dirige a Auté (otro personaje indígena) y le ordena:

Mata, Auté, cuatro criados
de los más gordos que hallares,
los pon en la mesa asados,
y entre silvestres manjares (1993 b: 309).

Pero, antes que la repetición de los estereotipos coloniales del indio, lo que quiero señalar a propósito de esta obra es la compatibilidad entre la *razón imperial* y ciertas críticas a los

móviles de la Conquista, como la censura al deseo por la «golosina del oro» (311) o por las mujeres indígenas. Lope conjuga ambos apetitos en varias escenas; por ejemplo, Arana busca libidinoso los pechos de la aborigen Palca, quien cree que éste busca un collar del codiciado metal, a lo que el conquistador responde: «Sólo estos vuestros [senos] adoro / que de oro mejor son hechos. / No busco aquel oro aquí» (316). En otra escena, Tacuana (cautiva del cacique tirano Dulcán¹¹⁶) propone una especie de alianza auro-sanguínea de las razas:

*que vuestros hijos pobres
jueguen ricos al tejuelo
con el oro de estos montes
o los traigáis a casar
con nuestras hijas adonde
mezclándose nuestra sangre
seamos todos españoles (1993 b: 314).*

El Nuevo Mundo aporta lo apetecido: el oro y las mujeres; el conquistador, el hambre y el deseo.¹¹⁷ Ahora bien, en un movimiento pendular típico de la presentación barroca de principios morales contrarios, el apetito del conquistador es al mismo tiempo, condenado y justificado por Lope; el deseo sexual de Rodrigo Terrazas por Tacuana, la heroína indígena, desencadena la guerra con Duncanquellín, pero la obra deja en claro que la aborigen desea ser tomada: «fingiendo tales razones [ser rescatada] / vengo a sus brazos rendida / porque así me lleve y robe. / Él piensa que me hace fuerza» (315). Las mujeres, como el oro, se ofrecen a los ojos y voluntad de los conquistadores (315, 316). La guerra con los caribes parece consecuencia del pecado de unos pocos, incitados en todo caso por la riqueza y la lubricidad americanas.

La vacilación moral respecto de la «golosina del oro», objeto del deseo, es similar. Por una parte, Lope de Vega vislumbra el valor relativo de los metales circulantes (emble-

máticos del naciente capitalismo),¹¹⁸ reprocha la preponderancia del móvil mercantil frente al evangélico de Colón y hace una crítica del ansia por aquéllos que Luis de Góngora llamó «los metales homicidas» (1979: 94). Incluso usa por boca de Duncanquellín la metáfora lupina lascasiana para los conquistadores; lobos vestidos de ovejas cristianas: «¡Oh gente vil, inhumana, / fieras de piedad desnudas, / con pieles de ley cristiana!» (Vega, 1993 b: 325). Pero, por otra parte, el oro es —como dice el personaje Pinzón— *merecido*: «nuestro de justicia / y a nuestro trabajo igual» (309); el móvil colombino de la salvación de almas no «atraerá de corazones» como «el nuevo imán de la ganancia» (311).

En la comedia de Lope —un siglo después del sermón de Montesinos y cincuenta y siete años después de las *Cortes de la Muerte* de Carvajal— se escucha a *dos voces* la ambivalencia de un siglo de imperialismo. No nos es posible saber cómo se habrá recibido en los corrales este tipo de comedias que se debatían entre la celebración de la historia imperial y la mala conciencia, en un momento que —cuando Lope escribe— corresponde al declive político y militar de la hegemonía española. Si su escasez permite suponer su recepción, probablemente no tuvieron mucho éxito.¹¹⁹

Un grupo numeroso de poemas filosófico-morales que podemos llamar *de menosprecio de Imperio* —parafraseando a Antonio de Guevara— censura las vanidades del oro y la plata americanos y las «vulgares honras aparentes» del «siglo inútil del metal inmundado» como elocuentemente lo llamara Juan de Jáuregui (Cobos: 99, 115). El discurso contra las navegaciones, el enriquecimiento indiano y la codicia, se convirtió en una de las más socorridas lamentaciones barrocas.¹²⁰ En este lamento, que recurre a los tropos del humanismo cristiano del siglo xvi, hay rastros de la mala conciencia del imperialismo; empero, es la ideología contra el lucro¹²¹ y la movilidad social —no el lascasianismo— lo que torna el móvil de la riqueza en una variación de los pecados de la gula y la lascivia, y en una

forma de canibalismo. Esta tropología tiene dos frentes: uno explícito, atravesado por la reflexión histórica sobre el despojo colonial y el consumo del cuerpo colonizado, y otro implícito, de crítica reaccionaria al quiebre de las relaciones estamentales ante el «poderoso caballero» «Don dinero» (Quevedo: 213), por el que «Todo se vende este día» y que «todo lo iguala» (Góngora [1]: 218). Así es posible el canto a la Conquista y la condena a su principio material mercantilista como si la primera se hubiera desviado trágicamente de su designio evangélico, dando lugar al calvario de España!

Justamente, en un segmento de las *Soledades* de Góngora, la epopeya imperial se convierte en «épica trágica» de la Conquista.¹²² Góngora hace una breve referencia a los «Caribes flechados» que él llama «Lestrigones¹²³ del Istmo, aladas fieras», que reciben a Colón en pie de guerra con «áspides volantes» (93). Pero esta microestructura narrativa del poema tiene como motivo no el apetito de los otros, sino el propio: la codicia, «piloto» de la tragedia y desventura ultramarina española (92). En la «Égloga piscatoria en la Muerte del Duque Medina Sidonia» —también de Góngora— el cuerpo americano hecho de los «malditos» metales aparece desangrado por esta ansia:

*[...] Aquella ara de sol edades ciento, ahora
Templo de quien el sol aun no es estrella.
La grande América es, oro sus venas,
Sus huesos plata, que dichosamente,
Si Ligurina dio marinería
A España en uno i otro alado pino,
Interés Ligurino
Su rubia sangre oi día,
Su médula chupando está luciente (1921 [2]: 228).*

Para Góngora, América es cuerpo de los metales codiciados: «oro sus venas» y sus «huesos plata». España tiene un papel

intermediario en la canibalización del cuerpo de la «grande América»; los metales pasan por su cuerpo sólo mientras la propia España es a su vez devorada por el «interés ligurino».

Se trata de una meditación sobre el fetichismo de la mercancía en la etapa mercantilista de la economía española. El oro y la plata, extraídos de América con tanto gasto de vidas humanas, pasan por España [...pero la] riqueza viene a parar en las manos de los bancos de los Países Bajos, de Génova [...], en los puertos mercantiles de Inglaterra, de Francia, de la Liga Hanseática. Allí fomenta la emergente hegemonía capitalista (Beverley, 1997: 35, 36).

España juega el papel de intermediaria en la acumulación primitiva del capitalismo en formación: la explotación del trabajo y el comercio en América generan una riqueza que no se queda en el cuerpo de España, sino que es «chupada» de su médula. España es ahora la víctima del desangre. Baltasar de Alcazar describía con amargura y con el mismo tropo este ambiente de especulación y flujo de capitales:

*Aquí se hacen ricos trampeando
De un cambio en otro cambio y, sin dinero
Grandes riquezas van acumulando.
Andan, señor aquí los extranjeros
Hechos de nuestra sangre sanguijuelas
(Cobos: 147).*

La mexicana Sor Juana Inés de la Cruz también lamentaba el vampirismo colonial europeo:

*Que yo, Señora, nací
en la América abundante,
compatriota del oro,*

*paisana de los metales,
adonde el común sustento
se da casi tan de balde,
que en ninguna parte más
se ostenta la tierra Madre.*

.....
*Europa mejor lo diga,
pues ha tanto que, insaciable,
de sus abundantes venas
desangra los minerales (1: 102, 103).*

Sor Juana no se dolía como Góngora de España devorada por el «interés ligurino», sino de América, el *cuero colonial*, poco a poco consumido por la insaciable Europa. Entre el siglo xvii y las primeras décadas del xix el Imperio español mantiene sus dominios o reinos en el Nuevo Mundo pero se ve una y otra vez desafiado económica y militarmente y, de hecho, pierde el dominio completo del Caribe frente a Holanda, Francia e Inglaterra. El episodio de canibalismo de los piratas ingleses en *Infatunios de Alonso Ramírez* (1690) del novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora se vincula con la estigmatización criolla del colonialismo inglés.¹²⁴ Mientras que el naufragio del protagonista de *Robinson Crusoe*¹²⁵ (1719) de Daniel Defoe le ofrece a éste la oportunidad providencial de la colonización, y los antropófagos nativos son la coartada moral del emergente imperialismo inglés, en Sigüenza los *infatunios* de Alonso Ramírez coinciden con las tribulaciones del Imperio mismo en su ocaso, y los canibales ingleses son los competidores en «la batalla por el Atlántico».

La importancia y frecuencia del discurso contra la codicia y los apetitos sobre el cuerpo de metales americano, y luego sobre el de España no debe entenderse como una retractación histórica del Imperio. El teatro nacionalista y panegírico, y la poesía moral condenan el apetito de riquezas, pero

sólo en cuanto móvil de la Conquista, y en esto coinciden con el relato oficial que la justifica no en el *ius negotiandi*, sino en el universalismo evangélico de la razón imperial. Por ello, Lope en *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (1614) saca a Colón de la empresa mercantil en la que éste llega al Nuevo Mundo. Fernando de Zárate (1600-1663?) hace lo mismo con la figura de Hernán Cortés: en *La conquista de México* (1650, 1668), reelaboración dramática nacionalista de fuentes del siglo xvi, como en la *Historia de la conquista de México* (1552) de López de Gómara. Zárate presenta la imagen de un capitán mítico interesado solamente en la salvación de las almas de los naturales, en la gloria de su emperador¹²⁶ y, cómo no, en erradicar la «odiosa» práctica del canibalismo (237), a la que la obra hace insistentes referencias.

Por supuesto, los discursos contra el apetito de los metales no excluyen el uso colonial del tropo del canibalismo. En *La conquista de México*, Jerónimo de Aguilar —personaje basado en el histórico (1489-1526)— cuenta cómo después de su naufragio, un cacique «sacrificando a Valdivia / [...] / asado se le comió, / y otros cuatro otra mañana sirvieron en un convite / que hizo a su esposa Aglaura» (225). Los sobrevivientes son puestos a engordar, lo cual naturalmente preocupa a Aguilar quien escapa y vive amparado por otro cacique, también caníbal, pero enemigo del primero.¹²⁷

Respecto la alteridad religiosa indígena, Zárate acoge la tesis del plagio diabólico del siglo xvi: el personaje Cortés habla de los ídolos como «formas temerosas» que «tomaba el demonio aquí / para engañar a esta gente» y el personaje Religión, agradeciendo a la *Providencia Divina*, reensambla las tradicionales correspondencias entre monstruosidad, canibalismo, idolatría y culto al demonio:

*un nuevo David levantas
[...]
con que hoy al gigante espantas,*

*al can trifauce, que a mí
opone sus tres gargantas,
y a la fiera Idolatría,
reina de este mundo indiano (227).*

Cortés —el «nuevo David»— enfrenta a la «fiera Idolatría / reina de este mundo indiano» y a nadie menos que al Cancerbero o perro de tres cabezas que guarda la entrada a los infiernos y amenaza a Religión con sus tres gargantas. Idolatría sale a la escena «vestida de negro» con «un ídolo echando fuego por la boca»¹²⁸ a defender sus derechos: señala su origen diabólico, invoca la soberanía que ejerce sobre el Nuevo Mundo como vicaria del demonio y aparece alentando los sacrificios y la antropofagia:

*desde que cayó del cielo
mi padre Luzbel, podría
decir que es mío este suelo
[...]
Mctezuma hará la guerra,
yo haré que vivos los coma,
yo haré que me sacrifiquen
sus quinientos viles hombres
los más bárbaros caciques (228).*

Señala Concha Ventura Crespo que en la Nueva España este tipo de teatro fue reproducido y muchas veces simplemente transpuesto, con las limitaciones de la censura, por las compañías de teatro novohispano (mayormente en manos de españoles), y que era común la celebración dramática y propagandística de la conquista de México como un triunfo de la cristiandad contra el demonio (*passim*).

La épica de la Conquista se apaga prontamente en la épica religiosa y algunas muestras de teatro nacionalista

como las comentadas. No sucede lo mismo con los estereotipos coloniales, los cuales tienen expresión prolífica en el arsenal retórico del Siglo de Oro. Ello ocurre tanto en el teatro clásico como en la poesía panegírica nacionalista o la lírica amorosa. El acervo retórico-colonial barroco abunda en menciones a mercancías y caníbales/caribes. En la poesía amorosa, por ejemplo, Luis Martín de la Plaza (1577-1625) apela al tema del canibalismo americano:

*Por ti de Leucotea el sagrado incienso
cubre del Nuevo Mundo los altares,
que vieron millares
dar al demonio en hecatombes censo
de hombres, sacrificados como toros
brotando sangre de sus abiertos poros.
Por tu piedad [...] el caribe
corrige su furor, su frente doma
[...]
y no tiñe, con bárbaros agravios
en sangre humana los sangrientos labios (362).*

Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache (1582-1658), en un poema publicado en 1663 dice no temer ningún enemigo, ni siquiera a la muerte o a los caribes, como le aflige la ausencia de la amada:

*No del opuesto campo [...] Temo, ni los soberbios escuadrones
[...]
Ni verme a las naciones extranjeras
Servir de triunfo en miseras prisiones
Y del Caribe fiero en las regiones
Verme sujeto a las gargantas fieras
[...]*

*Desdichado el ausente que padece,
Sin ver la causa de su muerte triste* (Cobos: 71).

Éstas son, claro, sofisticaciones líricas del tropo del canibalismo; la de Plaza habla de una especie de domesticación de la bestia caribe por la bella amada; la del príncipe de Esquilache, se refiere al *caribe* como una variación del tópico de la prueba amorosa.

Por otra parte, el cuerpo femenino y el Nuevo Mundo se asimilan y se definen en la Modernidad como objetos del deseo y continentes, ambos, de riquezas, metales preciosos, perlas, joyas y mercancías. Así ocurre en los tropos oceánicos de Francisco de Quevedo (1580-1645):

*Tú que la paz del mar, ¡oh navegante!
molestas codicioso y diligente
por sangrarle las venas al Oriente
del más rubio metal rico y flamante,
detente aquí no pases adelante
hártate de tesoros brevemente
en donde Lisi peina de su frente
hebra sutil en ondas fulminante.
Si buscas perlas, más descubre ufana
su risa que Colón en el mar de ellas* (117).

*Tienes a Colón por risa
pues que descubre tu boca
la Margarita, y las Indias,
perlas rubias y alfojar* (197).

Los senos son «montañas de plata», los dientes perlas, el cabello cascada de oro amonedado, la piel seda, el sexo un estrecho arduo pero lleno de promesas como el de Magallanes. El fetichismo de la mercancía —«herejía» y «demonio» del amante— hace su festival erótico. El cuerpo femenino es el

Nuevo Mundo del amante poeta; sus ojos de conquistador que otean tanta riqueza, son llamados «Colones» por Quevedo (351). El cuerpo femenino —como el Nuevo Mundo— es un espacio para ser explorado, conquistado, colonizado, y al mismo tiempo, un *locus* de peligros, resistencias y agresividad sexual en el que reaparecen los monstruos voraces americanos. El objeto del deseo es, como sabemos, una fuente de amenazas; en la mujer ansiada los poetas vuelven y se encuentran a los caníbales y a la feminidad siniestra y voraz. El fiero caribe/canibal no se hace esperar. Lupercio Leonardo de Argensola (1559-1613) usa el tropo de la mujer «devoradora de hombres» que desde el siglo XVI había predominado en las representaciones del canibalismo americano:

*Con la lengua los labios apercibe
licoris, y a besarlos nos provoca;
después halla en sus dientes quien nos toca
lo mismo que en los fieros de un caribe.
Porque tal es el gusto que recibe,
que le ensangrienta y muere como loca* (1: 253).

No olvidemos que el Nuevo Mundo ya está construido como una *Canibalia* y que parte fundamental de esta construcción es la feminidad siniestra. Pese a que el Renacimiento desestimó la existencia de los monstruos míticos, semántica e imaginariamente, América es aún el *locus* de la monstruosidad y de las bacantes, amazonas, arpías y caníbales. La feminidad desatada que no conoce límites en su apetito tiene una estrecha afinidad semántica con lo americano. En un romance anónimo titulado «La arpía americana», las arpías —híbridos entre aves de rapiña y mujeres— al ser perseguidas en el Viejo Mundo deciden emigrar: a «la América se huyeron» y «su domicilio fijaron» (*Romancero general* 2: 390). Como sugiere el título, en el Nuevo Mundo la feminidad monstruosa se americaniza. El romance cuenta

que en la selva estos monstruos de «femenil semblante» y «dientes dobles y espesos» corren «con furor hambriento» y «ahínco carnicero» haciendo estragos (390, 391). Una de estas arpías, en lugar de mantenerse en los bosques, «mansión de su raza y sexo», invade los pueblos de colonos devorando todo lo que encuentra a su paso:

*Llegó a descubrir los pueblos
Y entonces la carne humana
Era todo su embeleco.
Ya cogía a un pobre anciano
[...]
Ya de un sencillo colono
Daba al punto fin funesto.
[...]
Cuantos niños encontraba
Eran su alimento luego,
Pues con sus terribles garras
Trozos hacía sus cuerpos (391).*

La arpía reúne en sí numerosas posibilidades de la alteridad: híbrida y monstruosa, femenina, devoradora, fugitiva, fuera de lugar, antropófaga, perturbadora de la civilización y, además, americana.

6. Canibalismo, conciencia criolla y «americanismo» barroco en Sor Juana Inés de la Cruz

Para explicar las supuestas similitudes entre los ritos mexicas y los sacramentos de la Iglesia, Diego Durán, Motolinía, José de Acosta y Gerónimo de Mendieta desde actitudes intelectuales distintas llegaron –como vimos– a la misma conclusión: los ritos americanos eran copias perversas del *Simia Dei*, obra de la mano plagiaria de Satanás (§2). Avanzado el

siglo XVII, el asunto de la similitud entre el canibalismo y la eucaristía seguía siendo un asunto espinoso y definido dogmáticamente. Calderón de la Barca, en el auto *La devoción de la Misa* (1637?) defiende la integridad de la diferencia entre una cosa y la otra contra la supuesta maledicencia judía, así:

*Pónese la hostia en el ara
y en la fe que presto sea
carne y sangre de Dios hombre
el vino y el agua mezcla
[...]
oye el Judaísmo absorto
la proposición,¹²⁹ y ciega
su obstinación le espavece
confundido de que pueda
ser que, caribe de Dios,
el hombre Su Sangre beba
y Su Carne coma [...] (3: 255).*

Calderón rebate la tradición judía de interpretación simbólica y afirma la visión ortodoxa del dogma de la transustanciación o presencia real de Cristo en la hostia. En la loa de los autos «A Dios por razón de estado» y «Primero y segundo Isaac» reitera enfáticamente la diferenciación:

Jurisprudencia: *–Vedado en leyes está
de humana carne alimento...,
abominando al Caribe
que sin la luz de fe ni acuerdo
[...]
de ella se alimenta [...]*

Teología: *–Vedan comer carne humana
por ser terrible y violento
manjar para el hombre el hombre;
y no en vano, pues no viendo*

de Ésta la suavidad, dura
plática la llamó el Texto¹³⁰
Pero la Carne de Cristo
Sacramentada de Él mismo
debajo de las especies
más familiares a nuestro
calor natural, estando,
transubstanciada, y viniendo
de cruento sacrificio
a Sacrificio incruento
ni es horroroso ni impío,
pues todo el temor y el tedio
de carne humana quitó
la gracia del Sacramento (Méndez
Plancarte: 604).

La diferencia que va del «cruento sacrificio» al «Sacrificio incruento» es la que va del caníbal («abominando al Caribe») al católico que, aunque come carne humana, lo hace en un Sacrificio con mayúsculas. De nuevo, no todos los antropófagos son caníbales. Por obvias razones éste no era un tema fácil para los «caribes de Dios» (como llama Calderón a los católicos). Menos aún lo era para los intelectuales nacidos y formados en América (criollos), para quienes a la cuestión religiosa y los parámetros del dogma, se sumaba una cierta susceptibilidad respecto al pasado indígena, con el que comenzaban a establecer una relación simbólica de pertenencia (López Cámara: 356). Durante la cultura del Barroco de Indias y en el contexto de la «decadencia imperial»,¹³¹ una versión abstracta y heroica del indio empieza a ser patrimonio simbólico de algunos escritores e intelectuales novohispanos, como evidentemente no lo había sido, por ejemplo, para Bernardo de Balbuena en su *Grandezza mexicana* (1604). Los tropos coloniales, particularmente el del canibalismo, son reexaminados entonces sin la paranoia religiosa y soldadesca del siglo XVI.

Una de estas aproximaciones simbólicas es el *Teatro de virtudes políticas, que constituyen a un príncipe*¹³² (1680) del escritor, cosmógrafo y matemático novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), texto escrito para acompañar un arco triunfal en honor y recibimiento del virrey Tomás Antonio de la Cerda, marqués de la Laguna (1680). Según la descripción de Sigüenza,¹³³ el arco representaba una sucesión de gobernantes de la Nueva España que coronaba el virrey, pero que se extendía en el pasado precortesiano. Sigüenza coloca a Huitzilopochtli en la genealogía del poder virreinal. El dios sediento de sangre humana, que había sido para Durán o Mendieta la imagen misma de un demonio caníbal instigador del abominable plagio de la eucaristía, deviene un personaje alegórico de las virtudes del príncipe (47-69): una suerte de Moisés mexicana que conduce a su pueblo a Anáhuac (47, 67, 69). Nótese que Sigüenza menciona entre sus fuentes a José de Acosta y a Bernal Díaz del Castillo (n. 67), los cuales representan a Huitzilopochtli como el diablo de la religión mexicana:¹³⁴ y sin embargo, éste se convierte en un signo de la escritura criolla. No quiere decir que —como dice Sabat de Rivers— Sigüenza hiciera una «apología del mundo azteca» (1998: 266), ni que el *caníbal* haya sido adoptado como signo de identidad en el Barroco. Lo que se propone aquí es que en algunos letrados hay una incipiente apropiación simbólica del tropo caníbal; algo que no se dio en obras de teatro clásico español como *La conquista de México* de Zárate o en las representaciones de América en el teatro de Calderón.

Dicho fenómeno responde a lo que ha sido llamado la *emergencia de la conciencia criolla*¹³⁵ o simplemente, *agencias criollas*:¹³⁶ un conjunto de estrategias simbólicas de disputa y negociación del poder, apoyadas en discursos de particularismos americanos, y destinadas a autorizarse e inscribirse en el orden universal teocrático y cultural del imperio.¹³⁷ La emergencia de una *conciencia criolla* puede ser

descrita por sus gestos, antes que por sus fines, como el paso del horror a la heterogeneidad a su apropiación simbólica y recodificación por *una parte* de la elite letrada.¹³⁸ Sin embargo, no ocurre un reconocimiento identitario en el *Otro*. Estas aproximaciones son simbólicas, retrospectivas y en extremo ambivalentes; siempre en el filo trémulo de la paranoia.

Mientras Sigüenza instalaba a Huitzilopochtli en la genealogía del poder del virreinato, algunos indios de carne y hueso de Nuevo México procedieron –por su parte– a darle una bienvenida muy distinta al virrey con una insurrección que duró durante todo su mandato.¹³⁹ Pero como sabemos –y Sigüenza mismo lo deja en claro– entre los indios alegóricos y los alzados en armas y listos a quemar su sagrada biblioteca,¹⁴⁰ hay mucho trecho. El letrado está en un «enclave asediado» que enfrenta a sus *Otros* (Moraña, 1998: 58). La «integración» del indio en el coro de la fiesta barroca, o en el monumento alegórico, es simbólicamente compensatoria de este asedio.¹⁴¹

Como lo expone Marie Cécile Bénassy-Berling, en Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) son abundantes las apropiaciones simbólicas –o mejor, las recodificaciones– de lo indígena. Una muestra notable son algunos de sus villancicos, en los que una virgen criolla es la líder de las voces disímiles de la Nueva España (negros e indios) en una especie de procesión poética de la integración.¹⁴² Ella es el punto de confluencia de la heterogeneidad. El letrado criollo construye su lugar orgánico como intérprete, traductor y sujeto epistemológicamente privilegiado que aglutina y aprehende la algarabía étnico-cultural y lingüística novohispana, y oficia la inteligibilidad de lo heterogéneo.

En un análisis ineludiblemente parcial,¹⁴³ me referiré a la intersección entre la traducción/construcción alegórica de la alteridad indígena y la manifestación de una *agencia criolla* en dos loas de Sor Juana que introducen y preceden los

autos *El cetro de José* y *El divino Narciso* publicadas en 1692 y 1690, respectivamente.¹⁴⁴ Ambas loas –«gemelas por su asunto y por su intención» (Paz, 1983: 457)– lidian con el «problema» de la similitud entre los ritos antropto-teofágicos mexicas y la eucaristía, plantean el reemplazo del sacrificio humano por la comunión católica, hacen lascasianamente un encomio de la catequesis pacífica, y exaltan el misterio de la transubstanciación.¹⁴⁵

Méndez Plancarte (LXXIII) afirma que Sor Juana se documentó en *Monarquía indiana* (1615) de fray Juan de Torquemada (1557-1664), obra que formó parte de la biblioteca del Siglo de Oro en España y América, que reprodujo la retórica de la «guerra contra el demonio» del siglo XVI, y por medio de la cual Sor Juana habría tenido acceso indirecto a Mendieta, Motolinía, y Durán (Glantz: 178).¹⁴⁶ Sor Juana era heredera de más de siglo y medio de retórica demonológica para la alteridad religiosa, pero también de una tradición contraria que en el siglo XVI había tenido su más resuelto defensor en Las Casas y que en el siglo XVII correspondía a la actitud evangélica e interpretativa de numerosos misioneros y educadores jesuitas frente a las religiones indígenas. No resulta una ardua labor hermenéutica ver que Sor Juana acoge la última tradición. Pero este humanismo sincretista no avala *per se* la tesis sobre el «mexicanismo» proto-nacional de la obra de la poeta sostenida desde los años cincuenta (Cué-Cánovas, 1951; López-Cámara, 1957). Las loas, aunque tratan temas americanos y expresan en diversos grados un incipiente «americanismo», no hacen «acto de fe americanista» ni manifiestan un «aspecto “nacionalista”» de ella, como ha sido alegado hiperbólicamente por Sabat de Rivers (1998: 269-271). Esta opinión lee el Barroco novohispano teleológicamente como un punto en el *iter* de lo nacional, y sobre todo, sobredimensiona la incorporación de la diferencia y de lo exótico a la que fue propenso el Barroco, confundiendo la *traducción*

de la diferencia con la celebración o reivindicación de la alteridad.

En la loa a *El Cetro de José* (1692) de Sor Juana, el problema de la «similitud» sacramental es debatido en un diálogo entre los personajes conceptuales Fe, Ley de gracia –la moral cristiana–, Ley natural, Naturaleza, e Idolatría. La loa, pese a lo dicho por la crítica, se permite pocas heterodoxias; hace una defensa de la integridad del dogma de la transubstanciación y favorece una crítica estereotípica del sacrificio mexicana, descrito por Fe así:

[...] ciega Idolatría:
 cuyas sacrílegas Aras,
 a pesar de tus preceptos [los de la Ley de gracia],
 manchadas de sangre humana,
 mostraban que son los hombres
 de más bárbaras entrañas
 que los brutos más crueles
 (pues entre éstos no se halla
 quien contra su especie propia
 vuelva las feroces garras [...]) (3: 186).

Aunque el personaje americano, la caníbal Idolatría, se declara «plenipotenciaria» o representante «de todos los indios» (193), existe para ser convertida al cristianismo.

Cuando Ley de gracia propone «quitar del Altar / las sacrílegas estatuas / de sus falsos Dioses» y colocar «la sacrosanta / *Imagen* de Cristo» (188), Fe, siguiendo el Concilio de Trento, responde categóricamente a los amigos de los símiles y las metáforas:

[...] más acertada
 acción tengo el colocar
 una Forma Consagrada,

que no es colocar la Imagen
 sino la propia Substancia (3: 189).

Imágenes no. En su lugar, la «Forma Consagrada», que es la «Substancia»; esto es, la carne. A la loa –en tanto obra contrarreformista– no le basta la revelación de la verdad. Como señala Maravall, refiriéndose a la cultura del Barroco en general, era necesario presentar dicha verdad performativamente «como acción» (1983: 153, 154). Veamos otro ejemplo del carácter contrarreformista de la loa; Idolatría propone cambiar de dios, pero continuar con los sacrificios humanos:

no contradice al precepto,
 que a esa misma Deidad [la cristiana] hagan
 los mejores Sacrificios,
 que son los de sangre humana (3: 193).

Idolatría –que parece ser una india formada en la escolástica y las lides jesuíticas de la argumentación lógica– añade que siendo la ofrenda humana tan alta, el yerro del culto antiguo «no en el Sacrificio estaba, / sino en el objeto, pues / se ofreció a Deidades falsas», y que ahora sólo «mudar el objeto basta» (3: 194). Naturaleza, secundada por la Ley natural responde que el problema no es sólo el objeto, sino que está en «la ofrenda inhumana» (194). Según Ley natural la vida es un derecho universal: «todos / son Hombres», incluso los de Tlaxcala (enemigos de los de Tenochtitlan), pues –agrega Naturaleza– «todos / salieron de mis entrañas» (195). Idolatría, sin embargo, insiste en el canibalismo mediante un alegato teológico que asimila éste a la eucaristía. La razones de su «tenacidad», explica, son que a dios se le debe la «víctima más noble» y que «en las viandas, / es el plato más sabroso¹⁴⁷ / la carne sacrificada» pues

sirve «para hacer la vida larga / de todos los que la comen» (196). Fe, entonces, le ofrece a Idolatría un sacrificio real, «en un grado / infinito», y más completo que cualquiera anterior:

*Pues yo pondré en las Aras
un Holocausto tan puro
una Víctima tan rara,
una Ofrenda tan suprema,
que no solamente Humana,
mas también Divina sea;
y no solamente valga
para aplacar la Deidad,
sino que La satisfaga
enteramente; y no sólo
delicias de un sabor traiga,
sino infinitas delicias;
y no solamente larga
vida dé, mas Vida Eterna.*

.....
*La Eucaristía Sagrada,
en que nos da el mismo Cristo
Su cuerpo, en que transubstancia
el Pan y el Vino (3: 197, 198).*

Idolatría duda, pero acepta la oferta: si la cosa es así, y si la cena es real y antropofágica, aceptará la eucaristía:

*¡Vamos, que como yo vea
que es una Víctima Humana;
que Dios se aplaca con Ella;
que La como, y que me causa
Vida Eterna (como dices),
la cuestión está acabada
y yo quedo satisfecho! (3: 199).*

Fe no tiene problemas en cumplir su promesa porque como sabemos, en la eucaristía «Cristo está presente» gracias al misterio de la transubstanciación¹⁴⁸ (Stearns: 151-152).

La obra no «se centra en la recuperación teológica de aspectos de la cultura indígena» como dice Carmela Zanelli (187), sino en el argumento de su sucesión en la comunión católica. No es la afirmación de la diferencia sino su apropiación simbólica, y una defensa más bien ortodoxa del dogma de la transubstanciación como, por cierto, corresponde al teatro eucarístico.¹⁴⁹ En la cultura del Barroco la presencia de la alteridad étnica o religiosa, como la de la monstruosidad y la transgresión, está vinculada a la incorporación absoluta de todos los particularismos y subversiones.

Debe anotarse, desde luego, que sor Juana expresa simpatía poética hacia el personaje Idolatría. Algunos han visto en ello una «crítica» a la Conquista:

*¡No, mientras viva mi rabia,
Fe, conseguirás tu intento,
que aunque (a pesar de mis ansias)
privándome la Corona,
que por edades tan largas
pacífica poseía,
introdujiste tirana
tu dominio en mis Imperios,
predicando la Cristiana
Ley, a cuyo fin te abrieron
violenta senda las armas (3: 192).*

Sor Juana observa que las armas abrieron la «senda» y prefiere una conquista pacífica: «no intentes con la violencia / inmutar la antigua usanza» (193). Pero ese matiz humanista no revela propiamente el «americanismo» de la loa. La evidente simpatía poética de sor Juana hacia la indocilidad de Idolatría y la crítica a los medios violentos de la Conquista

hacen parte de la tradición del humanismo cristiano. No es, en otras palabras, de un gesto de ruptura sino de continuidad con una tradición intelectual consciente de los problemas de legitimidad de la Conquista, en la que están, por ejemplo, Francisco Vitoria, Bartolomé de Carranza o Diego de Covarrubias, todos ideólogos de la «nueva» razón imperial.

El auto *El divino Narciso* (1690) –como indica Martínez-San Miguel– «explica la institución de la Eucaristía estableciendo un paralelo [...] entre Narciso y Cristo» (92). En la loa que lo introduce, Occidente pagano, «Indio galán, con corona», y América, «India bizarra: con mantas y cupiles» (3: 3), danzan y hacen sacrificios a sus dioses antes de ser conquistados por Religión y Celo. Occidente es, según Sabat de Rivers, «un rey mexicana» (1998: 187) y, en términos más generales, un personaje alegórico del Nuevo Mundo. Hay una simetría dramática entre la antigüedad grecolatina ganada por el cristianismo y la «antigüedad» mexicana conquistada por España.¹⁵⁰ El Imperio es representado en su dimensión militar por Celo y en el espiritual por Religión. Celo, «Capitán General», conquistador de «cristianas iras» y «blandida [...] cuchilla» (6) es la fuerza; Glantz anota que evoca a Hernán Cortés (180). Religión en cambio («de dama española»),¹⁵¹ es el *personaje conceptual* del proyecto evangelizador lascasiano que reclama su protagonismo frente a la conquista armada y que está inclinada a persuadir a los indios; a «convidarlos, –como dice– de paz, / a que mi culto reciban» (3: 6). Pero América se resiste a la conversión e invita a Occidente a ignorar a Religión: «Sin duda es loca; idejadla, / y nuestros cultos prosigan!» (8). Luego, increpa a Celo: «Bárbaro, loco, que ciego, / con razones no entendidas, / quieres turbar el sosiego / [...] que] gozamos» (9). Ante esta resistencia, Celo hace la guerra contra la pareja americana, y en un momento se dispone a eliminar a América. Entonces, Religión interviene y clama su protagonismo:

*¡Espera, no le des muerte,
que la necesito viva!
[...]
porque vencerla por fuerza
te tocó; mas el rendirla
con razón, me toca a mí,
con suavidad persuasiva* (3: 11).

Cuando la pareja pagana (Occidente y América) es vencida militarmente por Celo, ambos hacen lo que podríamos llamar una *objeción de conciencia*. América declara:

*[...] aunque lloro cautiva
mi libertad, imi albedrío
con libertad más crecida
adorará mis Deidades!* (3: 12).

Occidente se pronuncia de manera similar:

*Yo ya dije que me obligo
a rendirme a ti la fuerza;
.....
y así, aunque cautivo gima,
ino me podrás impedir
que acá, en mi corazón, diga
que venero al gran Dios de las Semillas!* (3: 12).

La proximidad con la tradición lascasiana es evidente: Religión es el «persuasivo» buen colonizador en contraste con Celo. Como se indicaba, de esta loa se ha dicho que «relativiza la legitimidad de la implementación conquistadora» mediante cierto cuestionamiento de la violencia de las campañas de conquista (Moraña, 1998: 212, 213). Glantz opina que la loa es un alegato a favor de la «conversión razonada», que «reprueba el uso de la fuerza hasta para la

catequización» y que es una «defensa universal del libre albedrío» (185, 186, 189). La defensa del libre albedrío en materia evangélica no es —claro— una tesis original de sor Juana; Las Casas abogó tempranamente por la suave conversión de la alteridad (en *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*), principio catecúmeno que en el siglo xvii sostenía un sector importante de la compañía de Jesús. Además, la crítica lascasiana a los conquistadores (por su codicia o crueldad) es un tópico común de la literatura del Barroco peninsular.

Y aunque la loa propone la idea de un relevo del canibalismo a la eucaristía —correspondiente a una concepción de la alteridad religiosa en *relación de continuidad*—, de cierta manera recoge también la tradición del *Simia Dei*. Cuando el indio *Occidente* explica la naturaleza antropto-teofágica del sacrificio, Religión manifiesta frente a los ritos de América la tesis del *plagio diabólico* heredada del archivo del siglo xvi: «dejad el culto profano / a que el Demonio os incita» (7); y más adelante:

*¡Válgame Dios! ¿Qué dibujos,
qué remedos o qué cifras
de muestras sacras Verdades
quieren ser estas mentiras?*

.....
*¿Hasta dónde tu malicia
quiere remedar de Dios
las sagradas Maravillas?* (3: 13).

Sabat de Rivers supone que en ambas loas sor Juana hace una «apología del mundo precortesiano» (1998: 265, 282) y Zanelli agrega que en la loa a *El divino Narciso* Sor Juana hace la «recuperación tanto de una dimensión estrictamente teológica como la recuperación de una dimensión histórica de las culturas indígenas» y —añade en una nota— que se trata

de una «reivindicación» de esta cultura (183). Susana Hernández Araico ve en ambas loas la «des/re/construcción» del código festivo europeo de la representación alegórica de América (1994: 79), una conciencia crítica de la conquista española y un intento de darle especificidad histórica y cultural a la representación americana (1996: 288, 294, 295). Martínez-San Miguel insinúa, por momentos, que pudiera ser una «dramatización del proceso de Conquista desde la perspectiva del indio colonizado» (88).¹⁵² Creo que la loa no ofrece apoyo textual para una Sor Juana indigenista, latinoamericanista y antecesora de Martí, ni mucho menos historiadora de la *tradición de los oprimidos*, para usar la expresión de Walter Benjamin (1988: 257). Como en el caso de los juristas teólogos del siglo xvi, el discurso de los *derechos del Otro* no es una rueda suelta del colonialismo sino uno de sus más aceitados engranajes. La distribución dramática entre Religión y Cielo corresponde la vieja *división del trabajo imperial*. Lo que se ha visto como una heterodoxia política y religiosa es una cita del humanismo cristiano español del siglo xvi que propone una nueva razón imperial en los términos aproximados del diseño lascasiano. No debemos olvidar que al final de la loa, América es convertida y canta y baila con Occidente y Cielo, celebrando la integración de la diferencia:

(Cantan la América, y el Occidente y el Cielo:)
*[...] ya
conocen las Indias
al que es Verdadero
Dios de las Semillas!* (3: 21).

Si la loa al auto *El divino Narciso* muestra un americanismo o indicio de la «emergencia de una conciencia criolla» no es porque «recupere» o «reivindique» ningún aspecto de la cultura indígena, sino porque traduce la alteridad americana

(el canibalismo) en el universalismo católico imperial. Puede sí señalarse que el carácter contrarreformista de la loa aparece adelgazado mediante algunos juegos conceptistas, paralelismos barrocos y apropiaciones simbólicas de lo precortesiano, y que produce, por momentos, cierta laxitud de la ortodoxia al expresar la similitud antropofagia/eucaristía.¹⁵³ En la loa a *El divino Narciso* se repite a intervalos un canto e invitación a celebrar a ese «gran Dios de las Semillas» cuyo nombre sor Juana no dice, y que pudiera ser Huitzilopochtli, cuya efigie hecha de semillas se comía en el *Teoqualo*, Tláloc (la deidad del agua), Quetzalcóatl, el buen dios que trajo la agricultura,¹⁵⁴ Saturno, «Dios de las semillas» de la antigüedad europea, o Cristo, el «sembrador», que entrega su cuerpo a los hombres en el pan eucarístico. Sólo las marcas del parlamento (que indican quién habla) diferencian entre cristianismo, paganismo europeo y religión mexica. Lo que se dice de un dios no se diferencia de lo que se dice del otro. Religión ve en esto, como Durán o Acosta, un remedo demoníaco de los ritos católicos pero usa los mismos símbolos y materiales que América y Occidente (pan, sangre, semilla, redención) (16). Es más, el Dios cristiano es descrito por Religión como deidad agraria

*si los campos se fecundan,
si el fruto se multiplica,
si las sementeras crecen,
si las lluvias destilan,
todo es obra de Su diestra* (3: 14).

En este razonar barroco e intrincado pero acaso gracias a ello, con posibilidades de transgresión, hay un cuarto de espejos textual donde danzan el canibalismo y la comunión. Sor Juana aproxima la eucaristía a la antropofagia. No es la primera que expresa esa afinidad, como cree Bénassy (317), pues Las Casas, Acosta o Léry, entre otros, ya lo habían

hecho; pero es acaso la primera que lo hace desde la *tempranía* de una emergente *agencia criolla*. Ahora bien, la ciudad letrada americana produce un principio de diferencia apelando a un privilegio epistemológico (la apropiación/traducción del caníbal). Pero no lo hace para separarse sino para *participar* en la comunidad cultural letrada imperial, para —como ha apuntado Martínez-San Miguel— «negociar con las autoridades metropolitanas una forma de coordinar los intereses imperiales con los intereses locales (98). El intelectual periférico, como indica Beverley (1997), usa los códigos estéticos metropolitanos para participar en una comunidad lingüística (la cultura letrada imperial). El auto *El divino Narciso* compuesto por Sor Juana para ser representado en la Corte en España —con pródigas citas de *Eco* y *Narciso* de Calderón—¹⁵⁵ es un buen ejemplo de esta práctica *diferencial* y a la vez *participativa* de la elite letrada colonial. La loa del auto puede ser descrita como una *misiva cultural* con la que el remitente periférico se inscribe en su metrópoli mediante la correspondencia o participación cultural en un género conservador (teatro eucarístico), al tiempo que se autoriza produciendo la recodificación/construcción simbólica de «lo indígena». El remitente (periferia) establece escriturariamente una relación participante con su destinatario (centro).¹⁵⁶ El texto hace explícita esta contradicción: en un momento, el personaje Celo cuestiona a Religión: «¿Pues no ves la impropiedad / de que en Méjico se escriba / y en Madrid se represente?» Religión con un tono de inocencia *sorjuanescos* responde con otra pregunta: «¿Pues es cosa nunca vista / que se haga una cosa en una / parte, porque en otra sirva?» (3: 19). La respuesta insinuada apunta a que así como la fe cristiana tiene uso y lugar en América, lo hecho en América puede servir en Europa. Celo replica de nuevo: «¿cómo salvas la objeción / de que introduces las Indias, / y a Madrid quieres llevarlas?» (19, 20). Aquí se alude a la condición del letrado periférico como traductor de una

diferencia cultural, religiosa, étnica y lingüística que —empe— es parte del Imperio.¹⁵⁷ La publicación de la loa a *El Cetro* y reedición de la loa a *El divino Narciso* en 1692 —según Hernández Araico, hecha para el segundo «centenario de la navegación de Colón al Nuevo Mundo» (1996: 290, 294)— señala su carácter celebratorio o, al menos, conmemorativo de la pertenencia de América al Imperio. La cuestión en juego es la autoridad intelectual del letrado criollo: Religión escuda la osadía india: «que a especies intelectivas / ni habrá distancias que estorben / ni mares que les impidan» (20). Sor Juana reclama su competencia epistemológica frente a los «Ingenios» peninsulares a los que América —con falsa modestia— suplica perdón por «querer con toscas líneas / describir tanto Misterio» (21). En la ilustración que sigue a la portada de *Fama y obras póstumas* (1700) —publicada después de la muerte de Sor Juana— aparece ella en el gesto de la escritura (con una pluma y un pliego en sus manos), debajo de un arco imperial cuyos pilares están adornados con un conquistador a su derecha (bajo el lema «Europa») y un indígena a su izquierda (bajo la leyenda «América») [il. 23]. El lugar identitario del intelectual criollo (una construcción imaginaria, como el arco) aparece localizado en un espacio escriturario entre la conmemoración de la Conquista y el legado de «lo indígena» (subordinado al Imperio).

El *parto de la osadía* en las loas —para usar la expresión de sor Juana—¹⁵⁸ consiste en escribir desde el margen al *personaje conceptual América*, femenina, india, e idólatra (lo particular americano), en traducirla de caníbal a cristiana, y en ponerla simbólicamente en la continuidad de lo universal (el cristianismo, el Imperio). En otras palabras, la anomalía americana es conjurada como alegoría (y como simulacro de otredad) bajo el arco imperial. El tropo cultural del canibalismo del discurso criollo de Sor Juana se emplaza en un *entre-lugar* que se refiere a América pero que se representa en España, que participa en lo metropolitano pero desde la periferia y, en fin,



23. Ilustración que sigue a la portada de *Fama y obras póstumas del fénix de México* (1700).

que reclama un lugar en la mismidad del imperio desde la afirmación de una diferencia abstracta, en una suerte de *occidentalismo excéntrico*. El caníbal de sor Juana y los indios de sus loas son, por supuesto, *personajes conceptuales*, tan abstractos

como la dramatización misma: «idea / metafórica vestida / de retóricos colores» (17). La empatía es retrospectiva y simbólica, y lo indígena un *constructo*:

y a estas introducidas
 personas no son más que
 unos abstractos, *que pintan*
lo que se intenta decir (3: 20).

El Barroco construye su inconsciente político mediante una serie continua de exclusiones, una de las cuales es la de las condiciones materiales que lo hacen posible. Es «a esa enajenación —expresada precisamente en su “artificio”— que el arte barroco debe su existencia como cultura» (Beverley, 1997: 24). Los indios históricos no se ofrecen graciosamente como el resto de la cornucopia del Barroco; no pueden entrar en *lo sublime* de la alegoría. Los indios *no alegóricos* son la fuerza de trabajo que hace posible la ciudad letrada, sus arcos triunfales, juegos poéticos, y alegorías; son el principio económico de la cultura. El indio *Otro* está en el campo del horror y la abyección; es irrepresentable, como no sea en las pesadillas de la ciudad letrada. Para la muestra están los indios insurrectos de Sigüenza y Góngora, que le quitan al sabio el interés por lo autóctono.

La emergencia de la conciencia criolla puede aquí ser definida, entonces, como el exorcismo del horror al *Otro*, mediante la apropiación compensatoria de un constructo de su alteridad y la recodificación de tropos coloniales. Sor Juana —anticipando una de las *prácticas discursivas* más empleadas por el nacionalismo— coloca entre el álbum familiar lejanos y retocados retratos de antepasados extraños; construye un indio vestido de «retóricos colores», un fetiche cultural sobre el cual se desplazará —más tarde— el *oscuro objeto del deseo* de lo nacional.

Notas

- ¹ Staden cita el desafío del cautivo así: «[C]uando esté muerto, aún tengo muchos amigos que me han de vengar» (216). Según Thevet, a su pregunta, algunos prisioneros «respondieron [...] entre risas y mofas, que sus amigos los vengarían (esos e otros semejantes discursos son dichos en un tono arrogante y lleno de seguridad)» (1944: 240). Magalhães Gândavo explica: «se o padecente he homem animoso, [...] responde-lhe com muita soberba e ousadia que o mate muito embora, porque o mesmo tem elle feito a muitos seus parentes e amigos, porem que lhe lembre que assi como tomam de suas mortes vingança nelle, que assi também os seus o hão de vingar como valentes homens e haverem-se ainda com elle e com todo a sua geraçam daquela mesma maneira» (1964: 63, 64). Según Léry el «prisionero, más albanero que nunca, responde en su lengua [...]: “*Pa che tan tan aiouca atoupave*”; esto es: “Sí, soy muy valiente, y la verdad maté y comí a muchos” [...]. Y estas y otras cosas semejantes [...]. “Y por esta razón” dice el que enfrente está listo para sacrificarlo “ahora que estás en nuestro poder, serás muerto por mí, después asado y comido por todos nosotros.” Y tan resuelto a morir por su nación [...] la víctima responde: “Muy bien. Mis parientes me vengarán”» (123, 125).
- ² Véase por ejemplo, *Un rico canibal* de Jean Mood (1975), o *Darkness of El Dorado* de Patrick Tierney (2000).
- ³ *Viaje al Río de la Plata* de Ulrico Schmidel, tuvo una segunda y más conocida edición ilustrada por Teodoro de Bry en 1597. En las páginas 248 a la 253 de *América de Bry*, pueden verse esas ilustraciones.
- ⁴ Véase al respecto los trabajos de Enrique Pupo-Walker de los años 1987, 1989, 1990, 1992.
- ⁵ El canibalismo es para Esquivel el camino del no retorno, como bien lo interpreta la escena de su confesión en la película *Cabeza de Vaca* (1991) de Nicolás Echevarría y Guillermo Sheridan.
- ⁶ En la novela *El largo atardecer del caminante* de Aníbal Ponce, ese regreso no es completo; tuvo mujer y familia; dice que no participó en el canibalismo pero, como quienes participan no recuerdan, queda la duda (1992).
- ⁷ La política de Cabeza de Vaca respecto de los indios parece haber sido la de la atracción y no la de la guerra.
- ⁸ «Gente de quien la nuestra se servía / [...] / Amigos por la mucha cercanía, / Mas en voluntad falsos protervos: / Los cuales a la carne que yacía / Acudieron como voraces cuervos» (Juan de Castellanos: 481).

⁹ Corrijo la palabra *renchar* que aparece en el texto de Oviedo. Corominas explica en su *Diccionario crítico etimológico de la lengua* castellana el uso eufemístico de *renchar* (en lugar de *robar*) entre la soldadesca del los siglos XVI y XVII.

¹⁰ Casos como el del asesino en serie Jeffrey Dahmer (que no aparece en la *Encyclopædia*) son explicados como anomalías (posiciones demoníacas, locura, criminalidad).

¹¹ La centralidad, importancia y ocurrencia de los sacrificios humanos y el consumo ritual de carne humana en la cultura mexicana están corroboradas por un enorme cúmulo de evidencia documental y arqueológica (Christian Duverger, 1983; Yoiotl González-Torres, 1985). William Arens, sin embargo, sostiene que, aunque hubo sacrificios, el canibalismo era mayormente simbólico y sublimado en ofrendas sustitutivas, que las historias de canibalismo recogidas por los frailes fueron referidas por informantes que no habían sido testigos ni participantes en dichos banquetes y que, probablemente, expresaban tensiones entre las clases bajas oprimidas y las élites políticas y militares opresoras «aztecas» (1979: 67-69). Como se dijo antes, en la intrusión, nos interesa más el cuestionamiento disciplinario de Arens sobre la función del canibalismo en los discursos coloniales (y antropológicos) que la eventual cuestión de la verdad histórica.

¹² «[H]ay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan, así de mantenimientos como de vitualias, joyas de oro y plata, de plomo, de latón, de cobre, de estaño, de piedras, de huesos, de conchas, de caracoles y de plumas. Véndese cal, piedra labrada y por labrar, adobes, ladrillos, madera labrada y por labrar de diversas maneras. Hay calle de caza donde venden todos los linajes de aves que hay en la tierra, así como gallinas, perdices, codornices, lavancos, doraes, zarcetas, tórtolas, palomas, pajaritos en cañuela, papagayos, búharos, águilas, halcones, gavilanes y cernícalos; y de algunas de estas aves de rapiña, venden los cueros con su pluma y cabezas y pico y uñas»... y un largo etcétera (63).

¹³ Beatriz Pastor estudia el alegato providencialista de las cartas de Cortés (144). Ver también capítulo 3 de *Cruzados, mártires y beatos: emplazamientos del cuerpo colonial* de Mario Cesario.

¹⁴ Si bien el canibalismo mexicano fue ritual, existen reportes de otras formas de antropofagia. En ocasiones Bernal Díaz, por ejemplo, se refiere a la práctica de canibalismo alimenticio: «y cada día [en Cingapacinga] sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios, y los corazones ofrecían a sus ídolos, y cortábanles las piernas y los brazos y muslos, y lo comían como vaca que se traen de las carnicerías en nuestra tierra, y aun tengo creído que lo vendían por menudo en los tianguex, que son mercados» (87). Cortés también menciona festines de este tipo entre los tlaxcaltecas aliados (154). En otra célebre ocasión, el sacrificio de soldados españoles parece estar vinculado a la venganza guerrera; durante el asedio y asalto final a Tenochtitlán, varios soldados son capturados y, según nos cuenta Bernal,

sacrificados (él supone que luego fueron comidos): «vimos que llevaban por la fuerza gradas arriba a nuestros compañeros que habían tomado en la derrota que dieron a Cortés, que los llevaban a sacrificar [...]; les ponían de espaldas encima de unas piedras, algo delgadas, que tenían para sacrificar, y con unos navajones de pedernal les aserraban por los pechos y les sacaban los corazones bullendo y se los ofrecían a los ídolos que allí presentes tenían, y los cuerpos dábanles con los pies por las gradas abajo; y estaban aguardando abajo otros indios carniceros, que les cortaban brazos y pies, y las caras desollaban, y las adobaron después como cuero de guantes, y con sus barbas las guardaban para hacer fiestas con ellas cuando hacían borracheras, y se comían las carnes con chilmolc, y de esta manera sacrificaron a todos los demás. [...] Tengan atención que no estábamos lejos de ellos y no les podíamos remediar» (352, 353).

¹⁵ Recordemos que, en contraste, las etnografías de los jesuitas en el Brasil no reconocieron dimensiones religiosas a la antropofagia, la cual situaron en el orden disciplinario catecúmeno, junto con la poligamia y el nomadismo.

¹⁶ El cambio de la tradición medieval de los siete pecados capitales a la concepción del pecado de los diez mandamientos, estableció la idolatría como el primero de los pecados contra Dios, y facilitó su identificación con el diabolismo, al pensarse que el demonio era la entidad contraria a Dios y que las prácticas idólatras eran anástrofes o inversiones de los ritos cristianos. Véase sobre el particular el trabajo de Fernando Cervantes (13-19).

¹⁷ La visión demonológica de la alteridad religiosa se encuentra en las crónicas de la Conquista, así como en la historiografía temprana. Francisco López de Gómara (1552), por ejemplo, sostiene en *Historia de la conquista de México* que «Aparecía y hablaba el diablo a estos indios muchas veces [...]. Ellos engañados con las dulces palabras o con las sabrosas comidas de carne humana [...] deseaban complacerle» (328). Varios tratados religiosos acogen también la tesis demonológica; así, por ejemplo, el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1535) de fray Andrés de Olmos (1491-1570).

¹⁸ La *mimica* como la concibe Homi Bhabha—en el contexto de la colonización británica de la India— resulta amenazadora del poder colonial y de sus discursos, pues en ella se da la paradoja lacaniana de la producción de rastros de la mismidad en la otredad, una suplementariedad diferencial (el otro es «almost the same, but not quite»), y un remedo descentrador del poder colonial (1994: 86).

¹⁹ En el mismo sentido que una de las acepciones de *mimetizar* es *disimular* y se entiende *mimético* como encubierto. El catolicismo sería una fachada detrás de la cual se escondería la alteridad religiosa. La conversión deviene así enmascaramiento e imitación pífida con el objeto de mantener la diferencia; esto es, resistir. Durante los siglos XVI y XVII se publicaron numerosos textos sobre la impureza de las conversiones. Dicha impureza es motivo de una ansiedad colonial relacionada con el supuesto ocultamiento mimético

de los ritos de las religiones americanas –identificadas con el demonio– bajo diversas formas de devoción cristiana.

- ²⁰ Véase a este respecto la hipótesis de las *profecías a posteriori* en *The Conquest of America* de Todorov.
- ²¹ La historia de la eucaristía en la Iglesia católica y las protestantes ha sido tratada prolíficamente por historiadores y teólogos. Para una visión comprensiva del rito de la misa y sus orígenes puede consultarse el trabajo clásico de Josef Andreas Jungmann (*The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, 1986). Varios diccionarios especializados son particularmente útiles en la presentación de este asunto: *The Catholic Encyclopedia, A Concise Dictionary of Theology* de O'Collins, *A Catholic Dictionary (The Catholic Encyclopaedic Dictionary)* de Gerald Donald Attwater (ed.) y el *Historical Dictionary of Catholicism* de William J. Collinge. El estudio de Gary Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period...*, presenta la literatura escolástica temprana sobre el sacramento, y Miri Rubin abunda sobre los aspectos teológicos e históricos de la comunión durante la Edad Media tardía en *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Cultural*. Para una exposición de las teorías de Calvino sobre el tema, véase *John Calvin, the Church, and the Eucharist* (1967) de Kilian McDonnell.
- ²² El «cuerpo y sangre [de Jesucristo] se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies del pan y el vino después de transustanciados por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre». (IV Concilio de Letrán, 1215, XII *ecuménico, contra los albigenses...* etc. Cap. I: «De la Trinidad, los sacramentos, la misión canónica, etcétera».)
- ²³ «Y estando ellos comiendo, tomó Jesús pan, y bendiciendo, partió y les dio, y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo [...] esto es mi sangre» (*Marcos 14:22*). Ver también *Mateo 26: 26-28*. Según el evangelio de Lucas (22: 17-20), Cristo habría además añadido: «haced esto en memoria de mí», lo que le da la base bíblica a la misa. «Si no comiereis la carne del Hijo del hombre, y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna: y yo le resucitaré en el día postrero. Porque mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él» (*Juan 6: 53-56*).
- ²⁴ El libro que Christoph Rasperger escribió sobre docientas interpretaciones diferentes del pasaje bíblico de la Última Cena, titulado *Ducentae paucorum istorum et quidem clarissimorum Christi verborum: «Hoc est Corpus deum» interpretationes* (Ingolstadt, 1577), da una idea de la magnitud de la controversia en el siglo xvi (J. Pohle: «The Real Presence of Christ in the Eucharist», en *The Catholic Encyclopedia*, vol. V).
- ²⁵ El reformador protestante suizo Huldrych Zwinglio (1484-1531) concibió la tesis de una *cena conmemorativa*, y propuso que el pan y el vino *significaban* –y no *eran*– el cuerpo y la sangre (*est = significat*), en lo que secundaba a John Oecolampadius (1482-1531), quien elaboró la teoría de la presencia

espiritual y no física de Cristo («De genuina verborum domini expositione», 1526). Lutero era el único entre los reformadores que mantenía la doctrina de la *presencia real* de Cristo en la eucaristía (1527), sólo que bajo la teoría heterodoxa de que el cuerpo y la sangre de Cristo eran ofrecidos al comulgante *coexistiendo en, con y bajo* las formas del pan y el vino, lo que se conoce como *consustanciación*. Entretanto, en Génova Calvino buscaba un punto de encuentro entre la interpretación literal de la presencia substancial y la figurativa o meramente simbólica, proponiendo que la eucaristía debía celebrarse como misterio en el que Cristo está presente verdaderamente *en espíritu*; la comunión es una cena real y espiritual (pero no física) de Cristo (*Christianae religionis institutio* 1536-1559, Libro IV, capítulos 17 y 18; ver también McDonnell).

- ²⁶ Aunque San Agustín jamás menciona el término *transustanciación* (una voz del siglo xi) y muchos alegan que favoreció interpretaciones simbolistas (lo que lo haría una suerte de «precursor» de la Reforma), parece acoger la idea de la conversión sustancial de las formas eucarísticas: «El pan que se ve en el altar, habiendo sido consagrado por la palabra de Dios, es el Cuerpo de Cristo. Ese cálix, o mejor, lo que contiene ese cálix, habiendo sido consagrado por Dios, es la Sangre de Cristo» (*Sermons* 227). Véase también *Sermons* 234: 2, 272, y *La ciudad de Dios* (10: 20).
- ²⁷ Me refiero al fallido *affaire* colonial de la *France antarctique* que da lugar a varias etnografías sobre el canibalismo tupinambá (*i.e. La cosmographie universelle...* 1557, de André Thevet, y *History of a Voyage...* 1578, de Jean de Léry), a un debate religioso y político entre protestantes y católicos, y sirve, además, como motivo para diversas críticas a las guerras religiosas en Europa y a las empresas imperiales europeas en América (Léry, 1578; y *Essais*, 1580, de Montaigne). Ver en I §5 y 6, y el §4 de este capítulo.
- ²⁸ Pese a la credulidad ingenua de Sanday, que asume acríticamente información severamente cuestionada sobre prácticas caníbales, su hipótesis general no es descabellada, en el sentido que sugiere que el acto de *comer* (yo diría, las transacciones digestivas) forma parte del archivo metafórico de la formación social identitaria.
- ²⁹ Diversos estudios antropológicos señalan que el «sacrificio humano y el canibalismo asociado eran los medios por los que los «aztecas» lograban acceso a las fuerzas que movían el universo» (Sanday: 7; y Wheatley en Sanday: 174). Los sacrificios mexicas –ligados a la caza, la guerra y a los ciclos de la agricultura– dramatizaban los flujos del cosmos en cuanto movimiento continuo en el que se consume y se es consumido; un movimiento que se puede entender como el incesante *fluir* o *continuum* de la existencia en la discontinuidad de sus formas. Las comidas y sacrificios rituales y el periódico correr de la sangre equivalían al movimiento del cosmos y prevenían el *tlahitlacolli*, o desorden del universo mexica-tenochca (Sagan: 109; Sahllins: 1978; González-Torres: 304; Sanday: 47,48; K. A. Read: 124, 127-136, 144). Los

sacrificios humanos a Huitzilopochtli, por ejemplo, tenían que ver con el mito del *Quinto Sol* y la amenaza de un futuro cataclismo. Para evitar la hecatombe apocalíptica y para que los hombres no perecieran, el Sol debía ser sostenido con el continuo flujo de sangre humana. Allende su narrativa religiosa, el sacrificio—y quizá el canibalismo también—eran metáforas primordiales que simbolizaban la sumisión y el dominio, y que facilitaban el flujo regenerativo del poder y la regulación social de la conducta como ha sugerido Sahllins.

- ³⁰ Durán asocia varias escenas de canibalismo a la religión mexica: los prisioneros son «comida sabrosa y caliente de los dioses cuya carne les era dulcísima y delicada»; éstos eran sacrificados y ofrecidos «de comer al ydolo y a aquellos malditos carnívoros hambrientos por comer carne humana» (94). Motolinía añade que los corazones de los sacrificados a veces «los comían los ministros viejos; otras los enterraban» y que los cuerpos eran echados a rodar escalinatas abajo, donde los recogían y, si la víctima había sido prisionero de guerra «llévabanlo y aparejaban aquella carne con otras comidas, y [...] le comían» (82).
- ³¹ Durante el segundo mes (*Tlacaxipehualistli*) «se mataban y desollaban muchos esclavos y captivos» que se le ofrecían a Xipe Tótec, dios de la fertilidad, y a Huitzilopochtli, dios solar de la guerra. La gente principal comía su carne, y se vestía «los pellejos de los desollados» (Sahagún: 82, 107-111). Igualmente, en honor de la diosa Toci, madre de los dioses, se desollaba a una mujer (91, 147-152). En esos sacrificios rituales con desollamiento de la figura humana que encarna la deidad ocurrían dos tipos de comunión (unión) con lo divino: al vestir la piel del dios sacrificado y en la comida ritual de la ofrenda.
- ³² De acuerdo con los informantes de Sahagún, el ofrecimiento de víctimas humanas se hacía en varios meses; por ejemplo, en honor a Tláloc, el primer mes (*Atlcahualo*) mataban niños y «después de muertos, los cocían y comían» (81, 104-107), y en el decimotercer mes (*tepeilhuitl*) las mujeres y hombres sacrificados—a los que se les daba los nombres de las deidades de los montes—eran llevados a los barrios en donde se los destazaba y comía (155, 157).
- ³³ Llamaban a esos hongos «*Teumacatlith* que quiere decir *carne de dios*, o del demonio que ellos adoraban [...] con aquel amargo manjar su dios los comulgaba» (Motolinía: 64).
- ³⁴ Cortés es el primero que se refiere a este tipo de sacrificios de una efigie hecha de masa de semillas amasadas «con sangre de corazones y de cuerpos humanos» (65).
- ³⁵ Sahagún refiere que en honor de Huitzilopochtli se comulgaba dichos panes (*txoalli*) (118).
- ³⁶ Ver la descripción de dicha ceremonia también en *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* de Diego Durán (117) e *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (378-383). La máscara y el disfraz contenían el poder y la identidad de lo (re)presentado. (Re)vestirse de esa máscara o apariencia significaba encarnar esa fuerza (*ixtli*), convertirse en ella (K. A. Read: 147).

- ³⁷ Tesis presente en los escritos de José de Acosta, Carlos de Sigüenza y Góngora, y fray Servando Teresa de Mier.
- ³⁸ «[P]or traslación llamamos simia al que remeda a otro y quiere imitarle» («Simia» en Sebastián de Covarrubias: 939).
- ³⁹ «¡Cómo caíste del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana! [...] Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo, en lo alto junto a las estrellas de Dios ensalzaré mi solio [...]; Sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo» (*Isaías* 14: 12-14).
- ⁴⁰ Como señalan varios historiadores, el diabolismo no tuvo su época durante la Edad Media, como se piensa a menudo, sino desde el siglo xiv hasta finales del xvii, lo que coincide con la Conquista y colonización de América. Véase *Historia de los infiernos* de Georges Minois (1994) y el trabajo de Fernando Cervantes sobre la relación entre la idea del diablo y lo indígena en el México del siglo xvi.
- ⁴¹ En 1571 Acosta fue enviado por pedido suyo a las misiones del Perú, a donde llega a ser provincial de la Compañía y donde tiene una experiencia evangelizadora. Debido a algunos conflictos con el virrey, regresa a España vía el virreinato de la «Nueva España» en donde está desde principios de junio de 1586 hasta mediados de marzo de 1587. En México se documentó sobre la religión mexica usando fuentes como los trabajos del jesuita Juan de Tovar y de Alonso Sánchez. Es dudable también la influencia y a veces la paráfrasis de Diego Durán.
- ⁴² Puede destacarse su certera intuición respecto de asuntos como el origen asiático de los aborígenes americanos y su teoría proto-evolucionista de las especies animales. Sin duda, en el pensamiento de la Ilustración influyeron los conceptos clasificatorios y universalistas de salvajismo, barbarie y civilización, desarrollados por Acosta sobre las diferencias de las sociedades en relación con su «evolución cultural», esa especie de clasificación temporal del presente que es base del eurocentrismo y de la etnografía.
- ⁴³ En el Perú, se hacían «unos pequeños bollos de harina de maíz teñida y amasada con sangre [...] de carneros [...] y daban a cada uno un bocado de aquellos bollos, diciéndoles que aquellos bocados les daban para que estuviesen confederados y unidos con el Inga» (360). Acosta sospecha que ésta y otras ceremonias parecidas—que no usan sangre humana—están estructuradas bajo el principio de la transubstanciación.
- ⁴⁴ Sobre la coincidencia etimológica, ver Kilgour (1990: 16) y Lestringant (63).
- ⁴⁵ *Confesionario breve en lengua Mexicana y Castellana* (México, 1565), el primero de estos manuales que se publica en el Nuevo Mundo, instruíra indagar al respecto: «¿Comiste alguna vez carne humana, o el mayz que se cozio con ella? porque esto es muy grande y espantoso pecado» (Palencia-Roth, 1996).
- ⁴⁶ Esta referencia a relaciones de *continuidad* y *contigüidad* es sólo descriptiva y general, y en ningún caso, una taxonomía de modelos de concepción de la alteridad.

- ⁴⁷ Escrita entre 1555-1559, fue publicada en 1909 (O'Gorman, 1967).
- ⁴⁸ Recuerda, por ejemplo, a las divinidades guerreras, de la muerte, la fertilidad y la fiesta, y a dioses «infames e ignominiosos» como Baco, dados «a todos los vicios nefandos» y alentadores de la orgía (Las Casas, 1967 [1]: 394-408), mientras que por otro lado resalta la honestidad de las fiestas religiosas de la Nueva España (2: 290-293).
- ⁴⁹ Se refiere al capítulo XC y al canibalismo en el Viejo Mundo de la antigüedad clásica a la brujería medieval (Las Casas, 1967 [2]: 466-471).
- ⁵⁰ Esta reflexión es hecha de manera breve, y como un paréntesis a la descripción de las costumbres de los habitantes de las islas de los lucayos (San Juan, Jamaica y Cuba) y de la de Guadalupe, que no son caribes.
- ⁵¹ Las Casas se permite respecto al último, algunos de talles que recaban en el carácter culinario del canibalismo escocés: «añade Sant Hierónimo más: que las nalgas de los pastores, y los pezones y las tetas de las mujeres, tenían por más sabrosos y estimaban por sus deleites» (2: 354).
- ⁵² Cieza, por ejemplo, afirma que por los «pecados [...] que estos indios cometen ha permitido la divina Providencia» que sean derrotados «por querer Dios castigarlos por nuestra mano» (126).
- ⁵³ Lo que no obvia, según Las Casas, que el demonio se aproveche de esta *idolatría natural* (1967 [1]: 384-387).
- ⁵⁴ Marie-Cécile Bénassy-Berling se equivoca al respecto, cuando exagera la timidez del fraile quien, según ella, se cuida de «no aludir al sacrificio de Abraham» (316), lo cual, en verdad, éste hace explícitamente: «para tentar Dios a Abraham de la fe y amor que tenía, le mandó que le sacrificase el hijo que tanto amaba» (1985: 193).
- ⁵⁵ Asimismo, se refiere a las penitencias, confesiones, abluciones y ritos religiosos indígenas como *prefiguraciones*.
- ⁵⁶ «Este era su ordinario culto y religión, con muchas otras ceremonias que se pueden ver y colegir [...]. *Ítem*, la comunión o superstición que recibían [...]. Otras muchas ceremonias señaladas en los sacrificios, y después dellos, allí ejercitaban, que daban testimonio del grande y nobilísimo concepto y estimación que del sol [...] y de los otros sus dioses, tenían concebido» (1967 [2]: 280, 281).
- ⁵⁷ Como vimos, en 1511 fray Antonio Montesinos había preguntado a los conquistadores y encomenderos: «¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?» (Las Casas, 1986 [3]: 13, 14).
- ⁵⁸ Los prisioneros según Colón «son cultivados [...] después castrados para que engorden, lo mismo que nosotros acostumbramos a engordar los capones, para que sean más gustosos al paladar» (Hernando Colón: 169). En «Mundus novus» los cuerpos de los cautivos en acción militar son dispuestos en carnicerías en las que el Vespucio apócrifo dice haber visto «carne humana

- salada y colgada de las vigas» que servía de «alimento común» (48). Véase la ilustración de una de estas carnicerías en la «Lettera di Amerigo Vespucci delle Isole Nuovamente Trovare» (Carta de Vespucio a Soderini) (Honour: 10). En estos relatos, así como en las ilustraciones de canibales «tipo europeo», la idea del canibalismo como práctica económica relacionada con la atención del mercado de comida, la idea de una carnicería, la cría de ganado humano, la descripción de su «venta» comercial, los instrumentos de corte o el sistema mecánico giratorio del asado, son extravagancias del *yo* en la representación del *Otro*.
- ⁵⁹ Cieza afirmaba que los indios hacían «longanizas» de carne humana y «grandes carnicerías de otros hombres sólo para comer» (147), y relataba que en sus guerras las mujeres prisioneras eran preñadas y sus hijos criados «hasta que habían doce o trece años, y desta edad, estando bien gordos, los comían con gran sabor, sin mirar que era su sustancia y carne propia» (105). Fray Pedro de Aguado aseguraba que había visto otro tanto entre los pijaos: «carnicerías públicas de carne humana donde matan y venden por piezas y postas la carne de los indios e indias que prenden e cautivan» (Bolaños, 1994: 89).
- ⁶⁰ Son conocidas las imágenes góticas del capitalismo que acuñara Marx, entre las que se cuentan la idea del capitalismo canibal, consumidor de los cuerpos en la producción, la figura vampírica del capital, y las mercancías empapadas en sangre (1976: 342, 353, 367, 925, 926). Dichas imágenes y tropos gótico-marxistas tienen una larga genealogía *heterotrópica* en la cual podemos contar las denuncias de los dominicos contra los modos violentos de la conquista de América, las críticas humanistas de la usura (Léry, Shakespeare), el pensamiento utópico de un sector de la Ilustración (Rousseau, Raynal), el discurso de la emancipación de la Revolución haitiana (Dessalines) o el abolicionismo inglés (Coleridge), por mencionar sólo algunas instancias de una tradición que luego tendría resonancias en el pensamiento contracolonial (C.R.L. James, Césaire, Fanon) y en los sermones letrados frente a la lógica voraz del mercado capitalista y la globalización en América Latina (Rivera, Asturias, Cortázar, Galeano, etcétera).
- ⁶¹ Los ejemplos de este uso del verbo *consumir* son abundantes en la *Brevísima relación*: «sucedieron otros tiranos matadores y robadores, que fueron a *consumir* las gentes (90); «los acaban e *consumen* en breves días [...] acabaron de *consumir* a todos los indios lucayos que había en estas islas cuando cayeron los españoles en esta granjería» (104).
- ⁶² Para Las Casas, como para los jesuitas que intentarían las refundaciones del paraíso en América, «*inocente*» (del latín *innocens*, *-tis*, opuesto a *nocens*) es el que no ha sido contaminado, no ha perdido la inocencia y por lo tanto, no tiene culpa. Esta noción será consustancial a la idea del «*buen salvaje*» del humanismo universalista cristiano del Renacimiento, así como a sus versiones posteriores, pues antes que *bondad* o *nobleza* (equivoco al que induce el

- término), lo que éste presupone es la condición previa al Estado, la propiedad, la civilización, la moral y el orden social.
- ⁶³ Los españoles, dice Las Casas, organizan *carnicerías* públicas de carne humana para alimentar a los perros como si se tratara de carne de «puerco o de carnero» (1992: 143), e inclusive propician el canibalismo de los indígenas aliados contra los enemigos. Pedro de Alvarado, «cuando iba a hacer la guerra a algunos pueblos y provincias, llevaba de los ya sojuzgados indios cuantos podía que hiciesen la guerra a los otros; e como no les daba de comer y a veinte mil hombres que llevaba, consentiales que comiesen a los indios que tomaban» (70).
- ⁶⁴ «En el Sacrosanto Sacrificio de la missa el tomar el sacerdote el cuerpo de Christo nuestro Señor, debaxo de las especies del pan y el vino» («Consumir» en Sebastián de Covarrubias: 351). Debo esta referencia a Luis Fernando Restrepo.
- ⁶⁵ «He aquí, yo os envió como á ovejas en medio de lobos» (*Mateo* 10: 16). También: «Y guardaos de los falsos profetas, que vienen á vosotros con vestidos de ovejas, mas de dentro son lobos rapaces» (*Mateo* 7: 15). Las Casas cita este argumento en *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (190-195).
- ⁶⁶ Hablando de la conquista de Venezuela dice: «Entraron [...] más irracional e furiosamente que crudelísimos tigres y que rabiosos lobos y leones» (1992: 106). «Dan los tigres y leones en las ovejas mansas» (138).
- ⁶⁷ Puede consultarse la información biográfica disponible sobre Carvajal y Hurtado de Toledo, así como sobre la publicación, autoría, composición y noticias de representación de las *Cortes* en *Querrela de los indios en las Cortes de la Muerte (1557) de Michael de Carvajal*, volumen que ofrece asimismo, una edición anotada de la escena XIX.
- ⁶⁸ «y pues él [Dios] os libró ya / de otros demonios mayores / que os quieren tragar allá [...]» (versos 336-339). La descripción de los dioses mexicas —especialmente Huitzilopochtli— como demonios devoradores, es convencional. Francisco López de Gómara, por ejemplo, concluye la descripción de los ritos mexicanos con un panegírico a la labor civilizadora (evangélica) de los conquistadores que librarón a los mexicas de dioses devoradores de hombres.
- ⁶⁹ La composición de las *Cortes* es seguramente posterior a la derogación de la ley 30 de las Leyes nuevas de 1542, que excluían las encomiendas de la masa patrimonial de las sucesiones hereditarias. En el retablo, Santo Domingo, hace explícita referencia al inicuo triunfo de la causa de los herederos y propone que ello les costaría el alma: «¡Dolor de los herederos / que en él han de suceder, / y de sus negros dineros, / que sus pompas y mineros / tan caras les han de ser!» (versos 386-390). El personaje *Santo Domingo* favorece—como Las Casas— las fallidas disposiciones sucesorias. El tenor del texto y su sistema de tropos y argumentos parecen indicar que Carvajal conoció el debate de los dominicos contra los encomenderos y que el retablo fue una obra en diálogo con el pensamiento de Las Casas.

- ⁷⁰ En este sentido el «salvaje» del auto puede ser un subrogado del moro o del judío converso.
- ⁷¹ «Y arrebatan las mujeres ajenas para adúlterar» (1975: 371).
- ⁷² Las Casas acusa varios otros casos como el de Pedro de Alvarado—sin llamarlo por su nombre—, quien en la Nueva España «robaba [a] los casados tomándoles las mujeres y las hijas, y dábales a los marineros y soldados por renellos contentos para llevarlos en sus armadas» (1992: 70, 71). También refiere el caso de Nuño de Guzmán, «un mal cristiano» que trata de violar una doncella, le corta una mano a la madre de ésta, que trata de defenderla, y, finalmente, la mata «porque no quiso consentir» (75).
- ⁷³ Las Casas cita a fray Marcos de Niza: «Yo afirmo que yo mesmo vi ante mis ojos a los españoles cortar manos, narices, orejas a indios y a indias» (1992: 129).
- ⁷⁴ «[L]iaban todo el cuerpo de paja seca, pegándoles fuego así los quemaban. [...] Hacían unas parrillas de varas sobre horquetas y atábanlos en ellas y poníanles por debajo fuego manso para que, poco a poco, dando alaridos en aquellos tormentos desesperados, se les salían las ánimas» (1992: 23).
- ⁷⁵ Las Casas relata que los conquistadores «hacían apuestas sobre quién, de una cuchillada, abría el hombre por medio o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas» (1992: 22).
- ⁷⁶ «[L]a guerra trae consigo estos males: el estrépito de las armas; las acometidas e invasiones repentinas, impetuosas y furiosas; las violencias y las graves perturbaciones; los escándalos, las muertes y las *carnicerías*; los estragos, las rapiñas, los despojos; el privar a los padres de sus hijos, y a los hijos de sus padres» (1975: 343).
- ⁷⁷ Dice por ejemplo Las Casas: «Comenzó este tirano [...] Francisco de Montejo] a hacer crueles guerras a aquellas gentes buenas, inocentes, que estaban en sus casas sin ofender a nadie» (1992: 78).
- ⁷⁸ «Los indios recibieronlos como si fueran sus entrañas e sus hijos [...], porque ésta es común condición e liberalidad de todos los indios de aquel Nuevo Mundo: dar excesivamente lo que han menester los españoles e cuanto tienen» (1992: 95). Cuando «un capitán» (Alvarado) pide oro a los indios, estos «responden que les place darles todo el oro que tienen» (69).
- ⁷⁹ Recuérdese que conforme con la caracterización de la *Brevísima relación*, los indios no aprecian la riqueza: «Son también gentes paupérrimas y que menos poseen *ni quieren poseer* de bienes temporales; e por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas [...]. Su comida es tal que las de los sanctos padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre» (15). Dice Las Casas: «Todas estas universas e infinitas gentes *a toto genere* crió Dios las mas *simples*, sin maldades ni dobleces, obediéntísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes más pacíficas y quietas, sin rencillas, ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo» (1992: 14).

- ⁸⁰ Nótese la inversión del estereotipo de los canibales con cabeza de perro (cinocéfalos) de los bestiarios y la teratología clásica y medieval a los que alude Colón.
- ⁸¹ El tropo del español voraz y hambriento de sangre y oro calará incluso en el poeta americano Pedro de Oña (1570-1643), quien sin especial simpatía por los indios escribió en el *Arauco domado* (1596): «¡Oh, siempre viva hambre del dinero, / disimulada muerte de mortales, / polilla de almas gastadora / hinchada sanguijuela chupadora!» (Cometta-Manzoni: 100).
- ⁸² David Gitlitz señala que el «vino sacramental de la misa ofrecido por los misioneros como la clave de la salvación para las almas paganas» es «transubstanciado no en la sangre de Cristo, sino en vinagre» (120).
- ⁸³ «Andá, que sois malos; no puedo más; márame aquí, que aquí quiero quedar muerto.» Y esto dicenlo con grandes sospiros y apretamiento del pecho» (1992: 93).
- ⁸⁴ La escena expresa un desencanto, sorprendentemente temprano, frente al «Descubrimiento» y la Conquista, y anticipa una crítica al ansia por «los metales homicidas», como los llamara Luis de Góngora (1979: 94).
- ⁸⁵ En Nicaragua: «Aquellos son los caminos por donde íbamos a servir a los cristianos, y aunque trabajábamos mucho, en fin volvíamos a cabo de algún tiempo a nuestras casas e a nuestras mujeres y hijos; pero agora vamos sin esperanza de nunca jamás volver ni verlos ni de tener más vida» (1992: 47); en Cholula: «Oh malos hombres! ¿Qué os hemos hecho? ¿Porqué nos matáis?» (55); en Santa Marta: «Anda que sois malos; no puedo más; márame aquí que aquí quiero quedar muerto» (93); en el Río de la Plata: «nuestra sangre quede por estas paredes en testimonio de nuestra muerte y vuestra crueldad» (120, 121), etcétera.
- ⁸⁶ Cesareo usa la expresión «cuerpo protésico» (106) para ilustrar la función de lengua y voz que se autoasignaron algunos frailes ante la *minoría de edad* y la *minusvalía* impuesta a los indígenas.
- ⁸⁷ «Desde el primer momento surgen conflictos parcialmente motivados por la actitud autoritaria de Villegagnon. Fanático, defensor de una moral ortodoxa, condena todo tipo de lujuria, obligando a los colonos a que obedezcan ciertas reglas establecidas por él, como la prohibición absoluta de fornicación con mujeres indias», lo que provoca una revuelta que Villegagnon sofoca (Ziebell: 179-182).
- ⁸⁸ Villegagnon había sido compañero de Calvino en la Universidad de París y obtuvo la comisión de la colonia gracias al almirante Gaspard de Coligny (1519-1572), simpatizante y luego líder de la facción hugonote.
- ⁸⁹ Los católicos hicieron lo mismo, llamando a los calvinistas canibales y acusándolos de haber profanado supuestamente y cocinado las reliquias de Saint Fulcran, o de haber masacrado y devorado víctimas católicas en Niza en 1556. Sin embargo, el tropo canibal de la «propaganda anti-protestante parece articulado de manera incompleta [...] si se lo compara con las estrategias discursivas de la Reforma» (Nocentelli-Truet: 104, 105).

- ⁹⁰ Con la definición anti-protestante de Thevet en *La cosmographie*, y la respuesta de Léry, la controversia anterior sobre la *France antarctique* (entre Villegagnon y Richer) continúa con otros interlocutores (Ziebell: 211).
- ⁹¹ Léry mismo, como recalca Ziebell, recoge información de Thevet «llegando a reproducir pasajes enteros casi *ipsis verbis*» (196). «Léry plagia partes enteras de las descripciones, sobre todo en relación con la historia natural, del libro de Thevet» (218), y varias de sus ilustraciones son una reconstrucción de las de Thevet (219).
- ⁹² Para la traducción al inglés del capítulo correspondiente, véase Tom Conley (772-781).
- ⁹³ Ziebell ha sugerido, por el contrario, que la representación de los tupinambá según Léry, a diferencia de la de Thevet, tiene un marcado pesimismo, como resultado de la creencia de que los indios habrían desconocido una revelación divina y sostenido su error (196).
- ⁹⁴ La traducción de las citas corresponde a la edición de los *Ensayos* de Constantino Román y Salamero (1948).
- ⁹⁵ La autoridad del *ver, estar y no ser* de la matriz etnográfica moderna se opone al *oir-decir* en el cual falta el dispositivo presencial.
- ⁹⁶ A quienes criticó acremente en el ensayo «De los coches» (1588) (2: 405-428).
- ⁹⁷ Ciertamente en sus críticas a las guerras religiosas en Europa, Montaigne se acerca a Léry. Con todo, en lo que toca a su visión del indio, es forzoso reconocer que está más cercano a Thevet que a Léry, quien a veces representa al salvaje «apenas un poco mejor que al mal católico» (Ziebell: 213).
- ⁹⁸ Norris Johnson resume esta apropiación: «Margaret Hodgen indica que Montaigne es importante antropológicamente porque «se esforzó poderosamente por entender la condición de lo salvaje como fuera ésta encontrada entonces en el Nuevo Mundo» [...] John J. Honigmann define explícitamente «De los canibales» como relativismo cultural. Anner Marie de Waal Malefijt arguye que Montaigne es significativo para la historia de la antropología porque la preocupación de «De los canibales» es «el estudio de las culturas en sus propios términos»» (1993: 154, 155).
- ⁹⁹ La comparación de las sociedades indígenas con las de la antigüedad europea (para luego derivar una consecuencia en la crítica del presente) es un procedimiento común en Las Casas (i.e.: *Apologética historia sumaria*). Paradójicamente también la exposición etnográfica del «detestado» Thevet usa este método comparativo-retrospectivo en su etnografía. De hecho, es el fraile católico y no Léry quien insiste en los paralelos grecolatinos y se siente constantemente —como Montaigne en su ensayo— frente a troyanos en vez de tupinambá.
- ¹⁰⁰ «[E]stos músculos, estas carnes y estas venas son los vuestros [...]; no reconocéis que la sustancia de los miembros de vuestros antepasados reside todavía en mi cuerpo; saboreadlos bien, y encontraréis el gusto de vuestra propia carne» (1: 257, 258).

- ¹⁰¹ La responsabilidad de su ruina es colectiva, pues el Nuevo Mundo fue destruido, no por una nación, sino por el comercio y el tráfico: «¿Quién vio nunca tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de pueblos pasados a cuchillo, y a la más rica y hermosa parte del universo derrumbada con el simple fin de negociar las perlas y las especias?» (2: 422). Montaigne agrega más adelante: «testigos son mis caníbales» (2: 423).
- ¹⁰² Paradójicamente, estos textos del XVI fueron tan abundantes como escasa su fortuna en la imprenta española del siglo XVI y XVII; y prácticamente dejaron de editarse en el XVII (Cobos: 28). Esto, claro, no quiere decir que fueran totalmente desconocidos, o que los manuscritos no fueran leídos, sólo que su acceso era muy limitado en el ya estrecho círculo de la *ciudad letrada* barroca.
- ¹⁰³ El comentario de Ruiz Ramón tiene que ser tomado con beneficio de inventario pues comporta el presupuesto claramente eurocéntrico y erróneo de que el teatro hispanoamericano del siglo XVII no es «de envergadura».
- ¹⁰⁴ Como *Arauco domado* (1596) de Pedro de Oña, *El Purén indómito* (fines del XVI) de Hernando Álvarez de Toledo, *Elegías de varones ilustres de Indias* (1589-1601) de Juan de Castellanos, y *Cortés valeroso y Mexicana* (1588, 1594) de Gabriel Lobo Lasso de Vega. Ver «La épica hispanoamericana colonial» de Pedro Piñero.
- ¹⁰⁵ Puede consultarse *América en el teatro clásico español: estudio y textos* (1993) de Ruiz Ramón y *Presencia de América en la obra de Tirso de Molina* (1968) de Ángela B. Dellepiane.
- ¹⁰⁶ Véase *El indio en la poesía de América española* (1939) de Aída Cometta-Manzoni y *Las Indias Occidentales en la poesía sevillana del Siglo de Oro* (1997) de Mercedes Cobos.
- ¹⁰⁷ Los «bienes materiales que ofrece “la primavera mexicana” a los colonizadores son “regalos” [...] y por lo tanto la figura del “feo indio” –fuente real de esa riqueza– queda ausente» (Beverley, 1997: 90).
- ¹⁰⁸ Este motivo es recurrente en el poema: Valdivia se descuida «embebido» por «el metal goloso» (173) y por la codicia «sedienta bestia, hidrópica, hinchada, / principio y fin de todos nuestros males!» (174).
- ¹⁰⁹ Jaime Concha nota cierto lascasianismo en algunas críticas a los españoles en el poema (1964: 61). Considero que se trata apenas de una aproximación momentánea y no una posición consistente.
- ¹¹⁰ Recuérdese a Eponamón, el «demonio» araucano.
- ¹¹¹ Galvarino, el personaje, hace la misma amenaza aún después que le cortan ambas manos: «Segad esa garganta/ siempre sedienta de la sangre vuestra» (2: 133).
- ¹¹² Al respecto de esta guerra y del canibalismo imputado a los pijaos, véase el estudio de Álvaro Félix Bolaños (1994).

- ¹¹³ Sigo aquí el excelente análisis de Luis Fernando Restrepo en «Somatografía épica colonial...».
- ¹¹⁴ Pueden mencionarse entre otras obras del siglo XVII, *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (1614), *La belligera española* (1616) de Ricardo de Turia, *El Brasil restituído* (representado en 1625) y *Arauco domado* (1625) de Lope de Vega, *Todo es dar en una sola cosa, Amazonas en las Indias y La lealtad contra la envidia* («Trilogía sobre los Pizarro» escrita entre 1626 y 1632) de Tirso de Molina, *La aurora de Copacabana* (1688) de Calderón de la Barca, *El Gobernador prudente* (1663) de Gaspar de Ávila, y *La conquista de México* (1668) de Fernando de Zárata.
- ¹¹⁵ Lope contribuye a la imagen mítica de un Colón iluminado, enterado—como no lo fue históricamente—de su «descubrimiento», y preocupado exclusivamente por la expansión de la Fe.
- ¹¹⁶ Tacuana pide a Terrazas, a cambio de oro, «Que me libréis del tirano / cacique, bárbaro y torpe / que aquí me tiene cautiva / entre sus brazos disformes». Terrazas, magnánimo, responde que la regresará a su marido librándola de Dulcán «sin que los míos sobornes» (314, 315).
- ¹¹⁷ No en vano la primera percepción que de las naves tiene el cacique (oyendo los gritos de los hombres a bordo) es que se trata de peces voraces que han tragado a unos hombres: «Peces son, peces que braman, / que andando por estas islas / a hartarse de carne humana, / se han comido aquestos hombres / que a voces sus dioses llaman» (298).
- ¹¹⁸ Los conquistadores, ricos en oro que no pueden gastar, se dan cuenta que «como las arcas del Cid» el valor del oro depende de la fe en el mismo, y de un mercado que funciona en Sevilla pero no en el Nuevo Mundo (312).
- ¹¹⁹ Recuérdese que *satisfacer al público* es la norma de oro del teatro expuesta en *El arte nuevo de hacer comedias en este tiempo* (1609) del propio Lope de Vega: «[...] escribo por el arte que inventaron / los que el vulgar aplauso pretendieron / porque como las paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto» (versos 45-48).
- ¹²⁰ Menciono sólo dos ejemplos: 1) La primera parte de las *Soledades* de Góngora en la que el descubrimiento y la conquista del imperio ultramarino son presentados como desgracias, actos de vanidad trágica y 2) *La lealtad contra la envidia* de Tirso de Molina, obra en la que se recrimina constantemente la codicia del conquistador.
- ¹²¹ «El mito del desinterés económico de la nobleza española en el siglo XVII es pura fábula». La nobleza especula contra propiedades de gente arruinada, acapara, manipula precios y causa la ruina de los pequeños propietarios, el abandono de los campos y la continua entrada en la ciudad de una masa de menesterosos (Maravall, 1983: 82, 83).
- ¹²² Los versos 366 al 502 constituyen una «Épica trágica en miniatura de la Conquista» (Nota de Beverley a esos versos, en Góngora, 1979: 91).

- ¹²³ Pastores gigantes y antropófagos que cazan con arpones a los hombres de Ulises (Homero:144-146).
- ¹²⁴ «Entre los despojos con los que vinieron del pueblo (y fueron cuanto por sus mujeres y bastimentos les habían dado) estaba un brazo humano de los que perecieron en el incendio. De éste corto cada uno una pequeña presa y, alabando el gusto de tan linda carne en tan repetidas salvas, le dieron fin. Miraba yo con escándalo y congoja de tan bestial acción y, llegándome a mí uno con un pedazo, me instó con importunaciones molestas a que lo comiese. A la debida repulsa que yo le hice, me dijo que siendo español, y por el consiguiente cobarde, bien podía, para igualarnos a ellos en el valor, no ser melindroso» (Sigüenza y Góngora, 1988: 91).
- ¹²⁵ Casi simultáneamente a la acusación de Sigüenza, Defoe sitúa la isla a la que llega y que luego coloniza el protagonista de *Robinson Crusoe* entre el Caribe y Brasil: «más arriba del Amazonas», en frente de la desembocadura del río Orinoco.
- ¹²⁶ Ninguno de los tres móviles de la Conquista de Cortés tiene relación alguna con la codicia: un soldado afirma del capitán: «No pretende Cortés esta ganancia, / sino ensalzar la fe»; y luego dice Tapia: «Pretende con sus hechos gloriosos / que a España envidien Alemania y Francia, / dándoles el imperio de otro mundo». Alvarado, el mal conquistador, replica: «Pues yo en el oro la conquista fundo» (Zárate, 1993: 220). Todavía en *Hernán Cortés en Cholula* (1782) de Fermín del Rey, el fin de la conquista es una gesta evangélica desinteresada: «Si el principal motivo de esta guerra / fuera la sed de oro, o los anhelos / de triunfar con la espada, ¿dónde habría / opuesto bastante al valor nuestro? / Mas no amigos [...] / [...] Nuestros fines / de hacer brillar la luz del Evangelio / en aquestos incógnitos parajes / exigen más templados suaves medios» (81).
- ¹²⁷ Sobre los mismos hechos escribe Gómara: «A Valdivia y otros cuatro los sacrificó a sus ídolos un malvado cacique, en cuyo poder caímos, y después se los comió haciendo fiesta y plato de ellos a otros indios. Yo y otros seis quedamos [...] a engordar para otro banquete y ofrenda; y por huir de tan abominable muerte, rompimos la prisión y huimos» (1997: 24).
- ¹²⁸ Los dioses mexicanos secundan al ángel de las tinieblas: en el poema religioso *La Christiada* (1611) de Diego de Hojeda, Luzbel convoca a los «dioses en México temidos / [...] de humana sangre bárbara teñidos, / en que siempre sedientos se empaparon» (Cobos: 82).
- ¹²⁹ La de la *transubstanciación*, se entiende.
- ¹³⁰ Esto es, la Biblia. Se refiere al pasaje bíblico que reza: «muchos de sus discípulos oyéndolo, dijeron: Dura es esta palabra: ¿quién la puede oír?» (*Juan* 6: 60).
- ¹³¹ Las últimas décadas del siglo XVII corresponden a un período de aceleración de la decadencia de la España imperial (Davies, Céspedes y Lynch: 1992) que se proyecta, aunque con retraso, en la organización política del Nuevo

- Mundo. La autoridad virreinal en la Nueva España sigue la suerte del declive político español y enfrenta problemas internos como «insurrecciones populares, conflictos religiosos, pleitos por jurisdicciones entre la Iglesia y el poder civil, ataques de piratas y corsarios», alzamientos indígenas y crisis económicas (Cué-Cánovas: 3, 6).
- ¹³² Su título era más largo y descriptivo: *Teatro de virtudes políticas, que constituyen á un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano imperio, con cuyas efigies se hermoseó el arco triunfal, que la muy noble imperial ciudad de México erigió para el digno recibimiento en ella, del Excelentísimo Señor Virrey conde de Paredes, marqués de la Loguna*. Sigüenza y Góngora recibió al parecer ayuda de Sor Juana Inés de la Cruz para la composición de este arco (Leonard, 1984: 66).
- ¹³³ El arco triunfal—monumento efímero y grandilocuente del relevo del poder en el virreinato— estaba destinado a desaparecer. Para memoria de su construcción y para explicar sus imágenes y alegorías, se escribía un texto accesorio.
- ¹³⁴ Bernal Díaz del Castillo lo llama «Huichilobos» y describe el cuadro abyecto de su culto (174-178).
- ¹³⁵ Las «elites de México habían adquirido para mediados del siglo XVII un claro sentimiento de pertenencia a una cultura que en muchos aspectos, si bien no en todos, era independiente de su «madre patria»» (Pagden, 1987: 51). Sobre la emergencia histórica del «criollismo» y los conflictos de intereses entre los españoles americanos y los peninsulares, puede consultarse el capítulo «El criollismo» de Guillermo Céspedes (283-309); véase también «Colonial Identity in the Atlantic World» (1987: 9-13) de John Elliott. Sobre la formación de esta «conciencia criolla» en la *ciudad letrada* americana, puede mencionarse *Relecturas del Barroco de Indias* (1994) y *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco* (1998), los dos de Mabel Moraña, y *Agencias criollas: la ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas* (2000) de José Antonio Mazzotti, especialmente su introducción.
- ¹³⁶ La expresión «agencia criolla» ha sido recientemente propuesta por José Antonio Mazzotti como una alternativa conceptual más flexible que las de «sujeto» y «conciencia».
- ¹³⁷ Por ello no hablamos de conciencia proto-nacional hispanoamericana, la cual está más vinculada a un cambio de paradigma (de una modernidad no capitalista a una capitalista), a un segundo ensanchamiento de los circuitos comerciales del capitalismo en los siglos XVIII y XIX, y a la consecuente modificación del horizonte cultural allende lo hispánico.
- ¹³⁸ Aunque el concepto de *ciudad letrada* desarrollado por Ángel Rama es en extremo útil, debe señalarse que ésta no corresponde a un sector monolítico y homogéneo y que, como indica Rolena Adorno, «el concepto de la *ciudad letrada* se refiere a un conjunto de prácticas y de mentalidades que no formaban un solo discurso ideológico, sino que eran polivocales» (1987: 4). Empero, aunque la *ciudad letrada* «era un laberinto de rivalidades ideológicas

[...] frente a otros grupos [...] actuaba como si tuviera un solo programa de acción» (1987: 4, 5).

¹³⁹ Las presiones religiosas de una evangelización intolerante y violenta, y las altas cargas tributarias impuestas sobre los indios pueblo, dieron lugar a un proceso insurreccional indígena que, entre 1680 y 1692, desafió exitosamente el control español de Nuevo México. El 10 de agosto de 1680 se inició una revuelta general de los pueblo y los apache encabezada por un indígena de San Juan llamado Pope; varias iglesias fueron arrasadas, cuatrocientos españoles masacrados, y los demás expulsados de la zona. Por doce años el virreinato fue incapaz de controlar la insurrección y someter a los pueblo. Finalmente, en 1692, durante la administración del Conde de Galve, y gracias a las negociaciones de don Diego de Vargas Zapata Luján Ponce de León—quien había sido nombrado gobernador de Nuevo México (1690)—la reconquista fue posible y la mayoría de los rebeldes pueblo capitularon.

¹⁴⁰ Me refiero al tumulto y hechos que relata Sigüenza y Góngora en *Alboroto y motín de los indios de México* (1692) y a la quema y destrucción de papeles y documentos del palacio virreinal, algunos de los cuales salvó el propio autor quemándose los dedos.

¹⁴¹ El *estado de asedio* describe una condición general de la ciudad letrada hispánica frente a heterogeneidades insurgentes. Sin embargo, el motín y la insurrección son irrupciones de violencia dentro de procesos de negociación y resistencia muy dinámicos y complejos.

¹⁴² En todo caso, recuérdese que—como arguye Sabat de Rivers— en estos villancicos hay aspectos carnavalescos y transgresores (1992a: 193-198). Lo que se enfatiza aquí, es que esa *transgresión* está articulada funcionalmente en la *cultura del Barroco*.

¹⁴³ Otros casos relevantes en un estudio comprensivo de las percepciones de la alteridad religiosa serían los textos de los evangelizadores de las misiones mexicanas en el siglo xvii, o los de intelectuales como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650), quien—con una pertenencia tensa y problemática a la élite novohispana— representa una *agencia criolla* que negocia y traduce imaginarios alternativos y una memoria histórica heterogénea en la Nueva España.

¹⁴⁴ El auto *El divino Narciso* fue publicado en una edición suelta en 1690 (Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón); *El cetro de José* en 1692 en el segundo volumen de las obras de Sor Juana Inés de la Cruz (Sevilla, López de Haro). Alfonso Méndez Plancarte estima que *El divino Narciso* fue compuesto «en 1688, si no antes» y anota que de *El cetro de José* «no hay dato alguno cronológico ni local» (LXXI). Sabat de Rivers afirma que los autos y sus loas fueron escritos entre 1680 y 1691, y supone que *El cetro* es posterior a *El divino Narciso* (1998: 265). Hay algunos indicios textuales que permitirían repensar esta cronología. En la loa a *El divino Narciso*, Celso se dirige al personaje América llamándola Idolatría («¿Cómo, bárbaro Occidente; /

cómo, ciega Idolatría, / a la Religión desprecias [...] ?», loa a *El divino Narciso*, 3: 8). Algo similar sucede con Religión que dice: «¡Occidente, escucha; / oye, ciega Idolatría [...] !» (loa a *El divino Narciso*, 3: 14). En ambos casos, parece que tanto Celso como Religión se dirigen a este inexistente personaje (Idolatría) en una suerte de interferencia de la loa a *El Cetro*, obra—aparentemente previa— en la que el personaje americano, en efecto, se llama *Idolatría*. A falta de información, este punto debe dejarse abierto a discusión y futuras investigaciones.

¹⁴⁵ «La Loa era una pequeña pieza escénica que ora se representaba aislada [...] ora—con más frecuencia— precedía a cada Auto o Comedia, y aún aludía en su texto mismo, a ese su carácter de preludio o introducción. Las había Sacras (las de los Autos), o bien *profanas* (como la de las Comedias)» (Méndez Plancarte: 503). Téngase en cuenta que las loas guardan una relación estructural y temática con los autos sacramentales que introducen, como lo ha señalado Yolanda Martínez-San Miguel en el caso de la loa al auto *El divino Narciso*.

¹⁴⁶ También debemos considerar las fuentes de Sigüenza (ciertamente Torquemada, pero también Acosta y Bernal), pues no es descabellado suponer que Sor Juana compartiera algunas de ellas. Véase al respecto lo anotado por Sabat de Rivers (1998: 289, 290). No resulta imposible tampoco que Sor Juana hubiera conocido algunos textos de los cronistas del siglo xvi prohibidos por Felipe II en 1577; la aparición de algunos de éstos en forma de manuscritos, copias y fragmentos en los siglos xviii y xix indica que había anaqueles disimulados en las bibliotecas de la *ciudad letrada* mexicana. Además, no puede desestimarse que muchos conocimientos eran patrimonio común entre gente culta y amigos de la poeta y, por último, que en la tradición oral quedaban vestigios de las historias de México «antiguo», entre las que los sacrificios humanos no eran propiamente un secreto. Unos versos de la loa a *El Cetro de José*, permiten aventurar como hipótesis, que acaso conociera otras fuentes y manuscritos: «A nadie novedad haga, / pues así las tradiciones / de los indios lo relatan» (loa a *El Cetro de José*, 3: 196).

¹⁴⁷ Octavio Paz entra en una innecesaria observación sobre la falta de fuentes de sor Juana para hablar de la sabrosura de un plato que como la carne humana lo «comían sin sal» (1983: 459). El verso se refiere a una dimensión teológica—no culinaria— de la comunión pagana que se asimila a la eucaristía católica en cuanto ambas claman que no hay comida que pueda compararse con la carne del dios.

¹⁴⁸ En el soneto «A San Juan de Sahagún en consumir la Hostia Consagrada, por aparecérselo en ella Cristo visiblemente», Sor Juana decía: «¡Oh, Juan! Come, y no mires, que a un sentido / le das celos con otro; y ¿quién pensara, / que al Fruto de la Vida le quitara / lo hermoso la razón de apetecido? / Manjar de niños es el sacramento; / y Dios, a ojos cerrados nos provoca / a merecer, comiendo su alimento» (164).

- ¹⁴⁹ Sin embargo, ambas loas no caben holgadamente dentro del teatro eucarístico novohispano generalmente al servicio de las celebraciones religiosas y la catequesis. El público para el que fueron escritas fue, al parecer, la Corte madrileña en el caso del auto *El divino Narciso*, y la ciudad letrada criolla y la Corte virreinal en el de *El Cetro de José*.
- ¹⁵⁰ La ecuación dramática de la loa propone una equivalencia entre la antigüedad mexicana y la clásica: «también había / entre otros *Gentiles*, señas / de tan alta Maravilla» (19). Esta simetría se reproduce de la loa al auto: Narciso prefigura a Cristo como América caníbal a la eucaristía.
- ¹⁵¹ Nótese la representación positiva de Religión como personaje femenino y pacífico, frente a la subjetividad masculina militar de Celso (ver Martínez-San Miguel: 91).
- ¹⁵² Martínez-San Miguel reconoce, sin embargo, que en la loa el «indio americano» es una «categoría abstracta» (90).
- ¹⁵³ Estas ambigüedades respecto de la eucaristía fueron reconocidas tácitamente en la edición del auto *El divino Narciso* hecha para el *Congreso eucarístico nacional* de 1924 (México), que se publicó suprimiendo la loa introductoria.
- ¹⁵⁴ Quetzalcoatl, como Saturno, es el dios civilizador y sembrador.
- ¹⁵⁵ Sobre las fuentes calderonianas de los autos de Sor Juana así como las diferencias respecto de la representación de América, puede consultarse a Méndez Plancarte (LXXIV), A. A. Parker y Hernández Araico (1994, 1996, 1998).
- ¹⁵⁶ La *agencia criolla* funciona como una suerte de negociación de los criollos «con el poder ultramarino, tratando de acomodarse dentro del sistema burocrático y organización eclesiástica» (Mazzoti, 2000: 11); en este caso, a través de la traducción simbólica de la diferencia americana. Muchas de las llamadas reivindicaciones criollas son *participantes*, esto es, buscan (re)posicionarse e integrarse en el sistema, antes que apartarse de él.
- ¹⁵⁷ Octavio Paz señala tempranamente que «Sería un error de perspectiva histórica confundir la estética barroca—que abría las puertas al exotismo del Nuevo Mundo—con una preocupación nacionalista [...]. Más bien se puede decir lo contrario. Pero si [Sor Juana] no tiene conciencia de la nacionalidad, sí la tiene, y muy viva, de la universalidad del Imperio. Indios, criollos, mestizos, blancos y mulatos forman un todo. Su preocupación por las religiones precortesianas—visible en la loa que precede a *El divino Narciso*—posee el mismo sentido. La función de la Iglesia no es diversa a la del imperio: conciliar los antagonismos, abrazar las diferencias en una verdad superior» (1951: 29, 40).
- ¹⁵⁸ Sor Juana asegura en la loa a *El divino Narciso* que lo suyo no es «parto de la osadía» sino de la «debida obediencia», pues cumple con una orden de la Condesa de Paredes (19). Como se sabe, una *treta del débil*, común en Sor Juana, es el alegato de la obediencia debida al orden que transgrede (ver Josefina Ludmer).

CAPÍTULO III

Guardarropía histórica y simulacros de alteridad: salvajes y caníbales de los relatos nacionales

EL SALVAJE EN SUS MÚLTIPLES manifestaciones y cargas semánticas—del *buen salvaje* al *caníbal*—ocupa un lugar privilegiado en el imaginario latinoamericano del siglo XIX. En la historiografía ilustrada, los discursos de la emancipación y las literaturas nacionales, el salvaje funciona como un artefacto de enunciación retórico-cultural, ya para establecer las continuidades simbólicas de la nación con el pasado indígena, ya para marcar metafóricamente las alteridades étnicas y políticas respecto a las cuales se definieron hegemonícamente las identidades nacionales. Así, el salvaje fue el cuerpo simbólico que la Ilustración criolla le disputó a la europea y también el signo ambivalente de la asincronía americana frente a la Modernidad occidental; fue el tropo para señalar la represión española durante la independencia, y al *Otro* indócil de los relatos nacionales (el indio bravo reencontrado en los procesos de expansión territorial de los Estados nacionales o el negro insurrecto de las plantaciones). El salvaje fue la *extrañeza familiar o amena* y el *locus* del terror; el espejo de idílicas citas arqueológicas y el reflejo turbio de la mala conciencia de la colonialidad. Pero, sobre todo, el salvaje—*buen salvaje* o *caníbal*—funcionó como máscara y guardarropía cultural: de la sumisión política y de la insurrección, del mestizaje y del blanqueamiento, de aspiraciones de unidad y de ansiedades frente a la disolución. El salvaje constituye un índice (en el sentido benjaminiano)

del archivo cultural latinoamericano, de las relaciones inestables y malestares de los proyectos nacionales, de las eventuales pugnas y complicidades de los nacionalismos del siglo XIX con el (neo)colonialismo y el capitalismo global, y de los conflictos étnicos y de clase al interior de las *comunidades imaginadas*.

Este capítulo retoma los rastros de esa compleja economía simbólica en una serie de textos culturales relacionados con:

1) Las disputas y tensiones entre la Ilustración criolla y la europea acerca de la semántica del salvajismo.

2) El discurso de la venganza criolla de la «injusticia de la Conquista» en el pensamiento de la emancipación y la reactivación contra España del tropo lascasiano del *imperio devorador*.

3) La representación de heterogeneidades étnicas conflictivas para el Estado-nación y el correlativo distanciamiento del Romanticismo latinoamericano temprano respecto del *buen salvaje* rousseauiano.

4) El uso del tropo caníbal dentro del discurso de «civilización y barbarie» en la pugna entre proyectos nacionales en la Argentina.

5) El desplazamiento étnico del tropo caníbal hacia «lo africano» y Haití, y su articulación al nacionalismo en el Caribe.

6) El indianismo brasileño, cuyos buenos salvajes y caníbales articulan tanto la imaginación idílica de la génesis nacional, como las pesadillas de una sociedad esclavista.

1. Nobles sauvages y canibales de la Ilustración atlántica y el pensamiento criollo

En su «Discurso sobre las ciencias y las artes» (1750) —así como en las cuatro respuestas que hizo a las refutaciones que recibiera—, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sostiene

que las artes y las ciencias no habrían beneficiado ni hecho mejor a la humanidad necesariamente. Rousseau reactiva el mito de la *Edad dorada*; habla de «naciones felices» de salvajes americanos que ni por el nombre conocen los vicios (9-11) y define la *civilización como corrupción del orden natural y monstruosidad devoradora*. Dice por ejemplo, que los escritores y literatos ociosos «devoran las substancias del Estado» (17), y condena el lujo y el consumismo suntuario de la Corte criticando aquellas opiniones que desde entonces sostenían que «un hombre vale [...] por lo que consume» (18). En su primera réplica a Stanislas Helsinki se refiere a las ciencias y las artes (que definen el progreso) como fuentes de corrupción de la inocencia y la virtud: «Permítasenos entonces dejar que las Ciencias y las Artes, de alguna manera temperen la ferocidad del hombre a quien ellas han corrompido; permítasenos luchar sabiamente para redirigirlas [...] Permítasenos *alimentar esos Tigres con algo para que no devoren a nuestros hijos*» (51).

Respondiendo a las refutaciones de M. Gautier, anticipa los reparos a su tesis: «¿Cómo puede uno confiar en escritores que se atreven a alabar a bárbaros que no saben leer ni escribir? ¿Cómo puede gente que anda junta desnuda ser modesta y gente que come carne cruda ser virtuosa?» (54). Su respuesta es que la corrupción e incontables injusticias proceden del saber; que la *ignorancia es inocencia* (66); y que la verdadera barbarie es la civilizada.

La metáfora del canibalismo es usada —en la tradición de Montaigne— contra la civilización. El lujo y el consumo de unos significaban para Rousseau la pobreza y el hambre de muchos; una forma indirecta de comerse al prójimo. En la réplica a M. Bordes —quien alegaba, como algunos neoliberales de hoy, que el lujo proveía pan para el pobre mediante la creación de trabajo—, responde Rousseau:

Por cada cien a quien el lujo alimenta en nuestras ciudades, causa cien mil que perecen en el campo: el

dinero [...] pasa de las manos del rico a las del artista que satisface sus superficialidades [...] Nuestras vajillas requieren dorados; es por eso que a tantos enfermos les falta hasta el caldo. Tenemos que tener licor en nuestras mesas; por eso es que los pobres toman sólo agua. El polvo blanco es preciso para nuestras pelucas; por eso es que tantos pobres no tienen pan. [...] Hay que ser ciego o tonto para admirar a aquéllos que pasan su vida, no defendiendo su libertad, sino robándose y traicionándose mutuamente para satisfacer sus apetitos vanidosos y su ambición, y aquellos que *alimentan su maldad con el sudor, la sangre y el trabajo de un millón de infelices* (70, 72).

Rousseau refuta la idea según la cual la historia de la humanidad sería la del progreso de la barbarie a la civilización. Es importante señalar que no se trataba de una apología de la barbarie como sus críticos alegaban, ni de una reflexión antropológica (*i.e.*: Michèle Duchet, Tzvetan Todorov), ni de una mirada al *Otro* como sus lectores poscolonialistas quieren ver (*i.e.*: Simon During). La referencia a América es, *à la* Montaigne, oblicua y producto de un viaje especular al ego. Sin embargo, el referente americano empieza a cobrar importancia en las discusiones y réplicas. Por ejemplo: un contradictor le dice que América «ofrece espectáculos [...] vergonzosos para la humanidad»; Rousseau replica que ello ocurre «especialmente por el hecho de que los europeos se encuentran allí» (80). El ensayista termina defendiendo el valor de Guatimozín frente al «odioso» Cortés (81) y entrando en otras ejemplificaciones por el estilo. El asunto del hombre salvaje se convirtió pronto en el centro de la discusión y dio lugar a desarrollos en obras posteriores. En «Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres» (1754) Rousseau sostiene que el hombre es naturalmente

bueno: un *buen salvaje* malogrado por la civilización. Dicho salvajismo era, por supuesto, una *construcción imaginaria* caracterizada con «vagas y casi imaginarias conjeturas», como el propio Rousseau confiesa. El buen salvaje no es histórico ni etnográfico, sino un pretexto, una herramienta de pensamiento: un *personaje conceptual*. Rousseau lo describe como un ser pre-social y aislado, ocioso, sin sentido de la propiedad, leyes ni familia, libre y compasivo, y movido por deseos que no exceden sus necesidades (135-142, 145, 152). Rousseau contradice a Hobbes alegando que el *buen salvaje* no es propiamente «bueno ni malo, y no tiene ni vicios ni virtudes» (150, 151).¹ El salvaje rousseauiano es de naturaleza pre-social y precapitalista; anterior a lo que considera el origen del mal social: *la propiedad* (71, 164). No deja de ser paradójico que un ilustrado como Rousseau haga una crítica tan ácida de la Modernidad y el proyecto civilizador:

Es extraordinario que para todos los años que los europeos han estado atormentándose para atraer a su modo de vida a los salvajes de diferentes partes del globo, no hayan podido aún ser capaces de ganarse uno sólo de ellos, ni siquiera con la ayuda del cristianismo. Nuestros misioneros a veces los convierten a la fe, pero *jamás los han podido civilizar*. Nada puede superar la *invencible repugnancia que genera adoptar nuestra moral y vivir como nosotros* (219).

La instrumentalidad crítica del concepto y su distancia irónica respecto a la bondad civilizadora del colonialismo emparentan al *buen salvaje* de Rousseau con el *homo sylvestris* del utopismo medieval, con el *buen canibal* de Montaigne (sin propiedad ni Estado), con los *indios buenos* de Las Casas y Anglería (horizonte de bondad perdido por la cristiandad) y con el amplio catálogo de *salvajes críticos* que nos legó la Ilustración.²

Rousseau menciona a los caribes como comprobación indiciaria de sus opiniones,³ pero a diferencia de Las Casas no trata del salvaje-Otro americano sino del *hombre salvaje como representación de las pérdidas del ego moderno* y dispositivo de crítica moral de la Modernidad. Él mismo aclaró que no se refería a sus contemporáneos salvajes, sino a «un estado que no existe ya, que tal vez nunca existió, que probablemente no existirá jamás, y del cual sin embargo es indispensable tener nociones precisas para bien juzgar nuestro presente» (171). No olvidemos que el salvajismo en la utopía rousseauiana es una alternativa imaginaria y abstracta a los sospechosos logros del progreso y que, en el otro extremo de este *salvaje ilustrado contra la Ilustración* están los *salvajes feroces* de la modernidad capitalista de los siglos XVIII y XIX; es decir, los salvajes respecto de los cuales ese progreso imaginaba su tiempo histórico. Podríamos decir, que la Ilustración produjo dos tipos de *artefactos salvajes*: el *salvaje idílico* de los nostálgicos viajes estacionarios del humanismo y los *antropófagos feroces* de las fronteras coloniales. El salvaje que define la *Encyclopédie* (1751-1772) —publicada bajo la dirección de Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert, y acaso la más ambiciosa, propagandística e influyente obra de la Ilustración— no es el artefacto rousseauiano, sino principalmente el que establecen los relatos del nuevo colonialismo:

Sauvages, s. m. plur. (Hist. mod.) peuples barbares qui vivent sans lois, sans police, sans religion, & qui n'ont point d'habitation fixe [...]. *Une grande partie de l'Amérique est peuplée de sauvages*, la plupart encore féroces, & qui se nourrissent de chair humaine. *Voyez Anthropophages* (Vol. XXX).

A diferencia del rousseauiano, el salvaje enciclopédico o colonial, con sus connotaciones de monstruosidad, crueldad y canibalismo es exterior o periférico a Occidente:

[Los salvajes] *no son los otros* [...] No vienen del exterior de la cultura europea: son sus criaturas. Su hombre salvaje no es el otro: es él mismo. En este sentido Rousseau no puede ser considerado como el fundador de la antropología, sino como el gran reconstructor de un antiguo mito (Bartra, 1997:165).

La visión idílica del Edén no proviene de América sino de la continuidad de mitos clásicos y populares europeos⁴ que se usan para imaginar un momento anterior a la razón y al Estado, una felicidad perdida por el pecado original de la modificación de lo «natural», el desarrollo de la sociedad, el progreso y el capitalismo. Bartra lo ha dicho mejor al afirmar que Rousseau diseña «el disfraz de hombre salvaje para abrigar su endeble existencia y protegerla de la intemperie cruel de la civilización» (1997:184). En este sentido, Rousseau hace parte de la tradición autocrítica de la Modernidad que es, como el mito del *buen salvaje*, anterior a él, y que tendrá desarrollos posteriores en el Romanticismo y hasta la actualidad.

El Nuevo Mundo sigue siendo imaginado como un Edén salvaje antes de la Historia pero contemporáneo a la Modernidad eurocéntrica, y como una *Canibalia* que amenaza a la civilización con la posibilidad del regreso a los apetitos desenfrenados y a la barbarie. En el desarrollo de las ciencias sociales de los siglos XVII y XVIII, naturalistas, historiadores y filósofos propusieron que los aborígenes americanos ejemplificaban *estadios primitivos* del desarrollo social humano que antecedían a la Modernidad europea. Giambattista Vico (1668-1744) planteó en *Ciencia nueva* (1725) la noción de que la sociedad humana había pasado por un estadio bestial y bárbaro (en el cual apenas había una forma oscura de razón) y que podía retornar a él. Con la idea del avance lineal de la historia y la humanidad se consolidó la noción de los *estadios del progreso* desde el salvajismo hasta la civilización. Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat (1743-1794), mar-

qués de Condorcet, hizo en *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) una lista de diez etapas; la primera se caracterizaba por la animalidad y las tribus salvajes (14-19), la novena correspondía a la Revolución francesa («la formation de la république française», 145-202) y la décima a «Des progrès futurs de l'esprit humain» (203-239). Acaso uno de los planteamientos más célebres sea el de Adam Smith (1723-1790) quien en sus conferencias en la Universidad de Glasgow y en *La riqueza de las naciones* (1776) enumeró cuatro estadios sucesivos de la organización social: el de los rudos cazadores sin propiedad ni Estado, el de la agricultura nómada y el pastoreo, la era de la agricultura sedentaria y, por último, la era del comercio (libro V).

Asimismo, varias obras ilustradas sostendrían que las condiciones ambientales americanas acarrearían un proceso degenerativo que impedía el desarrollo y la civilización.⁵ En primer lugar, la *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749-1804) de Georges Louis Leclerc de Buffon (1707-1788). Esta otra enciclopedia, ampliamente leída entre las elites ilustradas americanas, fue un intento de sistematizar bajo una mirada universal la historia natural y la antropología de la época.⁶ Buffon sostenía la unidad universal de la especie humana, su progreso indefinido y la existencia de diferencias respecto al grado de civilización de las diversas sociedades. El lugar de América en este esquema era el del defecto, la *inmadurez* y la *degeneración*: las especies eran inferiores, los pájaros cantaban mal, no había ningún «animal de primera categoría» y los hombres eran salvajes o, en el mejor de los casos, apenas iniciaban su proceso de civilización con el ambiente en contra. Los supuestos defectos naturales y salvajismo de América fueron explicados por Buffon mediante un determinismo ambiental que otros científicos, como Cornelius de Pauw (1739-1799), extremarían.

En *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768), De Pauw sostenía —con el mismo tipo de generalización de la

definición de *salvaje* de la *Encyclopédie*— que el Nuevo Mundo era agreste y lleno de pantanos malsanos y que sus climas inhóspitos explicaban el salvajismo de sus indígenas y su incapacidad intelectual. También especulaba de manera general sobre los habitantes del Continente, entre los cuales contaba caníbales, gigantes, albinos, hermafroditas y otros monstruos físicos y morales, y afirmaba que los europeos transplantados al Nuevo Mundo sufrían un proceso de decadencia y degeneración.

El escocés William Robertson (1721-1793), autor de *The History of America* (1777) y uno de los historiadores más representativos del Imperio británico en el siglo XVIII, le dio especial énfasis al factor ambiental en el desarrollo de la civilización. La historia de América también era una historia *de segunda* que justificaba su condición periférica y subordinada a las metrópolis europeas.

El paradigma teórico de la historia natural de Buffon, la etnografía de la periferia de De Pauw, o la distribución geodeterminista de la historia de Robertson, tendrían repercusión en la que Gerbi llamó la «querrela sobre el Nuevo Mundo», que se extiende entre 1750 y 1900. Desde el punto de vista latinoamericano en esta polémica se pusieron en juego las aporías y delicados (des)equilibrios entre las reivindicaciones criollas y americanistas del espíritu ilustrado y progresista, y el cientificismo determinista eurocéntrico de la Ilustración que acompañaba la expansión moderna del capitalismo y la «era del comercio» (para usar la expresión de Adam Smith). En otras palabras, esta polémica —que no es sistémica, cohesionada ni unívoca— pone en evidencia el drama del *occidentalismo periférico*⁷ de las elites ilustradas americanas, signatarias, y a la vez impugnadoras, de los presupuestos centro-periféricos deterministas, racistas y coloniales del progreso. El determinismo ambiental en la biología, la historia natural y la etnografía, y los discursos de la superioridad racial y el centramiento europeo de la

cultura y de la Historia levantaron protestas por parte de letrados periféricos que, aunque occidentalistas,⁸ se veían descolocados en medio de las líneas discursivas del neocolonialismo europeo. Fray Servando Teresa de Mier (1763-1827) llamó a las tesis de De Pauw «delirios dignos de una jaula», y los resumió así: «dijo que la América es un continente acabado de salir de las aguas; por consiguiente, todo lleno de pantanos y lagunas hediondas y mortíferas [...] y que] de sus corrompidos estanques ha saltado una casta de ranas llamadas indios» (Gerbi, 1982: 396).

Un ejemplo muy significativo de esta reacción ilustrada americana contra los estereotipos euro-céntricos de la Ilustración enciclopédica fue el tratado de historia natural y humana *Historia antigua de México* (1780) del jesuita Francisco Javier Clavijero (1731-1787) obra que, perfilada por un sentimiento de identidad criolla, impugnaba los «delirios» cientificistas ilustrados sobre América. El jesuita en el exilio representa un iluminismo cristiano y criollo. Clavijero dedica su obra a contradecir a los deterministas que alegaban la inferioridad americana; blanco especial de sus «disertaciones» fue el «monstruoso retrato que Pauw hiciera de la América» (4: 9), en especial las consideraciones sobre los defectos morales, estupidez y ausencia de la civilización en el Nuevo Mundo y la barbarie de los indígenas americanos, asunto que rebate con base en su conocimiento de códices mexicanos y de las crónicas y estudios del siglo xvi.

Por obra de la Compañía de Jesús «se había continuado en el siglo xviii la tradición de Rosard y de Montaigne, y se había ido formando lentamente el “*eslabón de unión*” entre el feroz caníbal del siglo xvi y el filantrópico hombre de naturaleza de Rousseau» (Gerbi, 1982: 238). Por lo que respecta a nuestro estudio son particularmente pertinentes las observaciones de Clavijero sobre los sacrificios humanos y el canibalismo ritual mexicana, en las cuales el jesuita despliega un conjunto de comparaciones similar al de Bartolomé de las Casas. Como se recordará,

para Las Casas el tema del canibalismo había sido especialmente difícil de reconciliar con su visión edénica del indio americano, por lo que acudió, entre otras estrategias, al comparativismo cultural, a la formulación de un sentido bíblico para la resistencia caribe, al reconocimiento de una dimensión teológica en algunos ritos antropofágicos, y a la construcción de un conquistador caníbal (II §3). Clavijero, como el dominico, manifiesta en una exposición con el título «Sacrificio ordinario de víctimas humanas» (2: 111-114) su incomodidad en el tratamiento del asunto: «Punto es éste [el de los sacrificios y el canibalismo] que *con toda voluntad omitiríamos, si las leyes de la historia nos lo permitiesen*» (2:111). Concede que los sacrificios humanos constituyeron una «abominación y crueldad [...] porque aunque no ha habido casi nación alguna en el mundo que no haya practicado los mismos sacrificios, difícilmente se hallará alguna que haya arribado al exceso de los mexicanos» (111). Su texto sigue las crónicas del siglo xvi:

Si la víctima era algún prisionero de guerra que los sacrificaban le cortaban la cabeza [...] y echaban a rodar el cuerpo por las escaleras del templo, donde lo tomaba el que lo había apresado y con grande regocijo lo llevaba a su casa para hacer guisar su carne y dar con ella un banquete a sus amigos. Si era esclavo comprado [...] tomaba su amo el cadáver para el mismo efecto. Comían solamente las piernas y brazos y lo demás quemaban o reservaban para el sustento de las fieras y aves de rapiña que había en los reales palacios (2: 113, 114).

Por el contrario, su «Octava disertación» sobre la «religión de los mexicanos» sale a la defensa (apropiación criolla) del indígena precortesiano. Menos expositiva que argumentativa, la disertación está explícitamente en disputa con De Pauw.⁹ Comienza con el argumento lascasiano de las

semejanzas entre los pecados de los mexicanos y «los de las otras naciones del Antiguo Continente»:

Yo dirijo esta disertación a los que por ignorancia de cuanto ha pasado y pasa actualmente en el mundo, o por falta de reflexión, han gritado tanto al leer en la historia de México la crueldad y superstición de aquellos pueblos como si fuesen cosas nunca oídas. [...] Demostraré que la religión de los mexicanos fue menos supersticiosa, menos indecente, menos pueril y menos irracional que las de las más altas cultas naciones de la antigua Europa, y que de su crueldad ha habido ejemplos –tal vez más atroces– entre todos los pueblos del mundo (4: 345, 346).

Según Clavijero la religión de los mexicanos era más honesta que la de los griegos y romanos, cuya

mitología era una larga serie de delitos; la vida de sus dioses se reducía a rencores, venganzas, incestos, adulterios y otras pasiones bajas [...] ¿Qué méritos tenían para obtener la apoteosis entre los griegos Lecna y entre los romanos Lupa, Faula y Flora, sino los de haber sido famosas ramerías? [...] Muy distinta era la idea que tenían de sus númenes los mexicanos. No se encuentra ningún vestigio de aquellas estupendas maldades con las que otras naciones infamaron a sus dioses. Los mexicanos honraban la virtud, no los vicios, en sus divinidades; en Huitzilopochtli el valor [...] y en Quetzalcóatl la castidad, la justicia y la prudencia (4: 348, 349).

¡Extraña mención a Huitzilopochtli, deidad por la que Clavijero no sentía ninguna simpatía! En su exposición sobre el *panquetzalitzli* (fiesta del decimoquinto mes en

honor a Huitzilopochtli) había referido a propósito del canibalismo ritual la tesis del *plagio diabólico* de la etnografía evangélica del siglo xvi: «pretendió el demonio, según parece, remedar los augustos misterios de la religión cristiana» (2: 113-156). Sin embargo, en la «Octava disertación» (en controversia con De Pauw) Huitzilopochtli no es el *simia dei*, sino la deidad del valor bélico.

Siempre relacionando la historia de México antiguo (y sus supersticiones) con «las monstruosas abominaciones en que han incurrido las más cultas naciones del gentilismo» (4: 350-352), el jesuita compara (como Las Casas) el sacrificio mexica con el de los hebreos, egipcios, romanos, íberos, galos, etc. (4: 354-359). Dice que los mexicanos a diferencia de aquéllos no sacrificaban sus propios hijos sino enemigos o criminales, lo cual le parece menos inhumano (358), y arguye que el número de los sacrificios fue «exagerado por la mayor parte de los historiadores de México» (4: 359).

Por último, trata el asunto que «con toda voluntad» omitiría, «si las leyes de la historia» se lo permitiesen: el canibalismo. «Finalmente, los mexicanos, no contentos con sacrificar víctimas humanas, comían también su carne. *Confieso* que en esto fueron más inhumanos que las otras naciones» (4: 361). *Confiesa*, sí; pero de nuevo, compara y relativiza históricamente la barbarie mexica (que siente como propia) con la de la antigüedad europea:

no han sido tan raros en el Antiguo Continente, aún entre las naciones cultas, los ejemplos de semejante inhumanidad, para que deban por eso contarse los mexicanos entre los pueblos absolutamente bárbaros. «Aquél horrible uso –dice el historiador Solís– de comerse los hombres los unos a los otros, se vio antes en otros bárbaros de nuestro hemisferio [...]». A más de sus antiguos africanos, cuyos descendientes son en parte aún hoy en día antropófagos es cierto que lo

fueron igualmente muchas naciones [...]. Plinio reprende gravemente a los griegos el uso de comer todas las partes del cuerpo para curar diversas enfermedades ¿Pues qué extraño es que los mexicanos hiciesen por máxima de su religión lo que los griegos usaban por medicina? (4: 361).

Repárese cómo, a un tiempo, se contradice el discurso ilustrado sobre la historia de América y se acoge el mismo respecto de África, nueva frontera del colonialismo europeo (§5 de este capítulo). En Clavijero la disidencia del discurso criollo respecto del *occidentalismo* no es propiamente contracoloniales sino ligada al mismo. De allí sus contradicciones e incomodidad respecto del canibalismo mexicano, punto en el que Clavijero a regañadientes concede la razón al discurso que refuta:

Pero no pretendo hacer la apología de los mexicanos en este punto. Su religión en lo que respecta a la antropofagia fue sin duda más bárbara que la de los romanos, egipcios y otras naciones cultas; pero, por lo demás, no puede dudarse, atendido lo que hemos dicho, que fue menos supersticiosa, menos ridícula, y menos indecente (4: 362).

La conciencia criolla reclama como suyo el pasado indígena e inventa una tradición con beneficio de inventario: salvo el canibalismo, todo está bien.

Entre los estudios científicos y tratados impulsados por la «luz de la razón» sobre el continente americano resaltan por su importancia científica y política los trabajos de Alexander von Humboldt (1769-1859) y Aimé Bonpland (1773-1858). Una buena parte de *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente* (1805) está dedicado a la etnografía americana. Las observaciones sobre los aborígenes que Humboldt tuvo la oportunidad de encontrar son en general positivas, si bien

conscientes de la pretendida superioridad racial del observador. Pertinente a nuestro asunto es la exposición sobre la vida, costumbres y origen de los indígenas de la aldea-misión de Carí y otros grupos caribes de tierra firme, así como su etimología crítica de la palabra *canibal* y su escepticismo respecto a la acusación de canibalismo en las crónicas y documentos de la Conquista. Humboldt, que busca desmentir los «prejuicios que se han extendido contra ellos en Europa, donde se les mira como los más salvajes» (5: 29), termina haciendo una lectura diametralmente opuesta a la que hiciera Colón tres siglos antes. Si los caribes del Almirante eran feos (y por lo tanto, de acuerdo con la ecuación colombina, caníbales) los del barón se destacan por su belleza, estatura «colosal» y «fuerza física e intelectual» (12); «No hay raza más robusta y más ágil, ni más ligera para la carrera que la de los caribes» (23); sus ojos «anuncian inteligencia, y podría decirse, casi el hábito de la reflexión» (13); tienen «un sentimiento de dignidad y superioridad nacional» (22) y «todo anuncia un pueblo espiritual y capaz de un alto grado de civilización» (26). Los caribes «difieren de los otros indígenas no solamente por su elevada talla, sino también por la regularidad de sus rasgos. Tienen la nariz menos larga y menos aplastada en la base, los pómulos menos salientes, la fisonomía menos mongola» (12). En otras palabras, los caribes son menos Otros.¹⁰ La monstruosidad colonial da paso a la ensoñación ilustrada: «Como tienen el cuerpo teñido de onoto sus grandes figuras de un rojo de cobre y pintorescamente vestidas parecen, de lejos, al proyectarse sobre la estepa contra el cielo, antiguas estatuas de bronce» (12).

Humboldt cree que «Si [bien] es verdad que la mayor parte de los salvajes, como parecen probarlo sus lenguas, sus mitos cosmogónicos y una multiplicidad de otros indicios, no son sino razas degradadas, restos escapados de un naufragio común», el caso de la «bella nación de los caribes»

–sobreviviente de «las crueldades ejercidas por los europeos» y tan calumniada como salvaje– merece un examen cuidadoso (16). El barón empieza por la etimología de la palabra *caribe*:

El nombre de los caribes, que encontré por primera vez en una carta de Pedro Martyr d'Anghiera, deriva de *Calina* y de *Caripuna* que transformaron la *l* y la *p* en *r* y *b*. Es muy notable asimismo, que este nombre, que Colón oyó de boca de los pueblos de Haití se encuentra a la vez, entre los caribes de las islas y los del continente. De Carina o Calina se hizo Galibi (Caribi) [...]. Los habitantes de las islas se llamaban, en el idioma de los hombres, Calinago; en el de las mujeres Callipinan (5: 17).

Después de exponer las variadas tesis sobre esta supuesta diferencia lingüística y sobre el origen de los caribes, se muestra escéptico sobre la supuesta naturaleza caribe de los «caribes» del Darién y allí introduce su crítica respecto de las crónicas del siglo xvi:

No negaré que los *verdaderos caribes* hayan podido tener un establecimiento cerca del golfo del Darién, y que hayan podido ser llevados hasta allí por las corrientes del Este, pero puede suceder también que, poco atentos a las lenguas, los navegantes españoles hayan *nombrado caribe y canibal toda nación de una talla elevada y de carácter feroz* [...]. Hemos tenido ya la ocasión de recordar muchas veces que *las palabras caribes y canibales* [...] son *epítetos que hacen alusión a la valentía, a la fuerza, y más, a la superioridad de espíritu* (5: 20).

Humboldt admira esta valentía, recuerda las calumnias históricas contra los pueblos guerreros y relativiza los odios

bélicos de los caribes: «Por todas partes, entre las hordas medio salvajes y en la parte más civilizada de Europa, encontramos esos odios inveterados» (5: 22). Aquello del canibalismo caribe le parece al viajero difícil de creer: «Cuando se viaja en las misiones caribes y se observa el orden y sumisión que en ellas reina, es difícil persuadirse que se está entre *canibales* [...], palabra americana, de una *significación un poco dudosa* [...] pasó a las lenguas de Europa desde fines del siglo xv, como sinónimo de antropófago» (5: 24). Su escepticismo parece basarse en la univocidad sospechosa de las crónicas y en el probable uso táctico de la imputación del canibalismo caribe por parte de enemigos «débiles y poco guerreros»:

No dudo de ningún modo que los caribes de las islas hayan ejercido, como pueblo conquistador, crueldades con los [...] antiguos habitantes de las Antillas, que eran *débiles y poco guerreros*; pero es necesario admitir también que estas *crueldades han sido exageradas* por los primeros viajeros, que no oyeron sino las narraciones de los pueblos antiguamente enemigos de los caribes (24).

Citando a los misioneros Humboldt dice: «nos aseguraron que los caribes son quizá *los pueblos menos antropófagos del Nuevo Continente*» (25). Humboldt lee las crónicas del siglo xvi bajo sospecha, relacionando la acusación generalizada de canibalismo con la resistencia aborígen y la autorización de la esclavitud indígena de los caribes. Permítaseme citar en extenso este fragmento:

Se concibe que el encarecimiento y desesperación con que se vio a los desgraciados caribes defenderse contra los españoles, cuando en 1504 [1503] un decreto real los declaró esclavos, ha debido contribuir a esta fama de ferocidad que se les ha dado. La primera idea de mal-

tratar esta nación, de privarla de su libertad y de sus derechos naturales se le debe a Cristóbal Colón,¹¹ quien compartiendo las ideas del siglo xv, no fue siempre muy humano. [...] Más tarde el licenciado Rodrigo de Figueroa, fue encargado por la corte (en 1520) para decidir cuáles eran las hordas de la América Meridional que se podían mirar como de raza «caribe» o *canibal*, y cuáles otras eran los *guatíaos*, es decir, los indios de paz y antiguos amigos de los castellanos. *Esta pieza etnográfica, llamada el auto de Figueroa, es uno de los monumentos más curiosos de la barbarie de los primeros conquistadores.* Nunca el espíritu del sistema había servido mejor para adular las pasiones [...] que cuando Figueroa] traza el límite entre caníbales y guatíaos [...] declara arbitrariamente de raza caribe todas las hordas que se podían acusar de haber devorado un prisionero después del combate [...]. *Todas las tribus que Figueroa designó como caribes fueron condenadas a la esclavitud: se podía a voluntad venderlas, o hacerles una guerra de exterminio.* Fue en estas luchas sangrientas cuando las mujeres caribes, después de la muerte de sus maridos, se defendieron con tal desesperación, que se les tomó, como dice Anghiera, por hordas de Amazonas. Las declaraciones odiosas de un monje dominicano (Tomás Ortiz) contribuyeron a prolongar las desgracias que pesaban sobre pueblos enteros (5: 25, 26).

En ésta —acaso la más importante lectura ilustrada sobre los relatos de canibalismo caribe del siglo xvi— el barón condena la que antes llamamos la *geografía encomendera del canibalismo* (II §3), fustiga el colonialismo español y provee un modelo para los relatos del *nacionalismo de la emancipación*.¹² Por supuesto, Humboldt no se percata que esa *geografía encomendera* es análoga a las *cartografías modernas* que encontramos en la *Enciclopedia* de Diderot, en la *Encyclopædia*

Britannica y en sus propios relatos. En ellos el mundo de los otros se ordena, clasifica, traduce y observa. La cartografía humboldtiana de los *caribes no-caníbales* es hecha desde su superioridad de Sujeto observador epistemológicamente privilegiado. La suya es la mirada de la razón y de la Historia: «como sólo los pueblos civilizados tienen, hablando propiamente, una historia, resulta que la historia de los americanos no es sino la de un pequeño número de pueblos montañoses. Una noche profunda envuelve el inmenso país» (5: 15). El barón se sentía andando por el mundo salvaje de mano de la razón y la ciencia, y no del fanatismo religioso o la codicia por el oro como los conquistadores del pasado. Nunca se le ocurrió a Humboldt —como sí a Goya— que la *razón* producía sus propios monstruos y caníbales, o que él era hijo del colonialismo.

En la Ilustración española otro fue el juicio: Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) hace una reflexión retrospectiva y justificativa de la conquista de México acudiendo al canibalismo:

Tenía alguna apariencia de razón el que fuesen tratados [los mexicanos] como fieras los que en todo obraban como fieras. ¿Qué humanidad, qué clemencia, qué moderación merecían a unos Extranjeros aquellos naturales, cuando ellos desnudos de toda humanidad, incesantemente se estaban devorando unos a otros? Más irracionales que las mismas fieras, hacían lo que hace bruto alguno, que era alimentarse de los individuos de su propia especie. A este uso destinaban comúnmente los prisioneros de guerra. En algunas Naciones casaban los esclavos y esclavas que hacían en sus enemigos; y todos los hijos que iba produciendo aquel infeliz maridaje, servían de plato en sus banquetes hasta que no estando los dos consortes en estado de procrear más, *se comían también a los padres* (396, 397).

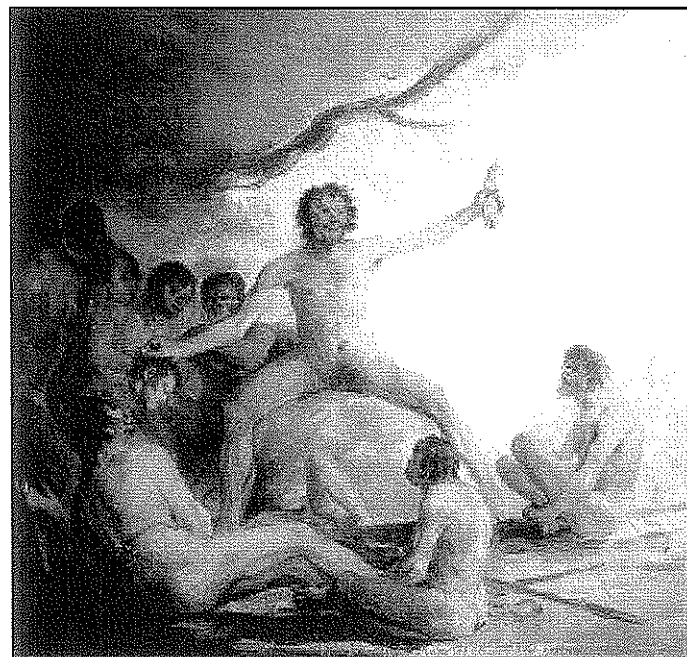
Pero, como se explicó en otra parte (II §3) este campo discursivo es intersecado desde el siglo xvi hasta la Ilustración por la definición humanista del Nuevo Mundo como objeto consumido, como cuerpo sufriente del apetito del Imperio. Melchor de Jovellanos en «Sátira a Ernesto» (1786) lamenta los «males fieros» de la patria y retoma el discurso contra las navegaciones del Barroco que veíamos en Luis de Góngora y Lope de Vega: las naves vuelven «llenas de objetos fútiles y vanos» (39, 41) y España –corrompida, en el sentido rousseauiano– está convertida en una fiera por la riqueza y el apetito colonial:

*Ya ni el rico Brasil, ni las cavernas
Del nunca exhausto Potosí nos bastan
A saciar el hidrópico deseo
La ansiosa sed de vanidad y pompa
Todo lo agotan [...]
.....
Todo lo tragan; la riqueza unida
Va a la indigencia [...] (42).*

2. Los monstruos voraces del nacionalismo de la emancipación

En las primeras décadas del siglo xix la Península es invadida, el Imperio español se fragmenta y la posterior reacción conservadora arrasa con el proyecto y la generación liberal. España enfrenta su dramática decadencia. La era colonial se acaba y ofrece en sus estertores una reflexión casi póstuma sobre sí con la imagen del *Otro*: el imperio es un monstruo agonizante. España se halla en la oscuridad del festín caníbal, hundida en el descubrimiento de sí misma. Una de las reflexiones más descarnadas sobre la melancolía imperial y la monstruosidad del poder político la encontramos en

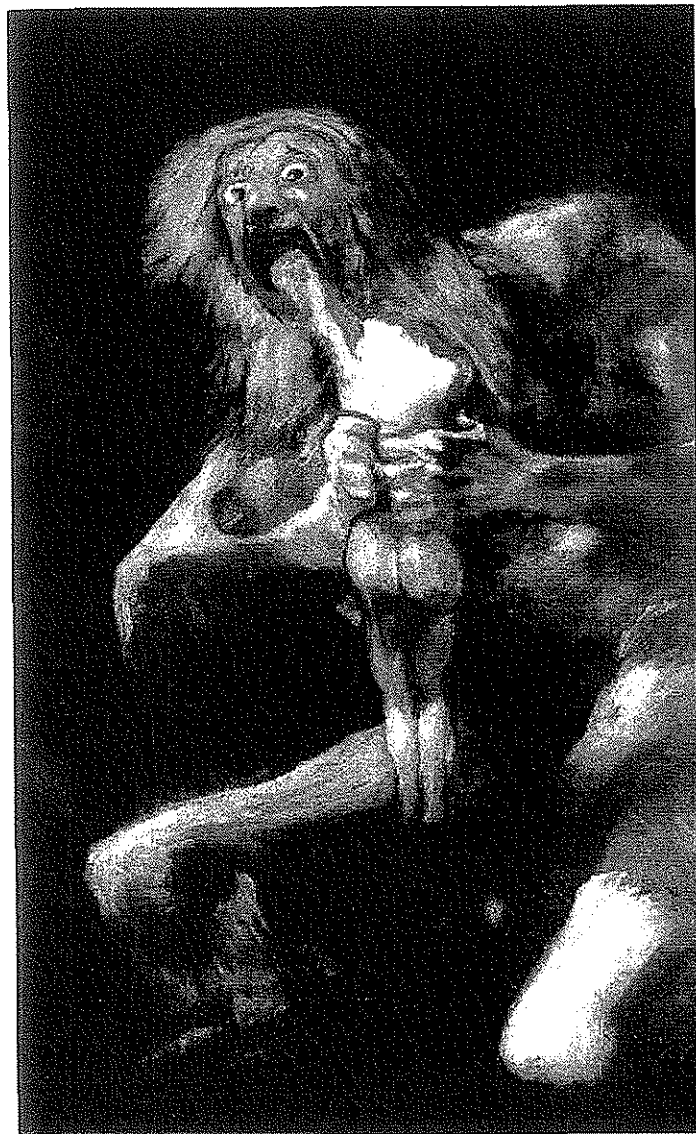
Francisco José de Goya (1746-1828). No hay otro artista de la época que como Goya capture ese momento, y que con su increíble lucidez sugiera el *yo caníbal*. Durante los difíciles años entre 1808 y 1814 Goya pinta una serie de óleos con ese tema central: *Canibales preparando a sus víctimas* y *Canibales contemplando restos humanos* [il. 24] (Musée des Beaux-arts, Besançon), *Salvajes degollando a una mujer* (Colección Villagonzalo, Madrid) y *La hoguera* (Colección Marqueses de Valdeolmos, Madrid). Esos canibales tristes, de barba y piel clara, en paisajes lóbregos y estériles, no son americanos. Goya presenta el horror, no de los hombres y las sociedades de ultramar, sino de una España que se ve a sí misma en las imágenes usadas para el mundo americano en tres siglos de iconografía y literatura.



24. *Canibales contemplando restos humanos*, de Francisco José de Goya.

Luego, entre 1820 y 1821, durante el período de la Quinta del Sordo, pinta el conocido *Saturno devorando a un hijo* (Museo del Prado, Madrid), que desarrolla un tema esbozado en un grabado anterior del mismo nombre (1797-1798) [il. 25]. El dios nos mira desde la oscuridad, después de la caída de la *Edad dorada*. Saturno, el dador de cultura (agricultura, leyes), el fundador de la civilización y arquetipo del imperio español, tiene firmemente agarrado entre sus manos un cuerpo humano al que le falta un brazo y la cabeza, mientras desgarrá con su boca el otro brazo informe y sanguinolento. Hay algo terriblemente siniestro en su mirada.¹³ Saturno es el *Otro* horripilante en el que la civilización se reconoce y el Imperio se ve en franca disolución, invadido por otro imperio y luego, comiéndose a sus hijos—como Saturno—durante la terrible represión fernandina.¹⁴ Goya presenta al caníbal con la melancolía de quien se reconoce al fin y ve a una España devoradora y devorada, una patria caníbal en la experiencia colonial, caníbal en la represión conservadora y a su vez, devorada por otras potencias emergentes. Goya ve *la viga de la barbarie en el ojo propio*. En *Saturno*, el imperialismo, la civilización, el mito iluminista de la razón, el Estado absolutista y la Modernidad se encuentran con su yo voraz y melancólico.

Durante las primeras décadas del siglo XIX el tropo del *buen salvaje* rousseauiano, el ejercicio de la historiografía criolla (que ejemplifica Clavijero) y el escepticismo epistemológico privilegiado por los ojos imperiales de Humboldt, atenuarán el tropo caníbal para América y lo revertirán contra el Imperio melancólico acusándolo de haber devorado a América y de ser un monstruo terrible que engulle a sus hijos. Pero, paradójicamente, con la atenuación de los discursos eurocéntricos del canibalismo americano, en América se adoptarán los ideales de la civilización y del progreso y se coadyuvará la expansión del capitalismo y los pactos neocoloniales. Invariablemente esos discursos habrían de encontrarse con sus propios monstruos y caníbales.



25. *Saturno devorando a un hijo*, de Francisco José de Goya.

Para principios del siglo XIX el Imperio español ya no lo es más. Los conflictos políticos internos, la crisis de las finanzas públicas, la deuda externa y los movimientos independentistas en América (patrocinados por Inglaterra y los Estados Unidos), terminan por desarticular su dominio territorial sobre el Nuevo Mundo. Las contradicciones económicas y políticas de las elites americanas con la metrópoli y sus alianzas simbólicas y económicas con el capital comercial y cultural de otras potencias europeas, marcan el tránsito de la conciencia criolla al *nacionalismo de la emancipación*. Por *nacionalismo de la emancipación* me refiero a la producción ideológica de una identidad política autónoma y diferenciadora (primero de la metrópoli y luego de otras naciones) que aspira a corresponder con la declaración de independencia y soberanía política e intenta interpelar a diversos grupos y sujetos mediante dos estrategias discursivas complementarias: 1) colocándose en discontinuidad con el Imperio español y estableciendo tradiciones diferenciadoras, o imaginando que esta comunidad tiene un pasado no sólo diverso (por ejemplo indígena), sino antagónico con el del Imperio; y 2) mediante la *resemantización* de los tropos maestros de la definición colonial de América (*buen salvaje y caníbal*). En el proceso de producir una diferenciación radical con el Imperio,¹⁵ una buena parte de los discursos de la «Independencia» identifican a España como un otro voraz, bárbaro y caníbal, opuesto a la identidad nacional *en ciernes*; y colocan entre su genealogía simbólica al indio heroico del pasado colonial. Los criollos se erigen, entonces, en sus herederos y vengadores.

A comienzos de la década de 1770, acaso un poco antes de la rebelión de Tupac Amaru, un pintor anónimo representó a América en un trono dándole el pecho a dos niños peninsulares mientras que los niños criollos, blancos, mestizos, mulatos y negros observan alrededor, y los niños indios desnudos yacen abandonados en la parte inferior del óleo [il. 26]. Una inscripción reza: «Dónde se ha visto en el mundo lo que aquí



26. Óleo cuzqueño, anónimo.

estamos mirando... / *Los propios hijos gimiendo* y los *Extraños mamando*» (Kubler: 327). América ya no es la ogresa voraz, ni la amazona guerrera, ni la feminidad libidinosa, sino la abundancia maternal consumida por hijos ajenos. Los «Extraños [a América] *mamando*» son españoles. La diferencia criollos/peninsulares distribuye la legitimidad e ilegitimidad política del apetito.

Durante las guerras de independencia la «madre patria» se convierte en madrastra que sus hijos no reconocen. La disimilación se produce mediante narrativas que revierten los tropos coloniales.

Los más de los hombres han perecido por no ser esclavos, y los que viven, combaten con furor en los campos y en los pueblos [...] hasta expirar o arrojar al mar a los que, *insaciables de sangre* y de crímenes, rivalizan con los primeros *monstruos que hicieron desaparecer de la América a su raza primitiva* (Bolívar, «Carta de Jamaica» [1815], 1983: 20, 21).

España es la barbarie, el tiempo *a la zaga de la historia*, el monstruo caníbal. Bolívar, afecto a la imagen de una España bárbara, la llama «desnaturalizada madrastra» sedienta de sangre (1983: 18-20). España es caníbal, monstruosa, imperio de la oscuridad en tiempos de luz (e iluminismo):

¿quiere Ud. saber cuál era nuestro destino? Los campos para cultivar el añil, la grana, el café, la caña, el cacao y el algodón, las llanuras solitarias para criar ganados, los desiertos para cazar las bestias feroces, las entrañas de la tierra para excavar *el oro que no puede saciar a esa nación avarienta* (1983: 27).

La metáfora de la ingestión se limita al viejo Imperio. A las otras potencias europeas Bolívar las invitaba en la «Carta de Jamaica» a apoyar la causa independentista y les recriminaba su indiferencia: «Y la Europa civilizada, *comerciante* y amante de la libertad, permite que una *vieja serpiente*, por sólo satisfacer su saña envenenada *devore la más bella parte de nuestro globo*» (1983: 22). El apetito bárbaro de la metrópoli contrasta con el deseo comercial moderno de la «Europa civilizada y comerciante». Basado en la fe en el progreso, la universalidad

del comercio, la sincronía de la Historia y la autonomía individual, el ego nacional aspira a una Modernidad occidental(ista). Acoger los principios de la Ilustración era rechazar la barbarie del Imperio decadente por la civilización de los imperios modernos; rechazar a Saturno melancólico por el Cronos del progreso; el canibalismo por el comercio.

En el «Discurso de Angostura» (1819) –en vísperas de la segunda reconquista de América que se frustraría por el alzamiento de las tropas en Andalucía (1820), el advenimiento del *Trienio liberal* y la guerra de Independencia (1821-1824)– Bolívar teme la intervención pro-peninsular de las monarquías europeas:

Convencida Venezuela de poseer las fuerzas suficientes para repeler a sus opresores, ha pronunciado por el órgano del Gobierno su última voluntad de combatir hasta expirar, por defender su vida política, no sólo contra la España, sino contra todos los hombres, si todos los hombres se hubiesen degradado tanto que abrazasen la defensa de un *gobierno devorador*, cuyos únicos móviles son una espada exterminadora y las llamas de la Inquisición (1983: 77).

La retórica del peligro que se encuentra en estos alegatos sobre geopolítica, nacionalismo y apetito imperial era paranoica pero no infundada. La restauración del absolutismo en la Península y los preparativos para una campaña de reconquista de América anunciaban la aniquilación de las identidades políticas proclamadas: «nos pasmaríamos al ver nuestra dócil especie pacer sobre la superficie del globo como viles *Rebaños destinados a alimentar a sus crueles conductores*» (54). Las naciones podían ser hechas de nuevo parte del Imperio, reincorporadas como ganado y alimento del monstruo voraz.

En ocasiones, los tropos coloniales y la historiografía occidentalista sustentan el nacionalismo. Así, se comparan

los sacrificios «aztecas» o mexicas –motivo de fascinación de la Ilustración en el siglo XVIII–¹⁶ con la «barbarie» del dominio español de América. Este tipo de *retrospección histórica* se encuentra en «El teocalli de Cholula» (1820) del cubano José María Heredia (1803-1839). El poeta sube a la pirámide desde donde –mediante lo que Mary-Louise Pratt ha llamado un *ascenso humboldtiano* (1992: 182)– ve el paisaje de la Historia. Rodeado de silencio hace un paralelo implícito entre el imperio sangriento de los mexicas y el de los déspotas del presente; es decir, el dominio español de Cuba o las fuerzas conservadoras en México (Agustín de Itúrbide y Vicente Guerrero). Heredia anticipa con las visiones de la ruina del imperio antiguo, la de las tiranías del presente. En el «El teocalli de Cholula», ve «entre la muchedumbre silenciosa»

ir lentamente caminando al templo

la vasta procesión, do la aguardaban

sacerdotes horribles, salpicados

con sangre humana rostros y vestidos.

Con profundo estupor el pueblo esclavo

las bajas frentes en el polvo hundía,

y ni mirar a su señor osaba,

de cuyos ojos férvidos brotaba

la saña del poder

[...]

Esta inmensa estructura

vio a la superstición más inhumana

en ella entronizarse. Oyó los gritos

de agonizantes víctimas, en tanto

que el sacerdote, sin piedad ni espanto

les arrancaba el corazón sangriento;

miró el vapor espeso de la sangre

subir caliente al ofendido cielo (126, 127).

Heredia replantea su visión del pasado aborigen en «Placeres de la melancolía» (1825), donde evoca a los reyes mexicas en su «inmenso dolor» y a «la raza candorosa y pura / que las Antillas habitó» (sin distinguir taínos de caribes), y culpa de su ruina a los conquistadores «feroces» (138, 139). Esta valoración estaba más acorde con la apropiación criolla y positiva del pasado indígena y con la conversión de la «injusticia de la Conquista» en *capital simbólico* del pensamiento nacionalista de la emancipación. Usando una expresión de Nicolás Shumway, podría decirse que este reclamo pretende ser el *mytomoteur* de la diferencia nacional. Sin esta *diferencia* el conflicto podía –en perjuicio del relato primordialista– aparecer como un problema familiar, una guerra civil entre los españoles de aquí contra los de allá.

En varias ocasiones los libertadores dirigieron proclamas a los indios o a los negros, invitándolos a sumarse a la Historia, al progreso, al comercio, y al abrazo fraterno y horizontal de la nación.¹⁷ Junto con estos convites –no siempre bienvenidos– surgen apropiaciones simbólicas de lo indígena. Como dijimos, estos discursos de diferenciación de la metrópoli a menudo reclaman de manera esencialista una genealogía indígena y narran el conflicto como la *reparación* de una injusticia histórica cometida en la Conquista. Sin embargo, estas suturas imaginarias al pasado son problemáticas. Como Bolívar mismo reconocía, en la «Carta de Jamaica», la composición étnica y social de los libertadores no definía claramente «lo americano» frente a lo español: «no somos indios ni europeos –decía– sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles». Legitimidad y usurpación definen al criollo: «siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores» (1983: 25). En una carta a José Joaquín

Olmedo, Bolívar comenta el «Canto a Junín», analiza el papel de Huaina Capac y nota que

no parece propio que [Huaina Capac] alabe indirectamente la religión que le destruyó; y menos parece propio aún que no quiera el restablecimiento de su trono, por dar preferencia a *extranjeros intrusos* [los libertadores] que, aunque *vengadores de su sangre*, son siempre descendientes de los que aniquilaron su imperio (1970: 275).

La impecable lógica literaria bolivariana coexiste con la retórica política que reclama la causa, la venganza y la justicia indígena para los criollos, no obstante que, en palabras de Bolívar, éstos fueran «extranjeros intrusos» y «descendientes de los que aniquilaron» las civilizaciones americanas: «los mexicanos serán libres porque han abrazado el partido de la patria, con la resolución de *vengar a sus antepasados* o seguirlos al sepulcro» (Bolívar, 1983: 21).

La conquista del Incario y de los mexicas –en especial algunos eventos heroicos y martirios de príncipes o guerreros indígenas a manos de los conquistadores– tuvieron extendido tratamiento en poemas patrióticos, proclamas políticas, obras de teatro y en las primeras novelas indianistas.

Jicotencal (Filadelfia, 1826), atribuida a José María Heredia,¹⁸ por ejemplo, recrea la historia de Xicotécatl, un jefe tlaxcalteca que se opuso vigorosamente a la alianza con los españoles y que finalmente fue derrotado y ahorcado por Cortés según relata Bernal Díaz (110-126, 263-267). *Jicotencal* invita a la lectura crítica de la Conquista en el mismo hilo histórico que atraviesa el presente: en pugna con «el *vértigo monárquico*, que ha embrutecido por tantos tiempos a Europa» (Heredia, 1964: 161). La novela hace de Tlaxcala una república con senado, libre comercio y derechos ciudadanos, opuesta a la tiranía y al Estado sanguinario de

Moctezuma (80-84). La verdadera tragedia de la Conquista habría sido no sólo la invasión de Cortés, sino la derrota del supuesto republicanismismo precortesiano de Tlaxcala. Las resonancias alegóricas en el caso cubano –de donde era natural Heredia– son varias;¹⁹ entre los indígenas hay traidores como Magizcatzin (senador tlaxcalteca vendido a Cortés), lo mismo que entre los españoles hay «espíritus moderados» como Diego de Ordaz,²⁰ prefiguración del liberalismo peninsular derrotado por Fernando. Jicotencal *el viejo* expresa los ideales de un pensamiento ilustrado anticlerical (134-136) y su hijo Jicotencal, el republicanismismo de la emancipación:

No me es posible concebir –dijo el americano– cómo unos hombres, que sin duda tenéis valor, y algunos también virtudes, estáis sometidos a un déspota que cuanto más poderoso sea más os tiranizará. El gobierno de uno solo no me parece soportable sino en los pueblos cuya ignorancia los hace incapaces de mirar por sí mismos [...C]uando el poder de uno solo domina, no hay más leyes que su voluntad (112).

Jicotencal retoma la metáfora lupina de Las Casas: Cortés es el «lobo hambriento, que acecha al inocente ternero que paca» (165), y los conquistadores, carniceros crueles (147). En varias oportunidades se habla de la monstruosidad de éstos y de Cortés²¹ (129, 167, 168, 172, 173), así como de su lascivia por las indígenas, su *codicia por el oro* y su *crueledad*. La propia voz narrativa lo llama «tigre rabioso» (121). La historia narra con los monstruos del pasado, los monstruos del presente absolutista español.²²

Otra figura histórica indígena exhumada fue Cuauhtémoc (1495-1522), quien para Bolívar ejemplificaba el trato injusto dado por los españoles a los reyes indígenas (1983: 23). Cuauhtémoc fue el decimoprimer y último *tlatoani* (empe-

rador) mexicana, a la muerte de Moctezuma acaecida en 1520. Resistió por cuatro meses el sitio de Cortés a Tenochtitlán hasta que finalmente fue vencido en 1521. Bernal Díaz del Castillo nos cuenta cómo el señor de México fue capturado y en un comienzo bien tratado por sus captores (362-371); pero luego, fue torturado para que revelara dónde se encontraba escondido el tesoro de Moctezuma. Cuauhtémoc indicó que lo había arrojado a una laguna. Más tarde, acusado de conspirar contra los españoles, fue ahorcado por Cortés (468-476).

La literatura de la emancipación apela al *archivo colonial* de la «injusticia» para narrar la Historia del Estado-nación. El teatro neogranadino, por ejemplo, reclama el cuerpo torturado de Cuauhtémoc para la causa bolivariana de la Gran Colombia en el drama histórico *Guatimoc o Guatimoxín* (c. 1820, publicado en París en 1827) del cartagenero José Fernández Madrid (1789-1830), quien fuera embajador de Bolívar en Londres (1827).²³ La audiencia inmediata de *Guatimoc* es la comunidad criolla. La obra fue dedicada a Bolívar y representada en Bogotá por el año de 1825 a los estudiantes del Colegio de San Bartolomé centro de formación intelectual de la elite bogotana.

Cortés le propone a Guatimoc cambiar el tesoro de Moctezuma por la conservación de su trono bajo el Imperio español; pero éste rechaza la oferta, contra el consejo de Tisoc (otro jefe indígena), que quiere llegar a un arreglo estratégico con Cortés para salvar a Guatimoc y preparar la venganza mexicana:

*Ese tesoro, ese fatal tesoro
hoy útil nos será; con él podremos
[...]
poner a salvo a Guatimoc, y un día
saciar nos en la sangre de europeos.
Que gocen entretanto el tesoro,
y a su voracidad sirva de cebo (65).*

La negativa del Guatimoc constituye el eje de la tensión dramática: «¿ignoras –le dice a Tisoc– / que son esos metales alimento, / fatal origen, causa de la guerra [...]?» (65). Como Bolívar, Guatimoc explica que se trata de una «sed inextinguible» (66, 67) y apela al acervo tropológico lascasiano de los españoles «tigres» y «carniceros» y del Imperio devorador del inocente: «Los tigres, / –se pregunta– ¿alguna vez la compasión sintieron? / ¿Derechos y piedad osáis nombrarme / usurpadores, monstruos carniceros?» (71) (ídem 67, 71, 76, 88, 100, 101, 110). Desde el monólogo inicial el emperador subraya la correspondencia entre el canibalismo conquistador y el apetito colonial por los metales: «si *sedientos están de nuestra sangre* / están de oro y de plata más sedientos» (62). Cortés se defiende acusando a los mexicas de caníbales: «Sí, vosotros los tigres, sí vosotros / de *carne y sangre humana alimentados*» (76).²⁴ Tisoc responde que el «culto feroz era más digno», vaticina las guerras de independencia como venganza/justicia y anuncia el canibalismo goyesco de las luchas intestinas en la Península:

*¡Hagan los dioses
que, de vuestras maldades irritados,
contra vosotros, vuestros propios hijos,
las mismas armas empuñando,
vengadores terribles de Anáhuac,
en sus padres castiguen los tiranos!
¡Hagan los dioses que vosotros mismos,
ávidos, vuestra presa disputando,
os devoréis los unos a los otros! (77)*

Guatimoc es vencido y capturado junto con su hijo y apócrifa esposa, Tecpozima, pero se mantiene desafiante: «los dioses / no pueden inventar / –impreca– los castigos atroces que merece / vuestra ferocidad, vuestra avaricia, / vuestra rabiosa sed de oro y sangre» (84).

Temiendo por su vida y la de su hijo, Tecpozima conduce a los españoles a unas tumbas con joyas, pero se descubre el engaño, y Cortés, presionado por sus hombres, condena a Tisoc y Guatimoc a la hoguera. La derrota de Guatimoc es acompañada de la promesa de la venganza y de la justicia futura; antes de ser ejecutado, el emperador mexica consuela a Tisoc y reitera la correlación simbólico-histórica entre la injusticia de la conquista y las «futuras» guerras de independencia:

*No temas; fuente inagotable
de odio y rencor su crimen inaudito
siempre deberá ser, y su memoria
jamás se borrará: siglos y siglos
pasarán, y este oprobio de la España
eterno durará; sus hijos mismos
han de ser mejicanos, y ese nombre
los hará sus mortales enemigos.
Ellos, tal vez, nos vengarán un día (108).*

Guatimoc es quemado pero en su sacrificio se dan cita el tiempo de la injusticia (referente dramático explícito) y el tiempo de la reparación que él anuncia (alegoría política). Esta prefiguración político-trágica anticipa la pugna entre el indomable patriota de la Independencia y la cruel España fernandina que al estrenarse la obra acaba de ser vencida. Andrés Bello (1781-1865) por la misma época expone de manera sintética esta lógica criolla de la venganza indígena en «A la agricultura de la zona tórrida» (1826, 1827), al darle la bienvenida a la paz republicana: «saciadas duermen ya de sangre íbera / las sombras de Atahualpa y Moctezuma» (35).

La historia cultural de Cuauhtémoc abunda en conmemoraciones, monumentos, poemas y dramas que se repiten durante los siglos XIX y XX siguiendo los vaivenes de los diversos proyectos nacionales. Cuauhtémoc vaticina la na-

ción: en México, en el poema «Profecía de Guatimoc» (1839) de Ignacio Rodríguez Galván (1816-1842), el emperador predice que la patria caerá «en las garras del pérfido extranjero» que «a su boca lleva sangre caliente» (127) y la llegada de miles de «guerreros viles [...] de la inglesa América y de Europa» (129), y anuncia una *justicia poética canibal* o *ley del talión* de la Historia:

*El que la muerte da, recibe muerte;
Y el que amasa su espléndida fortuna
Con sangre de la víctima llorosa
Su sangre beberá, si sed lo seca,
Sus miembros comerá, si hambre lo acosa (129, 130).*

Mientras el *Guatimoc* de Fernández Madrid es un artefacto profético *a posteriori* de la historia del nacionalismo de la emancipación, el de Galván anuncia el Imperialismo moderno de Francia y la amenaza norteamericana a la integridad del «cuerpo de la patria». ²⁵ Más tarde, el Porfiriato celebrará en el monumento a Cuauhtémoc en el Paseo la Reforma en 1887 la derrota de Maximiliano, «uno de los descendientes del mismo Carlos V» (García Quintana: 26), y la Revolución mexicana se declarará reparadora, también, de la injusticia colonial y heredera del último *tlatoani* mexica. ²⁶

La más famosa de las reinenciones de Cuauhtémoc —y una de las más conocidas novelas históricas del siglo XIX— es *Guatimozín, último emperador de México* (1846) de la hispanocubana Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873). Se ha llegado a decir que en «el caso de *Guatimozín*, la manipulación del tiempo histórico le permite a Avellaneda proponer a un público español *otra versión de la conquista, una versión que no sea la de los vencedores sino la de los vencidos*» (Guicharnaud: 101). Por supuesto, *Guatimozín* no es una narración de la contra-memoria histórica ni una lectura de la historia *contra el grano* o desde la «tradición de los oprimidos» y, aunque

comparte temas y tropos con *Jicotencal* o *Guatimoc*, tampoco es un texto propiamente nacionalista, ni un trabajo de historiografía literaria disidente.²⁷ De hecho, mantiene expresamente su lealtad con la tradición histórico-cultural española. *Guatimozín* expresa sí, críticas a la Conquista (especialmente en los últimos capítulos), pero la entiende históricamente como una «grande empresa» (199). Adviértase que, al menos hasta la última parte, es Cortés y no Guatimozín el protagonista principal de la novela; un Cortés que, aunque por momentos pareciera un personaje maquiavélico «de fría razón» (1979: 122), siempre resulta rescatado como figura histórica. La lucha de las tropas cortesianas en las vísperas de «La noche triste» se califica de «defensa heroica» (210) y «digna de la calificación [de *triste*] que conserva en la historia» (234). Los conquistadores «monstruos» y «fieras» (127, 162), codiciosos y «hambrientos» de riquezas (276), «tigres [...] repletos del oro y de la sangre de los mexicanos» (319), son en el balance final «héroes». La mayoría de las crueldades de la toma final de Tenochtitlán son achacadas a la barbarie de los tlaxcaltecas aliados de Cortés, quien hasta el último momento ofrece la paz a Guatimozín.

El americanismo de la novela es —como la propia autora respecto a la independencia cubana—, en el mejor de los casos, ambivalente: Guatimozín tiene una «tez perfectamente blanca» (1979: 52) (al igual que Sab, personaje de su novela antiesclavista del mismo nombre, 1841); los héroes indígenas se debaten en relaciones de amor y odio, y de alianza y guerra con los conquistadores; los epítetos respecto de las proezas/crueldades de Cortés son contradictorios; etc. Avellaneda misma vivió entre tradiciones diversas: de padre aristócrata español y madre criolla, pasó su niñez en Cuba y se formó como escritora en España donde vivió la mayor parte de su vida (1836-1873). Los amores trunco entre Tecuixpa, hija de Moctezuma y Velásquez de León —que

ocupan gran parte de la tensión argumental de la novela— representan la ambivalencia colonial del proto-nacionalismo cubano:

Luchaban en su corazón [de Tecuixpa] mil encontrados impulsos: los españoles —caros a su alma como compatriotas y amigos de Velásquez— inspirábanle horror como opresores de los suyos, y vacilante entre el interés de su país y el de su casa, y el interés de su amor, no acertaba a desear ni la ausencia ni la permanencia de los extranjeros (1979: 183, 184).

Esta tensión de «encontrados impulsos» tiende a resolverse por la lealtad cultural y política a España; lealtad no sólo referida a la posibilidad de la independencia de la Metrópoli, sino a la —temida por unos y deseada por otros— anexión a los Estados Unidos, que en la década de 1840 ganaba simpatizantes entre las elites criollas (Pérez: 107). De algunas referencias puede colegirse justamente la adhesión de Avellaneda a la Corona (o al menos a una tradición hispánica) frente a la posible anexión. Respecto de la alianza de Tlaxcala con Cortés, anota Avellaneda: «Cuántos pueblos [...] no creen ver en sus príncipes, tiranos aborrecidos por los dioses, y en los advenedizos, regeneradores divinos» (1979: 275). Y luego, sobre las alianzas indígenas con Cortés contra el Imperio mexicano, apunta: «¡Funesta ceguedad la de los pueblos que divididos por contrarias opiniones, enflaquecidos por civiles discordias, piden y fían su remedio a *extranjera intervención!* Jamás [...] hicieron abnegación de sus propios intereses las naciones llamadas a decidir en intereses extraños» (330). La *resolución hispánica* del americanismo de *Guatimozín* puede seguirse en muchos aspectos lingüísticos y argumentales de la novela como la glorificación del heroísmo y genio de Cortés,²⁸ el mencionado romance de la hija de Moctezuma con el conquistador

español, o el tratamiento del asunto de los sacrificios y el canibalismo mexica. La coronación de Guatimozín en el templo de Huitzilopochtli está acompañada de sacrificios humanos «que un uso bárbaro prescribía desde el principio de la monarquía mexicana» (279). Las frases del texto expresan repugnancia por el rito sangriento y admiración a los soldados españoles inmolados, mártires cuasihagiográficos y encarnación de la nobleza y el valor:

Los destinados a la sangrienta hecatombe en el día a que nos referimos, eran seis españoles trasladados a la capital desde Tepeaca [...A]briéndose dos puertecillas de aquella sangrienta capilla, apareció por una el hueteopixque —o sea, gran sacerdote [...] y por la otra los seis sacrificadores llevando a sus infelices víctimas [...] y en medio de esas *caprichosas y repugnantes figuras* se veían a los prisioneros españoles, totalmente desnudos, enflaquecidos y pálidos, pero con la frente serena y la mirada desdeñosa. Eran aquellos desventurados *seis soldados jóvenes* de la tropa aventurera *en que había impreso Cortés la marca de su genio; porque no hay duda que los hombres superiores levantan a todos aquellos que están en contacto con ellos.* [...] prestábanse tranquilos para el *horrible sacrificio*, y aún se notó en sus labios una *sonrisa burlesca* al contemplar el singular aspecto de su *repugnante escolta*. Sin embargo cuando vieron vibrar en la nervuda mano del teopiltzín el agudo itztli que debía despedazar sus pechos, y la rojiza luz del veinte teas de madera resinosa reverberó en la enorme piedra del sacrificio, aún no bien seca de la última sangre que sobre ella se vertiera, horrorizadas las víctimas no pudieron reprimir un movimiento espontáneo y retrocedieron un paso. Alarmados los verdugos se abalanzaron presurosos, *como aves de rapiña encima de su presa*, y arrastrándolos a la ara comenzaron con *bárbara complacencia* los prepa-

rativos del sacrificio. Reinó por un instante silencio profundo: oyóse enseguida el *áspero sonido de la carne que rasgaba lentamente el filo del pedernal*; vióse saltar la sangre sobre los mármoles de la capilla, manchando los blancos hábitos de los sacrificadores... pero ni un gemido indicó los atroces tormentos de las víctimas, y el dios de la guerra vio sucesivamente sobre su altar nefando seis corazones heroicos [...]. El pontífice [...] le mostró [a Guatimozín] *los despojos de las víctimas cuyos cuerpos privados de corazón y la cabeza [...] fueron enseguida arrojados al pueblo que llenaba la plaza* (1979: 282, 283).

Hay escasamente tres alusiones directas al canibalismo mexica en la novela: un malentendido, una;²⁹ y las otras dos, referidas a la violencia teratológica de princesas mexicas.³⁰ Avellaneda en general opta por la omisión del «penoso asunto» del canibalismo o por su sugerencia tangencial, como en el fragmento transcrito en que tiene lugar la entrega de los cuerpos decapitados al pueblo, o cuando explica las causas de la masacre que Cortés hizo en Cholula con un eufemismo: «hubo indicios de mala fe por parte de sus habitantes» (1979: 45). Según Díaz del Castillo —fuente de Avellaneda—, esos indicios fueron los preparativos del festín caníbal que planeaban hacer los indígenas con los conquistadores. Avellaneda, como Clavijero, intenta un equilibrio entre el horror manifiesto por la religión antigua de México y la relativización de esos sacrificios:

Nosotros que acabamos de describir con imparcial veracidad y profundo horror, los sacrificios cruentos que deshonoraban la religión azteca [...], no olvidamos que la culta Europa inmolaba también víctimas humanas al Dios del amor y de misericordia, con tan fanático celo como los bárbaros de Méjico a sus belicosas deidades. ¿Buscaremos rasgos de una civilización más

adelantada que la que se lee en la sangrienta piedra de los Teocalis mejicanos, en las hogueras de la Inquisición, a cuya fatídica luz celebraba España el acrecentamiento de su poder [...]» (1979: 288).

Evelyn Picón Garfield, demasiado generosa al juzgar el americanismo de la novela, admite que Avellaneda intenta reivindicar a Cortés, pero destaca una supuesta predominancia del relativismo cultural y de sus críticas a la Conquista, a Cortés y a la Inquisición española del siglo XVI (1989: 100-105; 1991: 51-55). El texto, empero, va y viene sin resolverse. Mientras *Jicotencal* (1826) de Heredia niega a la figura de Cortés su carácter heroico y dramatiza la Historia bajo el modelo metafórico lascasiano (de los tigres y lobos sanguinarios y codiciosos españoles devoradores del indígena), Avellaneda explica y justifica las crueldades del héroe como naturales de los hombres superiores que hacen la Historia. Cortés el cruel, es también el espíritu superior a la medianía, el héroe y el genio. Incluso al final de la novela, cuando la extrema violencia del asalto a Tenochtitlán desfavorece la imagen histórica de la Conquista, Cortés se muestra superior a las circunstancias, lo conmueve la carnicería y trata de evitarla: «se sintió dolorosamente afectado por el espectáculo de tan inaudita carnicería y ordenó suspenderla» (Avellaneda, 1979: 411). Los tlaxcaltecas son quienes llevan a cabo los más horribles actos de violencia: «Clementes los extranjeros en comparación con los americanos, intentaron en vano poner término a la carnicería en que se cebaban sus furiosos auxiliares» (415). La tortura de Guatimozín (para obtener el secreto del tesoro) ocurre a pesar del capitán, quien se opone al martirio, sólo cede ante las amenazas de insubordinación de la tropa, y lo rescata de manos de sus verdugos (427-431). Es sólo hasta el «Epílogo» que la figura de Cortés pierde un poco de lustre histórico con la ejecución calculada de Guatimozín que, escribe la

autora, «en vano quisiéramos justificar apoyándolo en la sospechosa acusación de un súbdito traidor, que no tuvo crédito entre los mismos españoles» (436).

Quisiera referirme sucintamente a la supresión de la novela (por la propia Avellaneda) de sus *Obras literarias* (1869-1871) y a los cambios que introdujo en el «Epílogo» de la misma, el cual sí incluyó con modificaciones en esa edición bajo el título «Una anécdota en la vida de Cortés». Picón Garfield estima equivocadamente que la exclusión de la novela de las *Obras* de Avellaneda fue un «acto de autocensura» de aspectos problemáticos tales como las críticas a la Conquista y al fanatismo religioso (1989: 105-106; 1991: 58). Tanto el «Epílogo» como la «anécdota» se basan en un pasaje de la *Historia verdadera* de Díaz del Castillo, que cuenta cómo poco después de la muerte de Cuauhtémoc, Cortés andaba «mal dispuesto y pensativo» y que en uno de sus paseos nocturnos «cayó, descalabrándose la cabeza», asunto sobre el cual guardó secreto. En el epílogo de la novela (primer texto) se narra la ejecución de Cuauhtémoc, las subsecuentes preocupaciones de Cortés y se especula sobre las circunstancias del accidente que narra Bernal Díaz. Éste habría resultado de un atentado fallido contra la vida de Cortés que hiciera sin éxito Gualcazintla (esposa del emperador mexicana) y del que el conquistador se habría salvado gracias a la intervención de doña Marina, que mató a aquella ahogándola con furia. El capitán, preocupado por el supuesto desmedro que su honor hubiera sufrido de saberse que doña Marina estaba en su cuarto, acordó con ésta encubrir el hecho como un suicidio y llevar el cadáver a los aposentos de la princesa. Julio Hernández-Miyares, quien ha analizado en detalle las variaciones introducidas en «Una anécdota», encontró que en la segunda versión los eventos están reconstruidos para justificar y ensalzar la figura de Cortés (319-323).

Avellaneda, como dice Hernández-Miyares, comienza «con una serie de disquisiciones filosóficas sobre la in-

comprensión que sufren los héroes; después señala que estos genios superiores tienen que plegarse, en ocasiones, ante los injustos deseos de las medianías que —en defensa de su propia mediocridad— les obligan a claudicaciones abyectas» (1979: 322). Para Avellaneda, Cortés habría sido «una de las mayores figuras que puede presentar la historia [...], habría tal vez sido un Napoleón si le arrullase en la cuna el trueno de la Revolución francesa [...]. Hernán Cortés, digámoslo en fin, debía tener y tuvo la suerte común de todos los *genios superiores*» 1869-1871: 161). En la «Anécdota», Avellaneda suprime la mayoría de las expresiones de desdén por los vencidos en boca de los conquistadores, y la maldición de Guatimozín a Cortés antes de la ejecución. Cortés se muestra arrepentido del regicidio y reprueba el asesinato de Gualcazintla a manos de doña Marina, ahora a causa de los celos de la Malinche por las atenciones del conquistador a la viuda (173-178). Avellaneda resuelve la ambivalencia de la novela con la supresión de la misma de sus obras «completas» y con la reescritura del «Epílogo.» Lo que ha sido visto como americanismo o autocensura no es sinónimo de *nacionalismo independentista*, sino apenas la expresión de un liberalismo conciliatorio. *Guatimozín* es un texto periférico pero en la órbita cultural del residual dominio español. Vacilante en el «Epílogo», se decide finalmente por la tradición histórica metropolitana en la «anécdota». En resumen, «Una anécdota en la vida de Cortés» es una ficción reaccionaria que no propone la identificación simbólica con el indio, sino una filiación o mimesis imaginaria con los trabajos del héroe-conquistador. Esa identificación tiene, claro, diferentes niveles de interpretación; el de la escritora mujer que lo ve como *héroe incomprendido*,³¹ mas también el de la renuncia a un nacionalismo emancipador por la ambivalente pero cierta lealtad político-cultural a la metrópoli.

3. Bárbaros, carniceros y vampiros: los salvajes feroces del Romanticismo americano

Quisiéramos apartar de toda cuestión social americana a los salvajes por quienes sentimos, sin poderlo remediar, una invencible repugnancia, y para nosotros, Colo Colo, Lautaro y Caupolicán, no obstante los ropajes civilizados y nobles de que los revistiera Ercilla, no son más que unos indios asquerosos, a quienes habríamos hecho colgar y colgaríamos ahora, si reaparecieran en una guerra de los araucanos contra Chile, que nada tiene que ver con esa canalla.

DOMINGO F. SARMIENTO: *Conflicto y armonías de las razas en América*

Se dice que los monstruos y los salvajes son las criaturas predilectas del Romanticismo. El monstruo romántico representaba, entre otras cosas, el (des)orden y los espacios intermedios entre lo humano y lo animal, entre la vida y la muerte, entre la civilización y fuerzas primitivas e irracionales, entre el prodigio y lo horrendo. El *buen salvaje*, por su parte, constituía un artefacto cultural para el pensamiento utópico; una forma de imaginar la felicidad de no ser civilizado. Los monstruos y salvajes del Romanticismo europeo respondían en cierta medida a una subjetividad exacerbada, a una reacción al racionalismo iluminista y la Revolución industrial. Eran —como ha recordado Roger Bartra— síntomas del pesimismo romántico frente a la Modernidad. No es ése el caso del Romanticismo criollo post-independentista. Las condiciones histórico-económicas del Romanticismo americano le imprimen particularidades diferenciales; por ejemplo, frecuentemente asume un proyecto político colectivo en el marco histórico del presente (en lugar de la fuga hacia el pasado) y celebra la ciudad en desmedro de la naturaleza.³²

El *salvaje* de Rousseau no es pertinente en la mayoría de los proyectos civilizadores del siglo XIX latinoamericano, en los que lejos de ser un motivo poético abstracto de la nostalgia por un orden premoderno, representa las resistencias locales a la Modernidad y a la conformación del Estado-nación. Monstruos como Frankenstein creado en 1818 por Mary Shelley, con su reproche amargo a la ciencia y al progreso, tampoco sirven como artefactos críticos de la Modernidad latinoamericana. La monstruosidad es asociada comúnmente a heterogeneidades étnicas y considerada victimaria, no víctima, del progreso. Salvajes y monstruos a menudo coinciden, y no evocan el paraíso perdido con la *Revolución industrial* sino la barbarie; aquello que impedía a América ser Europa civilizada. Por este motivo, el Romanticismo de la primera parte del siglo en el mejor de los casos se nombra heredero de la causa de un indio no contemporáneo, como vimos al hablar del *nacionalismo de la emancipación*. El salvaje del presente (indio, negro, esclavo cimarrón, llanero, gaucho) tiene frecuentemente un estatuto amenazador para el Estado-nación, la propiedad, la raza, la lengua. Si Rousseau lamentaba el paso del *estado natural* al *estado civil* (186-199), muchos de los discursos nacionales latinoamericanos reclaman ese tránsito y no ven en el *estado natural* bondad alguna, sino la resistencia de sectores que afirman los derechos de segmentos sociales contra la pretensión de soberanía del Estado-nación. En los (con)textos en los que el indio fue problemático, los proyectos nacionales lo señalaron expresamente como enemigo de la civilización y exterioridad desafiante de la soberanía; ese indio coincide con las que Deleuze y Guattari llaman *márgenes* y *minorías* (1988: 367).

Ése es el caso de la representación de los aborígenes del «Desierto inconmensurable, abierto, / y misterioso» (125) de las pampas argentinas en *La cautiva* (1837) de Esteban Echeverría (1805-1851), intelectual de la burguesía porte-

ña. El referente inmediato del poema es la *frontera* y los indios *pampas*,³³ descendientes de los araucanos, que desde el siglo anterior saqueaban las poblaciones y los precarios establecimientos fronterizos, se apoderaban del ganado y robaban mujeres (Jitrik, 1967: 28). En 1790 la Corona había reconocido autonomía a los pampas —que englobaba en una ficción que llamaba «república indígena»— y establecido tratados de libre comercio y paz con los ranqueles y pechuenches. Los procesos de independencia y formación nacionales trastornaron este enclenque orden de cosas. Algunas tribus sostuvieron una lucha sin cuartel por la restauración del Rey, y otras se encontraron cada vez más en contradicción con el precario Estado criollo. Otros grupos establecieron alianzas estratégicas: habitaban *campos cedidos* dentro de las fronteras criollas y a partir de 1827 estaban amparados por la institución del *negocio pacífico*³⁴ (Bechis: 294, 295). Los criollos se habían venido expandiendo en territorios indígenas durante todo el siglo XVIII, y —en el ambiente de la Independencia— los tratados acusaban una extrema fragilidad. Hacia 1814 se iniciaron hostilidades interétnicas y «las ofensas recíprocas se fueron sumando» (296, 297). Por entonces se intensifica el robo de ganado, los cautiverios y las muertes de criollos a manos indígenas en las zonas de frontera. No existía, claro, unidad de propósito ni de mando en esta *guerra contra el Estado*, que más parecía una constante y múltiple serie de pugnas limítrofes y de ejercicio del bandidaje.

Los caudillos rioplatenses mantuvieron alianzas con algunos grupos: «unitarios y federales desarrollaron una guerra de influencias sobre los indígenas como un aspecto más de la guerra civil»; Juan Manuel de Rosas (1793-1877) se sirvió en varias ocasiones de los pampas, y entre 1829 y 1830 —mediante promesas y ofertas de ganado— contó con su ayuda contra los unitarios, quienes en general fueron más reticentes e inhábiles para las alianzas con los «salvajes»

(Bechis: 301-306). Cuando Rosas incumplió sus promesas en 1831, los indios «aliados» atacaron la frontera de Buenos Aires. La autonomía relativa de los pampas, así como el continuo robo de ganado, los convirtió en enemigos de un gobierno que representaba los intereses estancieros y la demanda de tierras para los ganaderos bonaerenses. En estas condiciones de asedio, la apropiación simbólica del salvaje del presente era inconcebible.

La cautiva es un poema de esa frontera inestable, *locus* de las pretensiones territoriales del nacionalismo argentino y de sus ansiedades. Cuenta la historia de María, una mujer blanca cautiva de los indios que se fuga e intenta sin éxito llegar a la civilización junto con su amado, el inglés Brian,³⁵ a quien ella, cuchillo en mano, rescata herido.³⁶ Brian muere en sus brazos poco antes de que ella misma siga idéntica suerte después de saber de la muerte de su hijo a manos de los salvajes. El tema de la cautiva es en muchos sentidos el del horror al mestizaje: la bella blanca incorporada (mediante el rapto y el cautiverio) resistiendo los violentos apetitos sexuales del *Otro*. El resurgimiento en el siglo XIX de estas narrativas de larga tradición colonial³⁷ tiene que ver, como señala Susana Rotker, no sólo con la facticidad del cautiverio femenino –su ocurrencia y frecuencia–, sino con la conveniencia del mito para el proyecto racial y de expansión territorial del liberalismo argentino.

El terror a la contaminación es explícito. Poco después de ser rescatado por María, Brian lamenta la pérdida del honor de su amada: «Del salvaje la torpeza / habrá ajado la pureza / de tu honor, y mancillado / tu cuerpo santificado por mi cariño y tu amor», por lo que resuelve: «ya no me es dado el quererte» (Echeverría, 155). El romance entre la criolla y el europeo se ve impedido por el cautiverio, el entorno salvaje del desierto, la lejanía de la civilización y, adicionalmente, por esta *mácula salvaje del cuerpo criollo*, cuya pureza ha «ajado» la barbarie. María fue parte del *Otro*. Su alianza

amorosa con Brian depende de un proceso de limpieza: el derramamiento de la sangre indígena.

Ella le responde [a Brian]: –Advierte que en este acero, está escrito mi pureza y mi delito mi ternura y mi valor. Mira este puñal sangriento, y saltará de contento tu corazón orgulloso; diómelo amor poderoso diómelo para matar al salvaje que insolente ultrajar mi honor intente (155).

El horror al mestizaje es, como la pavora a ser comido o caer cautivo, un miedo a la incorporación; a la disolución de la identidad en la alteridad. La limpieza del honor en *La cautiva* tiene una proximidad siniestra con la limpieza étnica acometida por el Estado varias veces durante el siglo XIX. Para el nacionalismo expansivo, el salvaje es un cuerpo abyecto que cruza la frontera para robar ganado y mujeres, que resiste la civilización y que se niega a desaparecer pacíficamente.

La cautiva propone la *nación en riesgo*. El Estado criollo no logra interiorizar a los indios; por el contrario, éstos se manifiestan como afuera de la precaria soberanía estatal, declarada pero no efectiva. El salvaje es (re)presentado como la que Deleuze y Guattari en *Milmesetas. Capitalismo y esquizofrenia* llaman una «máquina de guerra nómada»; un *Otro* (exterioridad del Estado-nación) irreducible y heterogéneo:

El Estado siempre ha existido en relación con un afuera, y no se puede concebir independientemente de esta relación. La ley del Estado [...es] la de lo

interior y lo exterior. El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente. [...] El afuera [estatal] aparece simultáneamente en dos direcciones: grandes máquinas mundiales, ramificadas por todo el ecumene en un momento dado; pero también, mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de sociedades segmentarias contra los órganos de poder del Estado. [...] Lo que es evidente es que [...] implican una forma irreductible al Estado, y que la forma de esa exterioridad se presenta necesariamente como la de una máquina de guerra, polimorfa y difusa (1988: 367).

Los «tigres humanos» (156) de *La cautiva* no son los conquistadores (como en *Guatimoc* o *Jicotencal*) sino los indios; la *máquina de guerra* devoradora que desafía la ampliación de la propiedad para la ganadería en un espacio que se disputan el Estado y el salvaje. La exterioridad de la «tribu errante» (125) en el poema sólo puede enunciarse como fuerza telúrica, accidente del paisaje, «ruido», «confuso clamor» y «torbellino [que] hiende el espacio», en «la inmensidad» y el «silencio» (128-130). Este *salvaje de frontera* es sorprendentemente cercano al *sauvage* de la *Encyclopédie*: bárbaro («*peuples barbares*»), opuesto al Estado («*qui vivent sans lois, sans police*») y nómada («*qui n'ont point d'habitation fixe*»). La guerra añade la dimensión del horror: en sus lanzas «llevan cabezas humanas» que cortaron con «inhumanos cuchillos» (130), son «buitres» (153) y «animales feroces» en «carnicería horrenda» (142), y la tribu procede «como carnicero lobo» (198). En su segunda parte, titulada «El festín», Echeverría se refiere a los indios como una «turba / que charla ufana y hambrienta» iluminada vagamente por el fuego de una hoguera mientras que su

«víctima en reserva» espera y «mira vacilar su estrella» (135, 136). Las «abominables fieras» se emborrachan en una «sabática fiesta» (138, 139) en la que sacrifican una yegua:

*Aquél come, éste destriza,
más allá alguno degüella
con afilado cuchillo
la yegua al lazo sujeta,
y a la boca de la herida
por donde ronca y resuella,
y a borbotones arroja
la caliente sangre fuera,
en pie, trémula y convulsa,
dos o tres indios se pegan
como sedientos vampiros
sorben chupan saborean
la sangre, haciendo mormullo,
y de la sangre se rellenan (137).*

El vampirismo y la ferocidad de los indios parece una proyección paranoica de la propia violencia estatal y de la «Expedición al desierto» de Rosas en 1832-1833. Esta campaña para «pacificar» a los puelches y ranqueles no fue otra cosa que una campaña de exterminio y terror para expandir el régimen de propiedad de la tierra.³⁸ Para Jitrik, *La cautiva* contradiría la versión oficial de la Expedición al desierto, según la cual «el problema indio» habría sido solucionado, sosteniendo que la nación estaba aún en peligro de sucumbir bajo los salvajes (la *máquina de guerra*, polimorfa y difusa). La persistencia de un problema (neo)colonial y de frontera durante gran parte del siglo es ciertamente notable en la «invencible repugnancia» que a Sarmiento le causaban los «indios asquerosos», y en el empeño decimonónico de su exterminio. El tropo del

salvajismo y el de la nación violada y bajo asedio se mantendrán mientras se le da la «solución final» al problema indígena en la segunda mitad del siglo.

Entre tanto ocurren importantes desplazamientos semánticos: la horda salvaje y el cautiverio de la patria son imágenes con las que el Romanticismo liberal caracteriza también al régimen de Juan Manuel de Rosas. Juan María Gutiérrez (1809-1878), cofundador con Echeverría del Salón literario y de la Asociación de Mayo (centro del Romanticismo liberal rioplatense), refería la afrenta del cautiverio (en su dimensión nacional) a propósito de la derrota del «cacique feroz» (Rosas) en «Caseros» (1852):

*La patria ayer, cual viuda lacrimosa
cautiva en el aduar, era la sierva
del cacique feroz que la violaba.
Volvedla su esplendor; volvedla al tiempo
en que era por el vate retratada
de palmas y laureles coronada* (99).

Sólo mediante retrospecciones simbólicas a un pasado indígena glorioso (evitando al indio del presente), o tardíamente (cuando ya está «solucionada» la cuestión indígena), se ofrecen visiones más o menos amables del salvaje en obras como el poema *Yandabayú y Lirocopeya* (1840) del uruguayo Adolfo Berro (1819-1841) (sobre un episodio sentimental de *La Argentina* de Centenera) o en el drama histórico *El charrúa* (1842) de Pedro Bermúdez (1816-1860), que evoca la fiereza ida del indio derrotado³⁹ y anticipa la nostalgia del Romanticismo posterior (i.e.: en 1888 *Tabaré* de Juan Zorrilla de San Martín).

4. El «tigre de los llanos», el «canibal de Buenos Aires» y el escritor de la patria

los civilizados hablan, los bárbaros se callan [...] el que habla siempre es civilizado.

GEORGE BATAILLE: *El erotismo*

Civilización i barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga i aspecto físico, costumbres i hábitos de la República Argentina (1845) de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) es uno de los textos más representativos del *nacionalismo liberal* del Río de la Plata y un documento fundamental en la cultura letrada argentina y latinoamericana.⁴⁰ El *Facundo* contiene una descripción geográfica del país, sostiene la tesis de la relación determinista entre esta naturaleza bárbara y la de sus pobladores (de quienes hace una taxonomía), incluye la biografía política del caudillo riojano Facundo Quiroga (1793-1835), e intenta una interpretación del gobierno de Juan Manuel de Rosas a partir de la biografía de Quiroga (de quien Rosas sería una versión perversa y superada). Primordialmente, Facundo concibe el proyecto de un moderno Estado-nación, antítesis del rosista y promotor de la civilización y el progreso.⁴¹

Coincidiendo con algunas de las ideas del orientalismo de la Ilustración,⁴² de los viajeros y científicos europeos,⁴³ y del positivismo,⁴⁴ lo social y cultural está determinado por lo que Lelia Area llama el «territorio ficcionalmente mostrado» o «paisaje-protagonista» (54). Los indios son una expresión catastrófica de ese paisaje, y el gaucho —que Sarmiento imagina casi nómada— se halla en conflicto con la civilización y sobredeterminado por la Pampa en sus cualidades, vicios y saberes (Sarmiento, 1993: 72-93). La Argentina entera es imaginada bajo un asedio múltiple: de la naturaleza indómita, de los salvajes «ávidos de sangre y

pillaje» (62)⁴⁵ y de los hombres del desierto, mientras las ciudades «van barbarizándose insensiblemente» (118). Sin embargo, la lectura detenida de la tensión sarmientina entre civilización y barbarie muestra las relaciones fluidas entre ambos términos, su complementariedad y, en todo caso, una situación más compleja que la de un binarismo escueto.⁴⁶ La barbarie no es la antítesis de la civilización sino que «designa junto con aquélla, la consistencia híbrida de una realidad *sui generis*» (Mitre: 28-30). Las fuerzas primitivas y salvajes y hasta las «fuerzas retrógradas» de la historia pueden ser encausadas en un proyecto político y económico distinto del rosismo. La llamada «seducción estética de la barbarie» en *Facundo* (Lojo: 141-48; Yanhi: 16), es posible porque ésta se considera su *opuesto constitutivo*, materia prima de la civilización (no simplemente su reverso): el gaucho, vencedor de los llanos, así como había servido al régimen, podía ser instrumento futuro de liberación;⁴⁷ los ríos inutilizados serían el comercio del futuro; la Pampa ubérrima y salvaje el espacio de la expansión del agro; y la barbarie de la geografía, la inspiración de la literatura nacional:

Existe, pues, un fondo de poesía que nace de los accidentes naturales del país y de las costumbres excepcionales que engendra [...] La poesía, para despertarse [...] necesita el *espectáculo de lo bello*, del *poder terrible*, de la inmensidad, de la extensión, de lo vago, de lo incomprensible; porque sólo donde acaba lo palpable y vulgar, empiezan las mentiras de la imaginación (Sarmiento, 1993: 78).

La ficción sarmientina –apoyada en el modelo de descripción científica decimonónica– hace inteligible el paisaje de la barbarie y a su exponente biográfico: Facundo Quiroga. La biografía pone en marcha un procedimiento de sometimiento del *Otro* por la letra (Rodríguez Pérsico: 2). Sarmiento es

el heredero letrado, civilizado y moderno de los gauchos cantores que eternizaban la memoria del gaucho malo (Sarmiento, 1993: 89); Quiroga es el gaucho malo de Sarmiento; el bárbaro que el *escritor de la patria* dilucida. En *Facundo* la barbarie «habla»; lo que equivale a decir, con Bataille, que se trata de una barbarie ficta; una barbarie inteligible e instrumental que habla contra el Estado rosista (el Otro inefable).

La alteridad no es España ni su herencia cultural (que Sarmiento rechaza), ni siquiera los salvajes o las supuestas «hordas bárbaras» y nómadas de gauchos (en realidad bastante sedentarios),⁴⁸ sino el rosismo y la clase agropecuaria estanciera y saladera.⁴⁹ Jaime Alazraki observa que «el verdadero trasfondo planteado por Sarmiento» era clasista: «No estaban en pugna la ciudad y el campo, ni la civilización y la barbarie, ni el frac y el poncho, sino los intereses de la clase ganadera, los estancieros dueños de la tierra y de las vacas, por un lado, y la burguesía comercial cuyo instrumento era el capital comercial, el librecambio y el empréstito inglés, por el otro» (19). *Facundo* expresa la pugna entre un proyecto temporalmente derrotado (la Generación del 37, el liberalismo criollo) y otro hegemónico (el rosismo).

Aunque escrito bajo una amenaza inminente,⁵⁰ el texto está propuesto para esa «doble audiencia de la literatura de la fundación de la República» de que hablaba Antonio Cornejo Polar en «Inmediatez y perennidad»: se dirige a los herederos de la patria y titulares de la promesa nacional cuando la nación es aún un proyecto utópico, endeble y en el exilio; y al mismo tiempo, establece un diálogo inmediato con sus lectores presentes; *Facundo*, como indica Sorensen «busca una audiencia en su salida en la escena [política del momento], y al hacerlo, está en realidad luchando por influencia y hegemonía» (23).

El término *civilización* corresponde a la imaginación del futuro del *nacionalismo anticipatorio*.⁵¹ El último capítulo, que justamente se llama «Presente y porvenir» (341), hace un

inventario del pasado y de sus consecuencias desastrosas en el presente, seguido de la predicción de una nueva era denominada «NUEVO GOBIERNO» (expresión repetida varias veces con mayúsculas) (364-371). Pero como sabemos, la utopía en el pensamiento nacionalista latinoamericano se anuda con visiones apocalípticas (Roig, 1981: 218). La promesa nacional (*porvenir*) que alcanza a perfilar Sarmiento desde Chile sólo es posible bajo la amenaza aterradora que representa el *presente* (Rosas) y el intento fallido de su elucidación mediante la invocación del *pasado* (Quiroga). El procedimiento es doblemente oblicuo: la descripción taxonómica de la geografía y el paisaje explican la barbarie y a Quiroga, a quien se invoca como la supuesta *clave* hermenéutica de Rosas:⁵² «¡Sombra terrible de Facundo voy a evocarte, para que [...] te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo! Tú posees el secreto: revélanoslo» (Sarmiento, 1993: 37, 38). La biografía de Quiroga comienza con la historia de un gaucho (que resultará ser Quiroga) acechado por una fiera:

un *tigre cebado* [que] andaba hacía un año siguiendo los rastros de los viajeros, y pasaba ya de ocho los que habían sido víctimas de su *predilección por la carne humana*. Suele ocurrir a veces en aquellos países en que la *fiera y el hombre se disputan el dominio de la naturaleza*, que éste cae bajo la garra sangrienta de aquélla: entonces el tigre empieza a gustar de preferencia su carne, y se llama *cebado* cuando se ha dado a este nuevo género de caza de hombres (128).

El tigre sigue al gaucho a un árbol en el que éste se refugia; al no poder alcanzarlo, la bestia se acuesta y espera sin perderlo de vista. En el momento que los amigos del gaucho lo auxilian, éste baja y mata a puñaladas al tigre (129, 130). «[E]l que iba a ser su víctima» adquiere su nombre:

También a él [Quiroga] le llamaron *tigre de los llanos*, y no le sentaba mal esta denominación, a fe. La frenología y la anatomía comparada han demostrado, en efecto, las relaciones que existen en las formas exteriores y las disposiciones morales, entre la fisonomía del hombre y algunos animales, a quienes se asemeja en su carácter (Sarmiento, 1993: 130).

El nombre del *tigre de los llanos* vuela por todas partes⁵³ «ennoblecido y lavado, aunque con sangre» y asociado al «terror que ya empieza a inspirar su nombre» (139). El caudillo entra en el que Schanzer denomina «el reparto zoológico» de las novelas de la dictadura (107). Quiroga «es un tipo de la barbarie primitiva» y animal: «*su cólera era la de las fieras*: la *melen*a de sus renegridos y ensortijados cabellos caía sobre su frente y sus ojos, en guedejas como serpientes de la cabeza de Medusa; su voz se enronquecía, sus miradas se convertían en puñaladas: [...] en todos sus actos *mostrábase el hombre bestia* aún» (Sarmiento, 1993: 141). Pero Quiroga no es un monstruo propiamente hablando, sino el «más acabado [...] ideal del *gaucho malo*» (218), «con toda su ciencia del desierto [...] pero sin su moral natural» (88), que desprecia al «hombre sedentario de las ciudades, que puede haber leído muchos libros pero [...] *nunca ha parado un tigre* [...] recibéndolo con el puñal en una mano y el poncho envuelto en la otra para meterle en la boca, mientras le traspasa el corazón y lo deja tendido a sus pies» (72, 73). Tampoco es maligno; lo guían «instintos de destrucción y *carnicería*» (135) pero de alguna manera lo ennoblece ser un bárbaro:

Facundo no es cruel, no es sanguinario; *es bárbaro no más* [...] es cruel sólo cuando la sangre se le ha venido a la cabeza y a los ojos, y lo ve todo colorado. Sus cálculos fríos se limitan a fusilar a un hombre, azotar a un ciudadano; *Rosas no se enfurece nunca, calcula* en la quietud y en el

recogimiento de su gabinete, y desde allí salen las órdenes para sus sicarios (Sarmiento, 1993: 260-262).

La distinción con Rosas parte las aguas del orden topológico del ensayo. La barbarie tiene dos tipos de suertes figurativas o desplazamientos semánticos en Facundo: la *traducción* y el *enigma*. Mediante la primera, la *barbarie* es *sometida por la letra* (el paisaje, las fieras, el tigre, los indios, los gauchos y Quiroga); en la segunda, encontramos la *barbarie suplementaria* y monstruosa, irreducible por la letra, inexplicable por la geografía humana o por la taxonomía frenológica:

las almas generosas [...] en quince años de lid sangrienta no han desesperado de vencer al *monstruo que nos propone el enigma de la organización política* [...]. Un día vendrá, al fin, que lo resuelvan; y el *Esfinge Argentino mitad mujer por lo cobarde, mitad tigre por lo sanguinario*, morirá a sus plantas (39).

Rosas es nombrado *Esfinge Argentino* y su régimen, *enigma* político: «¿Rosas –se pregunta Sarmiento– [...] es un hecho aislado, una *aberración*, una *monstruosidad*? ¿Es por el contrario, una manifestación social, es una fórmula de una manera de ser de un pueblo?» (1993: 43). En la resolución del enigma se juega –como Edipo en la tragedia– el ser o no devorado por el monstruo. Pero al intentar resolver el enigma de Rosas de manera elíptica –mediante Quiroga como clave del «secreto»–, el ensayo se encuentra con el límite de sus posibilidades de enunciación. Sarmiento esgrime la pluma para contener la barbarie con la letra, como Facundo para el tigre «recibiéndolo con el puñal en una mano y el poncho envuelto en la otra» (72, 73). La biografía hace «hablar» a la barbarie en la Historia; pero al hablar, el bárbaro revela un acuerdo con la civilización. Simbólicamen-

te el tigre es –como nos recuerda Cirlot– al tiempo «fiera salvaje» y «fiera domada» (445). El *tigre de los llanos* es la barbarie descifrable, contenida en la letra y al final domesticada en la ciudad.⁵⁴ La barbarie ficta. Rosas, por el contrario, no es naturaleza (tigre) sino monstruosidad (Esfinge); lo signa la inteligencia del mal, el terror organizado y regular, la tiranía, la violencia como forma de cultura política.⁵⁵ El «Esfinge Argentino» (tigre-mujer-enigma) se resiste a ser resuelto; es hibridez, feminidad y voracidad.

La *seducción estética de la barbarie* tiene su límite en el horror, como señala Bataille (1997:187-189); seduce mientras pueda hacerse inteligible y ser poetizada.⁵⁶ Más allá de ese límite está lo monstruoso, el enigma, la esfera de la ininteligibilidad. La utopía sarmientina es escatológica: invoca en vano un fantasma para conjurar al monstruo, pero aplaza proféticamente la solución de su secreto esquivo, y la anhelada redención: Sarmiento no *escribe a Rosas*: «aún no se ha formado la última página de esa biografía inmoral; aún no está llena la medida; los días de su héroe *no han sido contados aún*» (1993: 47). El ensayo anuncia apenas el día en que el *Esfinge* será solamente un *monstruo de fábula* para asustar a los niños: «Día vendrá que el nombre de Rosas sea un medio de hacer callar a un niño que llora» (362). Lo mismo escribe José Mármol: «Te nombrarán las madres a sus hijos / cuando asustarlos en la cuna quieran; / y ellos temblando y en tu imagen fijos / se dormirán soñando que te vieran» (136). Pero por lo pronto, el *Coco* de los niños del porvenir es el *Rosas* de los liberales del presente, y el «*enigma* de la organización política» (39) que el *nacionalismo anticipatorio* nombra con una cadena sucesiva de metáforas: *Esfinge*, *monstruo* (39, 354), *Calígula* (262), *caribe* (221) y *Canibal* (112, 251).

El horror en Facundo pareciera estar localizado en la «organización política», en el imperio hobesiano del miedo como sistema y en la disolución del individuo en la colectividad política.⁵⁷ Con Rosas, según Sarmiento, *la barbarie*

coincide con el Estado. Rosas lo convierte en estancia: la idea de la cinta roja o divisa federal –dice– la toma Rosas de «la ESTANCIA DE GANADOS, en la que ha pasado su vida [...]. [L]a cinta colorada que clava en cada hombre [...] es la marca con la que el propietario reconoce su ganado» (Sarmiento, 1993:323, 324). Del *pais-estancia*, que hace de los ciudadanos «el ganado más manso y ordenado que se conoce» (324), se sigue el *gobierno-carnicería* (261, 270), el *pais-matadero* y *Rosas-matarife*:

El ejecutar con el cuchillo *degollando* y no fusilando, es un instinto de carnicero que Rosas ha sabido aprovechar [...]. La ejecución que llamamos *fusilar* queda desde luego *sustituida* por la de *degollar* [...]; el degüello, a cuchillo, erigido en medio de ejecución pública, viene de la costumbre de degollar las reses (111, 112, 321, 324).

En *Rosas y sus opositores* (1843), el poeta argentino José Rivera Indarte (1814-1845) denunciaba desde su exilio en Montevideo la crueldad del régimen contra los prisioneros políticos y el canibalismo literal de los rosistas que, según él, se comían los cadáveres de la campaña:

El vestir luto, el llorar por los asesinados por Rosas, es crimen. Más respetados eran, sin embargo, esos cadáveres que los de centenares degollados en campaña. A éstos se les desuella, se les castra, se les descabeza, se hace *maneas* de su piel, *se come su carne por diversión*, y se dejan insepultos pasto de las fieras y juguetes del viento (256, 257).

En *Facundo* el canibalismo es una metáfora asociada además de a la violencia política, a lo que el texto llama el «americanismo monstruoso» de Rosas, que como en el cuadro de Goya, devora a sus propios hijos: «¿Los gauchos, la plebe

y los compadritos lo elevaron? Pues él los extinguirá; *sus ejércitos los devorarán*. [...] es tal el *consumo de hombres* que ha hecho en diez años: *tanta carne humana necesita el americanismo*» (357). Rosas –afirma Sarmiento– «invita a América a que salga en su defensa, cuando los sufrimientos de Brasil, del Paraguay, del Uruguay invocan la alianza de los poderes europeos, a fin de que les ayuden a librarse de este *canibal* que ya los invade con sus hordas sanguinarias» (1993: 112). El anti-americanismo en el discurso sarmientino tiene una carga semántica positiva; a la acusación oficial contra los liberales de ser traidores a la causa americana, responde: «¡Cierito! decimos nosotros; traidores de la causa americana, española absolutista y bárbara» (43); y sin ocultar su simpatía por la intervención extranjera para derrocar al *canibal*, agrega: «En Montevideo se asociaron la Francia y la República Argentina europea, para derrocar al monstruo del *americanismo* hijo de la pampa» (349).

Mientras Karl Marx empleaba el tropo canibal para hablar de la explotación del trabajo por el capital, Sarmiento lo usaba para promover la incorporación de la Argentina en los circuitos económicos y culturales del capitalismo internacional. Por supuesto que –como en el caso del *nomadismo* de las montoneras– Sarmiento ficcionaliza; presenta al régimen de Rosas como enemigo de la incorporación de la Argentina en el orden del capitalismo industrial y financiero europeo, cuando los intereses del poder estanciero no eran propiamente contrarios a esta inserción. De hecho, se ha notado que la «era de los caudillos no destacó por su nacionalismo» (Lynch, 1993: 237) y que el americanismo rosista tenía que ver con el discurso oficial del régimen durante el bloqueo francés (1838-1840).⁵⁸ Sin embargo, Sarmiento equipara la resistencia al bloqueo con la resistencia a Europa y a la civilización:

El bloqueo francés fue la vía pública por la cual llegó a manifestarse sin embozo el sentimiento llamado propiamente AMERICANISMO. Todo lo que de bárbaros

tenemos, todo lo que nos separa de la Europa culta se mostró desde entonces en la República [...]. Desde entonces *La Gaceta* cultiva, ensancha, agita y desenvuelve en el ánimo de sus lectores el odio a los europeos que quieren conquistarnos. A los franceses los llama titiriteros [...] y a la política europea, bárbara, asquerosa, brutal, sanguinaria, cruel, inhumana (1993: 338, 339, 341).

El tropo del canibalismo hace presente su carga colonial para asociar el *americanismo* del «Gobierno monstruoso» (1993: 341) con la barbarie y la anomalía política. Las metáforas coloniales son pertinentes; la América que resiste a Europa es históricamente la *América canibal* cuyo imaginario está poblado de salvajes rebeldes y antropófagos desde el siglo XVI. Rosas es el «monstruo de la Pampa» (277), el «salvaje inculto de las pampas» (251), el «caribe» (221) y «el canibal de Buenos Aires» (112, 251).

Esta retórica teratológica y cadena de metáforas en fuga, cada una «complementando» a la otra y revelando su insuficiencia enunciativa, tiene que ver con el procedimiento discursivo del ensayo y con la suplementariedad de Rosas. Existe una lógica de relevo e incorporación sucesiva entre la naturaleza agreste (llanos, indios, fieras, etc.), los bárbaros semi-civilizados (gauchos), Facundo Quiroga (el tigre) que domina e incorpora esas fuerzas telúricas, y Rosas (el canibal) que supera y vence a Quiroga como gaucho (142) y luego, lo mata (300-312), como a otros caudillos.⁵⁹ «Facundo, provinciano, bárbaro, valiente, audaz, fue reemplazado por Rosas» (39). José Mármol refiere este evento como la derrota de un león herido (Facundo) por un monstruo híbrido (hiena-hombre-tigre) que lo devora:

*La raza humana se horroriza al verte,
Hiena del Indo transformada en hombre;*

[...]

Ni siquiera te debes el destino

Con que tu sed de sangre has apagado

Tigre que te encontraste en el camino

Un herido león que has devorado (135, 136).

El mecanismo narrativo que convierte a Rosas en el *continente* de la más extrema barbarie es, como se dijo, una serie de relevos: naturaleza salvaje > tigre cebado > gaucho malo > Quiroga (tigre de los llanos) > Rosas («canibal de Buenos Aires»). Por virtud de esos relevos, la barbarie se erige en sistema social y *política regular*.⁶⁰ Quiroga lleva la barbarie de la geografía y el gauchaje a la esfera política, y Rosas «con toda la *inteligencia*» (39), la sistematiza e institucionaliza:

Facundo no ha muerto; está vivo en las tradiciones populares, en la política, y revoluciones argentinas; en Rosas, su heredero, su *complemento*: su alma ha pasado en este otro molde más acabado, más perfecto; y *lo que en él era sólo instinto*, iniciación, tendencia, convirtiéndose en Rosas en sistema, efecto y fin; *la naturaleza [...] bárbara, cambióse en esta metamorfosis en arte, en sistema, en política regular* (38, 39).

Mientras que Quiroga adquiere su sobrenombre por la fama pública de haber matado al tigre, Rosas consolida su poder con la muerte de Quiroga, momento a partir del cual es «revestido de toda la suma del poder público» y gobierna «con un poder total e ilimitado» (Lynch, 1993: 312-321). Rosas es continuador o sucesor de Facundo (Sarmiento, 1993: 140) en una versión más perversa: «Quiroga [...] era bárbaro, avaro y lúbrico [...]; su sucesor [Rosas] no saquea los pueblos, es verdad, no ultraja el pudor de las mujeres, *no tiene más que una pasión*, una necesidad, *la sed de sangre humana*» (274, 275).

Quiroga «no gobierna», Rosas sí (Sarmiento, 1993: 159); por eso mientras que Facundo es tigre sanguinario, Rosas es caníbal y «monstruo sediento de sangre y de crímenes» (350). Nótese que mientras Facundo es escrito y evocado como un *fantasma* para la lectura de la Historia, Rosas apenas es nombrado: está por ser escrito. La violencia del tigre está en la geografía simbólica de la barbarie, la del caníbal en la de la política. La «fuerza retrógrada de la barbarie» no es ya parte del paisaje, sino de la máquina política del Estado. En la fórmula de la nación, Quiroga es la *barbarie sometida por la letra* y Rosas la *barbarie suplementaria*, el *Otro* que no puede ser reducido, que tiene voz propia y poder integrador.

Para Sarmiento —como para Echeverría— dos sistemas de escritura de lo social y político compiten: uno, civilizador, inscribe la barbarie en la civilización y la patria en *Occidente*, como utopía del futuro y alternativa del presente; el otro, una escritura salvaje, devora la vida civil y se escribe en los cuerpos. De allí la obsesión generacional de re-leer la «insignia federal», el más odiado de los signos de la escritura salvaje: «la cinta colorada [...] dice: iterror, sangre, barbariel!» (Sarmiento, 1993: 193); la insignia no implica adhesión sino «materialización del terror» (318), posesión violenta del cuerpo y la individualidad del ciudadano convertido en ganado. La re-escritura rosista no sólo aflige los cuerpos. Una de las protestas más consistentes del anti-rosismo es que el discurso rosista pervierte la palabra: Rosas «se hizo dar el título de [...] Ilustre Restaurador de las Leyes, de esas mismas leyes que se proponía abrogar por su base» (288); el dictador llama a sus enemigos «salvajes inmundos unitarios», «sanguinarios», etc. (182, 275), y repite «en presencia del mundo entero, sin contemporizar jamás, en cada comunicación oficial: ¡Mueran los asquerosos, salvajes, inmundos unitarios! hasta que el mundo entero se eduque y se habitúe a oír este grito sanguinario, sin escándalo, sin réplica» (323). Bajo la autoridad letrada —que el proyecto civilizador recla-

ma como exclusiva— los salvajes llaman «salvajes» a los unitarios y restaurador de las leyes a su profanador: «todo el sistema se reduce a burlarse del sentido común. La unidad de la República se realiza a fuerza de negarla [...] cambiado el sentido de las palabras» (330, 331). Rosas está acompañado de una máquina discursiva que produce «distorsiones» intolerables. El «caníbal» incluso acusa a las logias patrióticas unitarias como la Asociación de Mayo de canibalismo político;⁶¹ asunto respecto al cual Juan María Gutiérrez ironiza en una diatriba poética contra Rosas (apodado Ciruela):

*Sean también las naciones,
que las logias las devoran,
que las pierden y desdoran
los incógnitos masones:
así lo afirma Ciruela,
que no sabe leer y pone escuela* (90, 91).

En efecto, Rosas «pone escuela». Recordemos que Sarmiento incorpora en el apéndice de la biografía del caudillo los mal redactados «Documentos de don Juan Facundo Quiroga» (375). Pero ésta, que Julio Ramos llama la «aprehensión de la palabra “extraña”» (1988: 564), no es posible en el caso de Rosas. La otredad, para disgusto y repugnancia de Sarmiento, también es letrada. De allí sus alusiones al imperio del puñal que va «mendigando una *pluma* venal y fraticida» (1993:47) o sus ataques furibundos a la *ciudad letrada* que apoya a Rosas, y al escritor Pedro de Angelis (361), cuyas proclamas publicadas en *La Gaceta Mercantil* califica de «gritos sangrientos del Caribe».⁶² La monstruosidad del régimen de Rosas y el motivo de mayor escándalo es que el régimen escribe y su escritura imposibilita la reducción. Sarmiento plantea que esta escritura usa el cuchillo en lugar de la pluma para escribir la nación: Rosas «clava en la culta Buenos Aires el cuchillo del gaucho» (1993:105).

Rosas –apunta Sarmiento irónicamente– ve en «el Estado una tabla rasa en la que él va escribir alguna cosa nueva, original; él es un poeta [...]; vamos a ver ese portento» (314). De los dos sistemas de escritura en pugna, el de Rosas es la *escritura salvaje* del orden político; pero es la escritura hegemónica.

La monstruosidad caníbal en *Facundo* enuncia el miedo a ser incorporado. La irrupción de imágenes góticas, la representación de los aparatos del Estado como máquinas de terror, la obsesión por la escritura salvaje y hasta la noción de «raza» tienen que ver con el terror a la disolución del ego. Se trata, claro, de una retórica generacional. Juan María Gutiérrez elabora imágenes similares sobre la organicidad política y base social de la monstruosidad en el poema «Escenas de la Mazorca» (1841), dedicado a la policía política del régimen:

*Frenética turba de plebe insolente
se lanza a las calles cual lava ferviente
que brota del seno de oscuro volcán;
y trémulas manos de miedo guiadas
elevan al cielo con voces turbadas
las madres que al sueño sus ojos no dan
[...]
y el oído imagina que escucha las preces
del pueblo cadáver que fue capital.
En tanto cien monstruos abortos del crimen,
trenzados flagelos rojizos esgrimen,
con brazo pujante que anima el licor:
del labio vomitan palabras obscenas,
aguzan puñales, preparan cadenas
y entonan cantares y infunden pavor (53, 54).*

En los restantes versos los salvajes confiesan su asco por las sofisticaciones y los inventos modernos y su incondicional

lealtad al Restaurador «bárbaro» que «aguza a sus canes hambrientos» (54-56). Gutiérrez coincide con Sarmiento en su repugnancia por la base popular del rosismo: los carniceros,⁶³ la «turba de plebe» y los negros que Sarmiento llamó «soldados de otro idioma y de una raza salvaje» (1993: 333, 334). Aunque Rosas no se apoyaba en una sola base social o étnica,⁶⁴ su alianza con grupos afro-argentinos lanza el discurso del liberalismo al campo de la etno-política y el terror.

Esteban Echeverría expresa mejor que Sarmiento esta etno-teratología política en *El matadero* (1838-1840, pub. 1871), exponente canónico del Romanticismo literario-político del Río de la Plata y uno de los primeros cuentos americanos. *El matadero* manifiesta la repulsión de un sector criollo ilustrado⁶⁵ y elitista frente a la heterogeneidad racial de la clientela política de Rosas. La historia narrada es propuesta explícitamente como alegoría de la Historia de la nación⁶⁶ bajo la inminencia catastrófica del mundo abyecto de los *Otros*. El cuento describe el ambiente degradado de un matadero que excepcionalmente reabre sus puertas durante una cuaresma hacia 1838, y narra dos eventos: un toro entra al matadero, pero mientras se discute sobre su sexo huye degollando con el lazo que lo ataba a un muchacho y tumba a un inglés de su caballo ante el regocijo del pueblo.⁶⁷ Una vez atrapado, sacrifican al animal. El segundo evento es la aprehensión de un joven unitario que es reconocido por la plebe por no llevar las marcas federales. Matasiete lo arroja del caballo y no le deja sacar las pistolas. El pueblo pide degüello y el juez del matadero ordena que le preparen la mazorca y las tijeras con las que piensan talarlo «a la federala» entre vivas al restaurador de las leyes. De la misma manera como la insignia sexual del toro es arrancada, el joven unitario es despojado de sus signos de identidad (cabello, pistolas, ropa) por la masa salvaje y perece de rabia e impotencia.

Si la brutalidad sanguinolenta del matadero parece a veces eludir la representación,⁶⁸ el Estado rosista es, como en *Facundo*, inenarrable e imaginado mediante la sinécdoque: el matadero es una «pequeña república por delegación del Restaurador» (Echeverría: 99). «Simulacro en pequeño –dice Echeverría– era éste del modo bárbaro con que se ventilan en nuestro país las cuestiones y los derechos individuales y sociales» (103). La sinécdoque funda una alegoría trágica: los alegatos del liberalismo frente al Estado rosista, como en el caso del unitario en *El matadero*, son protestas frente a la Historia, discursos para la posteridad *después de Rosas*, inaudibles en el presente tomado por el terror político y la alteridad.

El *Otro* étnico se representa por su género sexual e hibridez monstruosa entre lo animal y lo humano, entre el lenguaje y el gruñido: «se rebullían, caracoleando y siguiendo los movimientos, una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achurradoras, cuya fealdad trasuntaba las *harpías* de la fábula, y entremezclados con ella, algunos enormes mastines olfateaban» (Echeverría: 100). El episodio del reparto de tripas de una res entre las negras ejemplifica bien la africanofobia del discurso liberal:

Hacia otra parte, entretanto, *dos africanas* llevaban arrastrando las entrañas de un animal; allá una *mulata* se alejaba con un ovillo de tripas y resbalando de repente sobre un charco de sangre, caía a plomo, cubriendo con su cuerpo la codiciada presa. Acullá se veían acurrucadas en hileras *cuatrocientas negras* destejando sobre la faldas el ovillo, y arrancando uno a uno los sebitos que el avaro cuchillo del carnicero había dejado en la tripa como rezagados, al tiempo que otras vaciaban las panzas y vejigas, y las henchían de aire de sus pulmones para depositar en ellas luego de secas, la achura. [...] Oíanse a menudo [...] *palabras*

inmundas y obscenas, vociferaciones preñadas de todo el cinismo bestial que caracteriza a la chusma de nuestros mataderos, con las cuales no quiero regalar a los lectores (Echeverría: 102).

El miedo a la contaminación lingüística que proviene de las «palabras inmundas y obscenas» y «vociferaciones preñadas» del *Otro*, es análogo al terror a la polución racial con que amenazan los apetitos salvajes. El orden simbólico de la palabra es vedado para la plebe rosista cuya «política» ocurre en el campo del apetito, los cuerpos y la violencia irracional. La palabra de la plebe no es palabra, sino monstruosidad. El mayor escándalo proviene, de nuevo, del desorden de los signos: que los salvajes llamen «salvajes» a los unitarios y restaurador de las leyes, a su profanador. El cuento trata de compensar esa polución y violencia de la masa popular mediante la definición etno-teratológica de un negro irracional, sensual, ávido, carnicero y salvaje, alteridad del proyecto ilustrado, la civilización y el progreso. La monstruosidad racial informa la semiótica del salvajismo. La serie de imágenes es elocuente: las dos africanas, la mulata cargando las tripas, las cuatrocientas negras acurrucadas en medio de la algarabía, las peleas, risotadas y vulgaridades de la carnicería, y los perros disputándole a los muchachos un pedazo de sebo. La heterogeneidad oscura y hambrienta, sin historia ni individualidad, se mueve alrededor de las entrañas aún calientes de un animal destazado, como las gaviotas y los perros.

La modernización impulsada con la expansión del capitalismo del siglo XIX suponía una lectura hegeliana de la Historia y una cartografía de la periferia y de las asincronías de la modernidad (sociedades avanzadas y retrasadas). El canibalismo –dice Kilgour– es el agotamiento de la palabra por el mordisco, la disolución de las metáforas de identidad (1990: 18), la pesadilla del regreso al tiempo de lo primitivo, la incorporación y el apetito desatado (243). Se contrapone al

ego moderno que supone un sujeto que progresa linealmente en un tiempo vacío y homogéneo, y cuyo horizonte es la civilización, entendida en un sentido freudiano como restricción fundacional de lo social mediante la limitación del apetito (incesto y canibalismo). El ego nacional del proyecto liberal se representa a sí mismo moderno y a sus *Otros* mediante el tropo del salvaje caníbal, del negro voraz; precisamente porque el canibalismo representa lo opuesto a ese ego: el consumo sin límite (recuérdese la molestia de Sarmiento por el desperdicio), el no-tiempo de lo primitivo (la horda, la montonera, la plebe rosista, las cuatrocientas negras); el exceso, la regresión (negación del progreso) y la aniquilación de la identidad individual (los hombres marcados como reses). La monstruosidad que recorre los textos del Romanticismo rioplatense oscila entre la etno-teratología de *El matadero* en donde el *Otro* lo es por su raza y asociación política, y la *barbarie paradójica* de Facundo, donde la otredad no es caníbal por salvaje y liminal, sino por letrada y hegemónica.

5. El principio africano y el negro Comegente de la pesadilla nacional

Un aspecto fundamental de la semántica de tropo *caníbal* durante los siglos XIX y XX en Latinoamérica es la redefinición étnica que la Ilustración hizo del salvaje africano en las configuraciones discursivas de la era colonial moderna. Hasta el siglo XVII África subsahariana representaba para Europa una franja costera del circuito atlántico para el tráfico de esclavos y el comercio de materias primas. Desde mediados del siglo XVIII exploradores, misioneros, cartógrafos, naturalistas y etnógrafos europeos se adentran en el impenetrable *dark continent*⁶⁹ acompañando las aventuras coloniales británicas, francesas, alemanas y belgas. Sus relatos de viajes y etnografías formaron un extenso cuerpo

de saber y representación. La antropología decimonónica –crónica «científica» de las nuevas conquistas, según ha recordado Arens– recreó el mito de la barbarie y al negro africano como *sujeto colonial* exótico, salvaje, primitivo y, frecuentemente, caníbal. El «continente negro» se construyó literaria y etnográficamente como el «continente caníbal» (Pritchard en Arens, 1974: 83, 84), y –de manera similar a lo sucedido en el caso del Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII– se alegorizó al África con una guerrera antropófaga, como aparece en el grabado *Savage Africa the Queen of Cannibals* (1863) de Winwood Reade [il. 27]. Por supuesto, estas etnografías no eran simples ejercicios clasificatorios sino discursos de justificación colonial. Detrás de las taxonomías raciales de la Ilustración y de gran parte de su filosofía sobre el progreso estaban los repartos imperiales, el colonialismo y la esclavitud.

La óptica de la Ilustración –enciclopédica, omnisciente y colonial– hallaría antropófagos en los confines de la expansión del capitalismo y establecería tautológicamente que el canibalismo era un signo de inferioridad racial y que las razas inferiores eran caníbales. En sus conferencias sobre geografía física (c. 1755-1770) Immanuel Kant (1724-1804) desestimaba la existencia generalizada de caníbales en el interior de África reportada por los comerciantes esclavistas, pero invitaba a la exploración del interior del continente cuyo centro –decía– «elude nuestra mirada» (58). Sostenía por otra parte, la hipótesis general de la inferioridad de los negros y su falta de civilización e incapacidad intelectual (38-70). George Friedrich Hegel (1770-1831) en su «Geographical Basis of World History» (*The Philosophy of History*, 1837) torna esta proposición en el *principio africano* o caníbal de la barbarie negra:

Todos los hombres que han progresado en su conciencia –incluso a un nivel limitado– tienen respeto por los



27. *Savage Africa The Queen of Cannibals*, de W. Winwood Reade.

seres humanos en cuanto tales. En un sentido abstracto podemos decir que carne es carne, y que lo que comemos es simplemente una cuestión de gusto; pero *nuestros poderes de representación [Vorstellung] nos dicen que*

esto es carne humana, idéntica a la de nuestros cuerpos. El cuerpo humano es de naturaleza animal, pero es esencialmente el cuerpo de un ser capaz de representación [...]. Pero éste no es el caso con los negros; el *comer carne humana es perfectamente compatible con el principio africano.* Para el *negro sensual, la carne humana es puramente un objeto para los sentidos como cualquiera carne [...].* Teniendo en cuenta que los seres humanos son valorados en tan poco, es fácilmente explicable porqué la esclavitud es la relación legal básica en África. La única relación significativa entre los negros y los europeos ha sido, y aún es, la de la esclavitud. Los negros no ven nada impropio en ella (134).

Hegel (que sostenía en abstracto la injusticia de la esclavitud), hacía —como Sepúlveda casi tres siglos antes— la conveniente conexión entre el canibalismo, el salvajismo, la esclavitud y las justas causas del colonialismo: «en estadios racionales [de civilización] la esclavitud no existe ya; pero antes de que estos estadios se desarrollaran» —es decir antes del imperio pleno de la razón— «la esclavitud es aún necesaria; en cuanto es un momento de transición hacia un estadio superior de desarrollo» (1997:135).

Lo que es evidente tanto en las narrativas etnográficas como en las proposiciones hegelianas sobre la distribución geo-étnica de la historia y la civilización, es que existe un desplazamiento del tropo del canibalismo hacia la alteridad étnica africana, hacia el «negro sensual» que no se representa a sí mismo como humano (su canibalismo lo *confirma*) y que mal puede ser tenido por sujeto pleno.

En el Caribe, el tropo *canibal* sirvió para caracterizar las insurrecciones y heterogeneidad cultural y religiosa de quienes eran sometidos a esclavitud. Del siglo xvii al xx encontraremos abundantes expresiones de esta asociación semántica en las sospechas de la Inquisición respecto a ritos

caníbales de los esclavos, las persecuciones de caribes y negros cimarrones, las representaciones del vudú, la criminología racista, la negrofobia de los nacionalismos hispanistas, las imágenes racistas del imperialismo norteamericano en el Caribe, etc. Vale la pena mencionar el caso de los caribes negros o *garifunas*. Desde el siglo XVIII, pese a las fricciones entre la población africana y los caribes, es evidente la formación de comunidades afro-caribeñas de negros (*garifunas*) que habían adoptado las tradiciones culturales, costumbres y lengua de los caribes, especialmente en Saint Vincent (Nancie González: 25-39; Boucher: 97). Esta población era una rueda suelta del dominio colonial y fuente de repetidos conflictos que surgían de dos circunstancias: en primer lugar, su relativa independencia respecto de la dominación inglesa que quería ocupar tierras bajo su control y reducirlos a la economía de plantación; en segundo lugar, los caribes-negros constituían un polo de atracción para esclavos fugados en la región. En 1797, después de la llamada *Guerra caribe* (1795-96) y debido a su resistencia y alianza con las fuerzas republicanas francesas (*brigands*), entre 2000 y 5000 caribes-negros prisioneros fueron deportados a la isla de Roatán y la costa atlántica de lo que hoy es Honduras, Guatemala y Belice. Posteriormente, los caribes-negros pelearon sucesivamente contra los miskitos e ingleses y, reclutados más tarde por los realistas, se convirtieron en mercenarios contra las fuerzas de la Independencia (1814-1821).

Además de esta asociación transcultural y colonial entre los significantes *negro* y *caribe* hubo otros desplazamientos trasatlánticos del tropo. El comercio negrero y la esclavitud e importación de seres humanos del África a las plantaciones de Norte y Sudamérica y el Caribe se justificó mediante el alegato del salvajismo e inferioridad de los africanos.⁷⁰ Contra los argumentos humanistas siempre se argüía que la esclavitud en realidad era un proceso civilizador, que los

esclavos lo requerían habida cuenta su propensión al salvajismo, e incluso que, como Hegel expresamente recalca, los esclavos eran rescatados de regímenes tiránicos como el de Dahomey⁷¹ que los tenían destinados al sacrificio y la olla caníbal (1997: 141). En el Caribe este alegato contribuye a legitimar el control esclavista. En un capítulo de su *The History of Jamaica* (1774) titulado «Negroes», Edward Long (1734-1813) argüía que —a más de la inferioridad intelectual, el balbuceo lingüístico y la lascivia de los negros— el rasgo más sobresaliente de su naturaleza salvaje era el canibalismo (3: 351-383). Los angoleños tomados como esclavos tenían según Long la costumbre de «hacer carnicerías de grandes cantidades de víctimas [...] así como la de comer carne humana, y preferir ésta a cualquiera otra» (3: 373).⁷²

Al tiempo que el canibalismo justifica la esclavitud, expresa el pavor de las sociedades esclavistas a la resistencia y la insurgencia. La Revolución haitiana es el epicentro de esos miedos en el Atlántico. En los años que precedieron a la Revolución francesa se importaban en Haití cerca de treinta mil esclavos anualmente para atender la demanda de trabajo de las plantaciones (Moya Pons: 237-239). C. L. R. James señala que aproximadamente las dos terceras partes de las inversiones extranjeras de Francia estaban en la producción esclavista de azúcar, algodón, café, índigo y cacao en Saint Domingue, la colonia francesa más importante y acaso la más productiva del hemisferio. Entre 1791 y 1804, una rebelión de esclavos —del 85% al 90% de la población— devino una insurrección contracolonia. La Revolución haitiana se impuso a los criollos locales *grands blancs* y a los *affranchis* (mulatos libres, propietarios). Sus fuerzas vencieron a las tropas contrarrevolucionarias francesas, repelieron una invasión española y derrotaron una expedición británica de sesenta mil soldados, veinticinco mil de los cuales murieron en la guerra y a causa de enfermedades.

Abolieron la esclavitud en Saint Domingue y en La Española (hoy República Dominicana), y derrotaron luego las tropas napoleónicas que pretendían restaurarla. Francia perdió cerca de cincuenta mil soldados en esa campaña. El proceso insurreccional desembocó en la independencia y declaración del estado negro de Haití (1804).⁷³ Haití, repitámoslo, representó la pesadilla de las sociedades esclavistas y del colonialismo moderno. El verdadero terror que la Ilustración le lega a la Modernidad no es el del reconocimiento de un *ego caníbal*, sino el de la insurrección de las fuerzas de trabajo; el miedo a que se levantaran contra sus amos cientos de miles de seres humanos reducidos a pedazos de humanidad. Mientras los esclavos y luego los trabajadores eran consumidos por las plantaciones (y denominados *cabezas, piezas, mano de obra, brazos, músculos*) los temores a la insurrección se expresaban con imágenes góticas como la decapitación, el robo y sacrificio diabólico de niños, la mutilación sexual, la violación de mujeres, la quema de medios de producción y mercancías, el degüello de los administradores de las plantaciones, la dominación zombi y el canibalismo.⁷⁴ La paranoia definió los imaginarios culturales hegemónicos e impulsó los aparatos represivos de las economías esclavistas del Caribe. Haití le dio materialidad al *principio africano* y contribuyó sustancialmente a la formación de la imagen de un caribe negro voraz e insurrecto, partícipe de sangrientas ceremonias de vudú y canibalismo, y capaz de crímenes atroces.

La Ilustración produjo el salvaje y, también, el discurso de sus derechos humanos. Estos dos movimientos aparentemente contradictorios –en verdad, paralelos– de la expansión imperial del capitalismo moderno funcionan a finales del siglo XVIII, como antes lo habían hecho los argumentos de la guerra contra los indios y su defensa en la coyuntura del surgimiento de la razón jurídica imperial del siglo XVI. Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) en su «Lecture on

the Slave Trade» (1795) asocia la trata de seres humanos al artificio social, «las pestilentes invenciones del lujo» y a las mercancías coloniales (236). Coleridge refuta la idea de que la esclavitud civiliza y reactiva el mito del la Edad dorada en el contexto abolicionista; su *buen salvaje es africano*: «Los africanos que están situados fuera del alcance contagioso del vicio europeo –son inocentes y felices– pacíficos habitantes de una tierra fértil, cultivan sus campos en común y cosechan los frutos como propiedad común de todos» (240). Luego enumera las crueldades de la caza, marca, transporte, tortura y venta de los esclavos, así como su maltrato y explotación (240-245). Concluye reiterando para el imperio británico el símil entre la explotación del trabajo del *Otro* y su consumición, que cruza el sermón de Montesinos y los alegatos de Las Casas, los tropos de Rousseau para la voracidad de la Modernidad, el antiesclavismo popular de la Revolución francesa⁷⁵ y, más tarde, la metáfora del consumo de las fuerzas de trabajo de Marx. La sangre, recalca Coleridge, endulzaba la comida de la burguesía inglesa:

Abbè Raynal calcula que [...] *nueve millones de esclavos han sido consumidos por los Europeos*. [...] En las cenas os levantáis y con las manos en el pecho eleváis los ojos a Dios y decís: ¡Señor, bendecid esta comida que nos habéis dado! Parte del alimento que está ante la mayoría de vosotros, *está endulzado con la sangre de los asesinados* [...] ¡Qué blasfemia! ¿Es un regalo de Dios esa comida revuelta con sangre? ¿Bendeciría el Dios de todos los hombres *la comida de los caníbales* –comida que está contaminada con la sangre de sus hijos inocentes? (247, 248).

La propia Revolución haitiana revirtió el tropo caníbal. Jean Jacques Dessalines (1758-1806) en el «Acta de independencia de Haití y proclama» (1804) llama «bárbaras» y

«monstruosas» a Francia y a las elites blancas, y se las figura como cuervos y tigres comiéndose a los niños:

No basta con haber expulsado de nuestro país a los *bárbaros* que lo han ensangrentado durante dos siglos [...] ibuscad allí a vuestros niños, *vuestros niños de pecho!* ¿En qué se han transformado? Me estremezco al decirlo... en *presa de esos cuervos*. En lugar de estas víctimas dignas de atención, nuestros ojos consternados no perciben más que a sus *asesinos*, más que a los *tigres todavía ahitos de sangre*, cuya horrible presencia os reprocha vuestra insensibilidad y vuestra lentitud para vengarlos (84, 85).

Marx también señalaría respecto de la industria inglesa, que como un «vampiro, no podía vivir más que chupando sangre, y además, sangre de niños» (1989: 75)⁷⁶ y, citando a Cairnes, culparía al agro-colonialismo del Caribe de haber «engullido a millones de raza africana» (1976 [1]: 377). Pero el proyecto hegemónico de la Modernidad en el Caribe llevaba un curso hegeliano. Los tropos contracoloniales de la *revolución olvidada* fueron sepultados por la máquina de la Historia occidental. Las imágenes góticas del negro y los esclavos insurrectos gozaron en cambio de una morbosa difusión en los siglos XVIII y XIX,⁷⁷ incluso entre abolicionistas. Sir Spenser St. John (1825-1910), cónsul británico en Haití durante los años 1860, argüía en un capítulo titulado «Vadoux Worship and Cannibalism» de su exitoso libro *Haiti or the Black Republic* (1884), que la religión haitiana había *degenerado* desde la expulsión de los franceses. St. John refería rituales de sacrificio de niños, canibalismo y profanación de tumbas para consumo ritual de carne humana. Incluso se ocupó de detalles culinarios sobre la preparación de una niña de 12 años cocinada con «Congo beans» y ñame, y servida antes de una noche de borrachera y libertinaje. La

inerencia del gobierno «evidenciaba» el barbarismo de la república de negros (182-228).

Haití provocó el miedo a una insurrección regional y continental en Cuba, Jamaica, Brasil y los Estados Unidos. El sentimiento de inminente amenaza de africanización y revolución social fue especialmente determinante en la formación del nacionalismo de Santo Domingo, la parte «española» de la isla. Recordemos que en 1795 España cedió Santo Domingo a Francia, que en 1801 Toussaint Louverture invadió La Española, que en 1805 otro tanto hizo Dessalines y que, después de la declaración de independencia (1821), fue de nuevo invadida (1822) y quedó bajo el dominio de Haití hasta 1844.⁷⁸ Entre 1795 y 1810 hubo ciento veinticinco mil exiliados que salieron de La Española para otras islas del Caribe (Moya Pons: 245). Para el nacionalismo dominicano de gran parte del siglo XIX el *Otro* no fue la metrópoli sino el vecino Haití.⁷⁹ Esta circunstancia tuvo especial repercusión en el relativo *blanqueamiento e hispanismo* del discurso emancipador, y en la construcción del significante étnico del negro brujo, salvaje y caníbal.

Con estos antecedentes en mente, examinemos la historia de «El Comegente» o «El Negro Incógnito», una de las más reveladoras narraciones del nacionalismo dominicano. Manuel Ubaldo Gómez Moya (1857-1941), distinguido miembro de la Academia Dominicana de Historia, cuenta en su *Resumen de la historia de Santo Domingo* (1937) que:

A principios del XIX hubo en la jurisdicción de La Vega un *africano* conocido con el nombre de El Comegente o *El negro incógnito*. Este *antropófago*, cuyas correrías extendía hasta las jurisdicciones de Santiago, Moca y Macorís, atacaba a los ancianos, a las mujeres, a los niños, pues era cobarde y le huía a los hombres fuertes. Fue capturado en Cercado Alto, común de La Vega, ignoramos el año, y fue remitido a Santo Domingo bajo custodia de un

fuerte piquete [...]. La historia de este monstruo fue escrita por el padre Pablo Amézquita (110).

Esta curiosa historia sobre un asesino en serie estaba un poco fuera de lugar dentro del popular manual de historia.⁸⁰ En primer lugar, se encuentra en una nota a la sección 197 de la lección XXXIV, que no tiene relación explícita con el caso del Comegente. La sección 197 se refiere a la retirada de los invasores haitianos de La Española en 1805 y distingue entre las huestes de Dessalines y sus excesos y crímenes, y la relativa benignidad de Petion «quien siempre tuvo rasgos de nobleza» (Gómez Moya: 70). La aparente impertinencia de la nota coloca la historia del Comegente en una situación equívoca: por un lado, es parte de la historia dominicana; por otro, no está claro exactamente por qué motivo.

El relato tiene su origen en una serie de crímenes cometidos por los días de la Revolución haitiana. En una carta del 20 y 21 de diciembre de 1791 sobre la revuelta en la parte francesa, fray Fernando Portillo, Arzobispo de Santo Domingo, expresaba su creciente terror por los acontecimientos y sus consecuencias para los españoles y criollos de La Española:

el mal que imagino nos amenaza más de cerca [es] la irrupción en nuestras tierras de cuatrocientos mil Negros de la Colonia [...]. Ellos son unos esclavos que han muerto a los más de sus Amos, y les han quemado sus riquísimas posesiones [...]. Ellos se han habituado al robo, al asesinato, al más desenvuelto libertinaje [...]. ¿Es creíble que permanecerá esa multitud encerrada en la Colonia [francesa], cuando no tengan en ella qué comer? (Incháustegui: 551, 552).

El prelado temía que estos rebeldes se instalaran en los montes formando «manieles» (o enclaves de cimarrones) a

los que acudirían «los que hoy son nuestros esclavos»; y «será pues –decía– cada uno de nuestros montes un campo enemigo con un ejército atrincherado» de manera que tarde o temprano, «[seríamos] precisados a ser nosotros sus Esclavos» (552, 553). Para señalar la impotencia de la colonia española frente a la temida invasión de negros rebeldes y hambrientos de la colonia francesa y la insurrección de los propios esclavos, el arzobispo menciona el caso del Comegente:

en este caso y desgracia que temo próxima no bastarían para remediarla, o contenerla grandes Ejércitos [...]. De lo que no es mala prueba (bien que lastimosa) la que está ofreciendo [...un] Negro más cruel y desnaturalizado que las Fieras mismas [...] que refugiado en un Monte que tendrá como seis leguas de largo de los Macorizes a esta ciudad se presenta desvergonzadamente en sus inmediaciones, y [...] observa a las mujeres, las hiere y mata cruelmente y haciendo horribles estos homicidios las goza cuando mismo están expirando [...]. Él permanece matando mujeres, y [...] últimamente mató a traición un hombre (550, 551).

Una relación de 1792 –un año después del comienzo de la insurrección en Saint Domingue– ofrece otros detalles de la historia del «Negro incógnito o el Comegente»:

El año de 1790, por el mes de marzo, acontecieron algunos homicidios de gentes indefensas en el campo [...]. También se desaparecieron dos niños de los que no se encontró vestigio alguno [...]. Corrió todo el año sin novedad, hasta que en el de noventa y uno, en el mismo mes, volvieron a acontecer los mismos homicidios, heridos, contusos, incendios de casas de campo,

destrucción de labranzas y muertes de todas las especies de animales: no es creíble la consternación que causó a este vecindario tantas maldades y atrocidades ejecutadas por un hombre solo [...]. Hasta el día de hoy contamos veinte y cinco los muertos; heridos y contusos 29, y dos más que se hallan actualmente sin esperanza de vida; y todos han sido gentes indefensas, e inocentes, como ancianos, mujeres, niños y enfermos, entre los muertos había dos mujeres encinta; también ha quemado dos casas, labranzas sin número, y un sinnúmero de animales de todas especies. En fin, un enemigo acérrimo de todos los vivientes, sin otro interés que hacer el mal. Los que han sido víctimas de su furia cuentan (está averiguado) que entre tanto agoniza la infeliz presa, está él bailando y carcajeándose (Rodríguez Demorizi, 1969: 269, 270).⁸¹

Los crímenes del *Negro Comegente* coinciden con los de los negros revolucionarios de la colonia francesa: robos de niños, brujería, asesinatos, incendios y destrucción de medios de producción. En esta versión (no en las que le siguieron) el narrador duda de la veracidad de las acusaciones de antropofagia⁸² y se concentra con meticulosidad en la mutilación e inserción de objetos en los genitales:

No hay término con que ponderar la compasión que nos causa la vista de los cadáveres, tan impiamente destrozados: unos cortados, otros abiertos, desde el hueso esternón hasta el pubis inclusive, *clavado* un palo por sus pudendas, cortada alguna mano, sacado el corazón y cubierto el rostro con sus mismas entrañas; otros les arrancaba todo el pubis y clítoris, con la advertencia que se llevaba todos los miembros que cortaba (Rodríguez Demorizi, 1969: 270, 271).

En la criminología y frenología decimonónicas el canibalismo del Comegente⁸³ no significa necesariamente antropofagia sino *africanidad*, o conformidad del *Otro* al *principio africano*. El Comegente deja de ser dominicano: «No hemos podido averiguar de qué nación es. Sólo sí que puede ser de los *negros de la Costa de Oro en África, porque se le quitó un canuto lleno de pudendas de mujeres* y otras muchas porquerías incohexas, tapado con plumas de cotorras. Ya se ve que no tiene igual en fiereza y crueldad» (Rodríguez Demorizi, 1969: 272). Pero el Comegente no es simplemente negro. De hecho, en esta relación su color es indeterminado: «Este monstruo es un negro incógnito de color muy claro, que parece indio, el pelo como los demás negros pero muy largo» (271).⁸⁴ El significante étnico es complejo; en este caso el *principio africano* está relacionado explícitamente con una reminiscencia colonial (la belicosidad de los indios caribes), así como con la cimarronía, la insurrección de esclavos y el terror a Haití. Desde el siglo XVIII circulaban en La Española leyendas sobre unos seres llamados *biembienes* (de *vienvien*, vocablo haitiano que designaba al mestizo de negro e india).

En esas montañas existen todavía esos hombres, semi-selvajes, conocidos con el nombre de vien-vien, nombre que se les ha dado porque ése es su grito ordinario; el único sonido articulado que se les ha oído. [...] Los vien-vien tienen extraordinaria agilidad; semejantes a monos trepan por las barrancas y las rocas más escarpadas (Carlos Nouel en Mora Serrano: 42).

Mora Serrano relaciona la leyenda con los grupos de indios y negros de la insurrección de Enriquillo en 1519 que no se rindieron, y con las subsecuentes oleadas de cimarrones que se instalaron en las sierras de Baoruco («escondrijo de los indios y de los negros de la Isla») formando poblaciones

al margen del control colonial y la explotación esclavista del trabajo (Mora Serrano: 41). Los *bienbienes* eran una suerte de síntesis de las insurgencias históricas contra la dominación colonial. Se supone que vivían

en unas montañas llamadas Bahoruco, donde se refugiaban los *negros cimarrones* que huían de la esclavitud colonial y *algunos indios levantados contra la ocupación española* [...]. Los bienbienes son seres *salvajes* [...]. Viven desnudos y de forma irracional, y emiten *gruñidos* como único lenguaje. Su aspecto es feo y desagradable [...]. Se asegura que entre los bienbienes hay algunos que *comen carne humana* obtenida por *sacrificio*. Se llaman «*mondongos*» y tienen el pelo rojo amarillento (*Diccionario de mitos y leyendas*).

El episodio del Comegente se enreda entonces en una trama discursiva formada de episodios históricos y tradiciones culturales como la leyenda de los *bienbienes mondongos*. La alianza entre indios rebeldes y cimarrones —histórica en el caso de los *garífunas*— era aquí leyenda teratológica, fusión entre el tropo caníbal-caribe del siglo XVI, el *principio africano* que justificó la esclavitud y el miedo a Haití.

La historia del Comegente tiene muchas variantes y ha sido contada en forma de tradición, nota criminológica, recopilación de relatos orales, novela costumbrista, artículo historiográfico y cuento tradicional, por insignes cultores entre quienes se cuentan historiadores y escritores dominicanos como Manuel Ubaldo Gómez, Casimiro Nemesio de Moya, Melinda Delgado Pantaleón, Guido Despradel, Emilio Rodríguez Demorizi y Raymundo González. Asimismo, como tuve la oportunidad de comprobar en la región de La Vega, el Comegente hace parte de la memoria popular. Las diversas versiones no coinciden: los hechos habrían ocurrido por los años de la Revolución haitiana, entre 1803 y 1804, o

entre 1815 y 1818. El criminal en algunas versiones es negro y africano, en otras, menos negro y aindiado, moreno, y a veces racialmente indefinido. Sus crímenes son igualmente variopintos y van del asalto a mansalva y despoblado y el homicidio de personas indefensas, hasta el desmembramiento, la mutilación sexual, la profanación de cadáveres, y el canibalismo (aspecto éste sobre el que las versiones varían).⁸⁵

La versión del Comegente que trae la novela *Episodios dominicanos* (c. 1886)⁸⁶ del vicepresidente de la República, novelista, cartógrafo e historiador Casimiro Nemesio de Moya (1849-1915) es particularmente significativa pues revela la formación del discurso hispánico y anti-haitiano de identidad nacional en República Dominicana. En el capítulo XV, «La historia del Comegente» (109-121), Casimiro de Moya relata el episodio por boca de Señor Domingo, un cuentero popular que por su nombre y función personifica al narrador de la nación que Moya mismo aspiraba a ser.⁸⁷

El Comegente se llama Luis Beltrán, un «negro *colorado* o *aindiado* [de La Española...] no mal parecido [...] al principio muy trabajador [...] que] sabía leer y escribir» (Moya: 110, 111). En 1787 —poco antes de la Revolución— viaja a «el francés» (Saint Domingue) para «aprender algo» que resulta ser hechicería vudú. Beltrán trabaja como capataz de «negros *carabalises*» que «le enseñaron muchísimas brujerías y a comer gente», artes en las que se hizo alumno aventajado: después de un tiempo «supo más que los maestros». Los esclavos, que le tienen miedo, le hacen un hechizo o «guaguá». Beltrán enloquece, olvida su lengua nativa (español) y termina hablando «unas algarabías que naide entendió nunca» (111, 112). Más tarde, de acuerdo con Moya, Beltrán regresa a Santo Domingo, y ayudado por su magia diabólica comienza con sus crímenes. Quema «algunas casas de campo y ranchos de tabaco» (112); mata a mansalva a varias campesinas y luego a unos esclavos, y mutila

a sus víctimas: «le cortaba los pechos, si era mujer, para comérselos asados, y si era hombre otra parte para utilizarla en sus brujerías, o sabe Dios para qué» (112, 113). La *diferencia* étnica de sus primeras víctimas es diluida con diminutivos: mató a «un negrito» y a «una mulatica» que se dan «todos por comidos» (111, 112). En Santo Domingo ser «negrito» o «mulatica» es, en todo caso, *no ser africano o haitiano*.⁸⁸

La metamorfosis de Luis Beltrán de padre de familia, trabajador y letrado a monstruo comegente ocurre en la novela de Casimiro de Moya en un proceso de *otrficación* ocasionado por su viaje a Haití durante el periodo de insurgencia: «esto lo ejecutaba tanto por bellaquería como por malicia, para proporcionarse víctimas en las cuales satisfacer sin peligro sus apetitos sanguinarios que, según confesó más tarde, no lo dejaban tranquilo *desde que le echaron el mal en el francés*» (112). Conforme el *principio africano* hegeliano, la alteridad racial es representada por su hibridez, monstruosidad, sub-humanidad inconsciente, apetitos y balbuceo lingüístico. La novela expresa justamente el temor de ser mutilado, incorporado, contaminado; el miedo a la boca: al apetito salvaje del *Otro* y a la contaminación lingüística (análoga a la polución racial). Beltrán se convierte en un caníbal y en un monstruo al cruzar la frontera geográfica, cultural, religiosa y lingüística. El viaje a Haití lo despoja de su identidad dominicana, hispano-católica y lo inscribe en la alteridad. Entre los esclavos de Saint Domingue, Beltrán deja de ser un *negrito* dominicano —que «al principio era muy trabajador [...] sabía leer y escribir» y que incluso «no era mal parecido»— y se convierte en un negro comegente, africano e incógnito.

En la novela de Moya, el Comegente es finalmente atrapado por un campesino conocido como «seño Antonio». Este *personaje* dominicano, católico e hispano, derrota al brujo caníbal amarrándolo con un «bejuco [...] de brujos»,

que supuso por el nombre que pudiera servirle «contra el Comegente» (117). Seño Antonio llevó el monstruo a Santo Domingo donde lo condenaron a muerte y ahorcaron (Moya: 118-121).

El episodio tiene una especie de epílogo (parte de la novela de Moya) titulado «El testamento del Comegente» (capítulo XVI: 125-132), en el que se cuenta que mientras huía, el Comegente escribió con «algún punzón o con la punta de un cuchillo en el liso tronco de un algarrobo» unas «escrituras [...] que] no fueron entendidas en ese tiempo por naide, dando tema a los que las veían para suponer y decir que estaban en gringo o en *carabali*» (126). Durante la fallida invasión de La Española por Dessalines en 1805,⁸⁹ las tropas haitianas encuentran el testamento. Ocurre entonces, una suerte de reencuentro entre la *escritura salvaje* del Comegente y la Revolución haitiana.

el sentido de ellas [las escrituras] se hubiera perdido para todo el mundo si al cabo de algunos años no hubiera dado la casualidad en que Dessalines y Cristóbal, cuando se retiraban del sitio de la ciudad con el rabo entre las piernas, hicieron alto por allá para sestear con la tropa; y como los soldados, llevados del instinto del *maroteo* todo lo registran [...] hubo quien descubriendo el algarrobo de las escrituras subió a darle la noticia a Cristóbal que estaba allí cerca. Éste fue al paraje, y como parece que entendió algo de la cosa, hizo que le fueran a buscar a un *papá bocó* que llevaba de consejero de su Estado Mayor (Moya: 189, 190).

Christophe ordena la lectura del testamento a un *Papá Bocó* (brujo de las tropas haitianas) quien declaró que la escritura en el árbol «era el testamento de un conocido *bonda* o *bouda* [...] uno de los más grandes sabios de su secta» (Moya: 127). El testamento hablaba de una hija mulata que

había dejado encantada. Ella sería fecundada por el río y daría a luz a su nieta, la cual —había escrito el Comegente— «llevará de dote a su marido mis artes principales» (128). El brujo haitiano explica que para «apoderarse de la herencia» hay que esperar unos treinta y siete años (130). Los haitianos prosiguen su marcha tratando de «recoger informes sobre el autor» del testamento y haciéndose «referir todo lo que entonces naide ignoraba sobre esos particulares». Así supieron del fin del Comegente a manos de Señor Antonio. El Papá Bocó manifestó «tanto azoramiento y tanto miedo que casi no podía hablar» (130); preguntado por Christophe sobre el motivo de su desasosiego, respondió: «*Ah! malher, malher, mon fili a mouin! Ouangua pagnol pi fort pacé ouanga haitien*» («¡Ah! Una gran desgracia: M'hijito, que el guanguá español es más fuerte que el guanguá haitiano») (130). El Papá Bocó declaró «que la tierra que produjo lo necesario para domar al *bouda* [Comegente], era tierra superior a la de ellos [Haití], y por consiguiente consideraba una temeridad el tratar de conquistarla» (130, 131). Dessalines y Christophe deciden no volver sobre Santo Domingo y se van dejando tras de sí saqueos, incendios y violaciones (131).

Es importante resaltar dos cosas de este epílogo: primero, el legado del Comegente corresponde a la amenaza de su regreso, que equivale al regreso de Haití, la polución racial (hija mulata) y la corrupción cultural-religiosa (las artes vudú de la nieta); en segundo lugar, la invasión haitiana termina por el miedo que le produce al brujo negro la posibilidad de seguir la misma suerte del Comegente; así que en última instancia, el triunfo del campesino hispánico y católico («señor Antonio») sobre el Comegente salva la patria. Moya añade la *historia* con minúsculas a la *Historia* nacional dominicana.

Negro y canibal se atraen semánticamente; ambos tropos son definidos básicamente por la confusión de los límites;

ambos constituyen amenazas de disolución de la diferencia y la identidad nacional: el primero mediante el mestizaje, la mezcla y la polución; el segundo, con la incorporación y el ejercicio del apetito salvaje. El relato del *Negro Comegente* expresa el terror a la polución racial, a la pérdida del lenguaje y al desmembramiento e incorporación de la nación. El cuerpo (tanto de las víctimas como del asesino) se convierte en un generador de significados sociales y figuras metonímicas del cuerpo político. Si el Comegente es el canibal del cuerpo individual, los haitianos son los canibales del cuerpo político; los devoradores de la nación.

En Cuba esclavista el miedo a una insurrección de esclavos dio lugar a imágenes y terrores similares. Entre 1763 y 1862 hubo una significativa expansión de la población esclava en Cuba con la importación de cerca de setecientos cincuenta mil esclavos para los ingenios de azúcar. Se estima que en 1840 los esclavos representaban el 40% de la población de la Isla, sin contar los negros y mulatos libres, y las comunidades de cimarrones fugados de las plantaciones y en pie de guerra con la administración colonial (Pérez: 85-91). A mediados del siglo XIX, dada la baja tasa de natalidad entre los esclavos y el incremento en la importación provocada por la expansión de la economía azucarera, se estima que el 75% de los esclavos de la Isla había nacido en África; la mayoría eran hombres y provenientes de grupos con fuertes tradiciones bélicas como los carabalíes y los lucumíes (Pérez: 99). Desde la rebelión en Haití el temor de una insurrección estuvo acompañado de pruebas de la inminencia de dicha posibilidad,⁹⁰ y de imágenes racistas en las que el negro esclavo fue construido, pese a la propaganda humanista de los abolicionistas, como un salvaje feroz, conspirador y listo a degollar a su amo. Cuando «la población de color devino mayoría, el miedo fue transformado en horror» de los dueños de esclavos de ser «desollados y cocinados vivos» como en Haití (Pérez: 103). En la década

de 1870, en un momento crítico de tensiones raciales en esta sociedad esclavista, se caracterizó a los ñáñigos como brujos sospechosos de ritos sangrientos provenientes de las religiones africanas y se hizo referencia a las costumbres caníbales imputadas a la «nación salvaje carabalí». En 1876, el jefe de policía de La Habana comunicaba al gobernador de la captura de numerosos ñáñigos sospechosos de actividades criminales mencionando expresamente que la jerga con la que operaban la habían tomado del dialecto africano carabalí «nación salvaje, una de las pocas que tiene carácter de antropófaga» (Triana y Antorveza: 98).

6. José de Alencar y los caníbales del indianismo brasileño

Mientras que el nacionalismo argentino se funda en la negación no sólo discursiva sino bélica del indio, y usa el tropo *canibal* en la lucha de proyectos diversos por la hegemonía y el control del Estado, en el Brasil la nación se viste de indígena. En la literatura romántica —en las vanguardias y hasta en la XXIV Bienal de Arte Moderno de São Paulo o la celebración de los quinientos años del Descubrimiento— encontramos constantes dispositivos de lo indígena en el imaginario nacional. Esta indianización no deja de ser paradójica.

En primer lugar, la *cuestión indígena* histórica fue manejada en el Brasil dentro de una agenda de expansión territorial y como un asunto de frontera con la barbarie. Hoy la población de doscientos mil indígenas representa apenas entre un 5% y 10% de la población estimada en el momento del encuentro (dos a cuatro millones). El genocidio estaba prácticamente consumado en el primer siglo colonial y a principios del XIX era un hecho, aunque aún se adelantaban políticas para la eliminación física del indio, y continuaba la expropiación de

sus territorios y su sometimiento al Estado. Incluso las propuestas integradoras suponían la aculturación y el disciplinamiento social de los indígenas: apenas un año después de la independencia administrativa del Brasil, José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) presentó en la Asamblea Geral Constituyente de 1823 un proyecto de integración pacífica del indio a la sociedad brasileña basado en cuatro puntos: 1) el *comercio* «para que comecen a diferenciar o meu do teu», 2) el *mestizaje* y los casamientos mixtos «unindo os intereses de todos numa só nação», 3) la *incorporación* religiosa mediante el adoctrinamiento y la administración política delegada en manos de la Iglesia, y 4) el impulso de la *agricultura* que le daría su lugar al indio en la economía del Brasil (Gagliardi: 30, 31).

Las medidas de «protección», cuando las hubo, fueron inanes. En 1831 se revocaron las *Cartas Régias* que autorizaban la guerra contra las poblaciones indígenas, su caza y reducción a servidumbre, y entre 1840 y 1844 el Estado le entregó a los capuchinos el gobierno de estos grupos ya bastante diezmados; asimismo, el decreto 426 de 1845 proveyó sobre los mecanismos de rápida incorporación del indio y prohibió de manera definitiva su caza. Sin embargo, la realidad política, económica y social fue otra; como anota David Treece, el Imperio le hizo reiteradamente la guerra a los indios tribales y procedió al despojo continuo de territorios indígenas en renovadas olas de *colonialismo interno* que aún continúan.

En segundo lugar, la indianización cultural ocurre a pesar de la historiografía imperial brasileña que, a contracorriente de las idealizaciones estéticas del momento, se opuso a la entronización romántica del salvaje. Desde la década de 1830 las elites letradas tratan —mediante una apropiación simbólico-nacionalista del indígena— de romper con la imagen negativa que el *principio africano*, las tesis deterministas de la Ilustración y el estigma del mestizaje, imprimían en una sociedad esclavista como el Brasil.⁹¹ Estos gestos, en

realidad bastante abstractos, irritaron al más célebre de los historiadores decimonónicos brasileños, Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), quien en su *História Geral do Brasil* (1854-1857) traza una imagen negativa de los pueblos indígenas que califica de sodomitas (1: 29), caníbales (43-47, 218), supersticiosos (45) «falsos e infléis, inconstantes e ingratos» (51) y en estadios primitivos del desarrollo humano; inclusive, los desbrasileñiza alegando su origen asiático e invasor (29, 53-56). Según él, debían ser sometidos y cristianizados a la fuerza ignorando la «monomania do pseudo-filantrópico Las Casas» (219-221). No resulta sorprendente que, a diferencia de lo que ocurre con otros intelectuales latinoamericanos, Varnhagen se hubiera puesto del lado del «grande gênio» Buffon en la *querella sobre el Nuevo Mundo* y en contra de las «paradoxais simpatias pelo estado selvagem» de Rousseau (52, 53).

Sin embargo, el indianismo brasileño procedió a la exhumación nacionalista del indio cuyo exterminio había sido la *condición necesaria* de la na(rra)ción del Brasil. Para disgusto de Varnhagen, el indianismo sobrevivió sus reparos hegelianos, prevaleció en el imaginario nacional y tuvo manifestaciones culturales tan diversas como numerosas: poemas patrióticos, novelas, pinturas y esculturas, óperas, nombres de calles y plazas y la escritura monumental del espacio público:⁹² en 1854 la Cámara Municipal de Río de Janeiro aprobó la construcción de la Praça da Constituição conmemorativa de la independencia de la nación. Se seleccionó el proyecto de João Maximiano Mafra y al escultor francés Louis Rochet, para la fundición de un monumento a Dom Pedro I, inaugurado en 1862. Dom Pedro I aparece a caballo con el brazo derecho levantado, declarando la independencia. Los nombres de las provincias del Imperio están escritos circundando un pedestal en cuya base hay cuatro esculturas de indios que personifican la geografía brasileña: los ríos Amazonas, Paraná, Madeira y São Francisco.⁹³ La literatura

indianista, como el monumentalismo escultórico, erigía a la nación sobre indios «paisajísticos» e idealizados. La *cuestión indígena* en juego era simbólica.

Las novelas *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) y *Ubirajara* (1874) de José de Alencar (1829-1877) representan ejemplos canónicos del indianismo literario. Esta serie fue desarrollo de una polémica sobre la literatura nacional –contemporánea a la historiografía anti-indianista de Varnhagen– que Alencar inició a propósito de la publicación de *A Confederação dos Tamoios* (1856), poema épico elegiaco indianista del poeta nacional José Gonçalves de Magalhães (1811-1882).⁹⁴ El poema narra la rebelión de los tamoios contra los portugueses, su alianza con los franceses y su derrota. Le preocupaba a Alencar lo que él consideraba que debería ser el papel del indio en la literatura brasileña. Aquello que reclamaba entonces e intentaría luego, era la *brasileñidad* lingüística y estética de ese indio y su *dimensión mítico-histórica*. Estamos obviamente hablando, repitámoslo, del indio imaginado e imaginario del Romanticismo brasileño. Años después, la mencionada polémica seguía inspirando el trabajo indianista de Alencar como puede verse en el ensayo con que cierra *Iracema*. En él, insistía en una lengua/literatura nacional híbrida mediante la «tradução» o apropiación de los temas y las lenguas aborígenes desde la matriz lingüística del portugués y mediante la forma moderna de la novela (320-323).

O Guarani, *Iracema* y *Ubirajara* narran la génesis indianista de la nación e instalan en la imaginación de su Historia construcciones de lo indígena mediante relatos de alianzas amorosas que reemplazan los conflictos coloniales históricos y suponen la dilución de la alteridad en la matriz europea a través del blanqueamiento y la aculturación. Pero a su vez, estos idilios están acompañados de violencia, desastres, amenazas y representaciones apocalípticas que pueden leerse como pesadillas culturales del *inconsciente político* del nacionalismo brasileño en el momento de su emergencia.

Los *malestares en la cultura* del indianismo van desde la *melancolía* relacionada con las pérdidas que para una clase burguesa periférica traía el tipo de capitalismo impuesto en el Brasil, hasta la indianización represiva de los terrores de una cultura esclavista. Dicho de otro modo, el indianismo de Alencar está estrechamente unido no sólo a la *narración de la nación* (parafraseando a Bhabha), sino a las contradicciones de clase y ansiedades culturales de una burguesía criolla en un espacio (neo)colonial.

O Guarani (1857) narra la historia de un colonizador portugués y su familia a comienzos del siglo xvii. Dom Antônio de Mariz –noble portugués que deja de servir a la Corona cuando ésta cae bajo dominio de España– se interna en el *sertão* brasileño y construye un castillo, «fragmento de Portugal livre» (11), en el que vive con su familia y ofrece protección feudal a vecinos y aventureros. Dom Antônio es al mismo tiempo un rebelde y un súbdito portugués: cruza el océano para alejarse de la órbita del poder de la Corona en manos del rey español, pero extiende y defiende los dominios coloniales en un movimiento simultáneo de rebeldía y subordinación similar al del Brasil independiente de 1822.⁹⁵ Cecilia (Ceci), la hija de Dom Antônio, es protegida y varias veces salvada de diversos peligros por un indígena goitacá llamado Peri, quien ha dejado a su familia, tribu, madre y lengua para servir incondicionalmente a esta niña que convierte en objeto de devoción.⁹⁶ Dos fuerzas del mal asedian este orden: por un lado, un monje renegado italiano que pretende carnalmente a Ceci y que con sus aliados (reclutados entre los aventureros protegidos de Dom Antônio), busca un tesoro a precio de sangre; y por otro, los aimorés, pueblo «sem pátria e sem religião, que se alimentava de carne humana e vivia como feras» (61), y que le declara la guerra a Dom Antônio. La causa de las hostilidades fue un accidente de cacería en el cual el hijo del patriarca, Dom Diogo, había matado a una india. Para vencer a los caníbales

y salvar a su amada, Peri decide sacrificarse: «envenenou [...] o seu corpo, que devia servir ao banquete dos Aimorés» y se dejó capturar de los caníbales, esperando que éstos perecieran al comer su carne:

O costume dos selvagens, de não matar na guerra o inimigo e de cativá-lo para servir ao festim da vingança, era para Peri uma garantia e uma condição favorável à execução do seu projeto [envenenar a la tribu enemiga envenenando su cuerpo...]. Segundo as leis tradicionais do povo bárbaro, toda a tribo devia tomar parte no festim (201).

Peri es salvado de su autosacrificio por Álvaro, pretendiente inicial de Ceci y enamorado de la atormentada mestiza Isabel.⁹⁷ Dom Antônio bautiza a Peri en premio por su lealtad y le encarga salvar a su hija, mientras él defiende la plaza del ataque aimoré. Rodeado de su familia y hombres, el patriarca vuela el polvorín, se inmola y mata a los caníbales que escalan la fortaleza. Ceci decide quedarse con Peri en la selva. La novela termina con una declaración de amor en una palmera flotante arrancada por el indio, donde la pareja se ha refugiado de las crecientes aguas de un diluvio anticipado por Peri.⁹⁸ La pareja edénica constituye la promesa (aunque amenazada y a punto de sumergirse) de la refundación nacional, una vez que se acaba el antagonismo y la diferencia colonial. Tanto la otredad rebelde (los aimorés) como la mismidad colonial (la familia Mariz) desaparecen en la explosión y las aguas del diluvio. Los supervivientes no son antagonistas y cada uno en sí anticipa el «híbrido» nacional: Peri es «um cavalheiro português no corpo de um selvagem» (Alencar: 35)⁹⁹ y de manera complementaria, Ceci es una dama portuguesa abasileñada: «mais uma virgem brasileira do que uma menina cortesã» (238).

Iracema Lenda do Ceará (1865) narra la historia de otra traición por amor: Iracema, india tabajara (tribu enemiga de

los portugueses y aliada de los franceses) encuentra a Martim Soares Moreno, un guerrero portugués (histórico) a quien hiere y luego hospeda en casa de su padre, el sacerdote Araquém. Siguiendo un código de hospitalidad caballeresco, Araquém recibe y protege a Martim pese a ser éste enemigo de su gente. Iracema —que debe mantenerse virgen pues «guarda o segredo da jurema»— se entrega voluntariamente al conquistador¹⁰⁰ y ayuda a Martim a escapar con la asistencia de Poti, guerrero pitiguara más tarde conocido como Felipe Camarão. Los pitiguaras guiados por Poti y Martim vencen a los tabajara. Martim e Iracema se retiran a una playa donde no son felices: Martim no deja de pensar en su lejana amada blanca, e Iracema lamenta sus largas ausencias. Allí nace Moacir, «o nascido de meu sofrimento» y primer cearense (303). Al final, Iracema muere sintiéndose abandonada por Martim, quien se lleva a Moacir a su tierra (306-309). El texto presenta dos alianzas: la del romance propiamente dicho, en la que Martim se une a una aborigen y ésta traiciona a su pueblo dando lugar al mestizo brasileño; y la política, entre Poti y Martim, cuya hermandad masculina sella una coalición entre portugueses e indígenas (pitiguara) contra otros colonizadores (franceses o «tapuias do Mearim») y sus aliados locales: los salvajes tabajara, bebedores de sangre humana.¹⁰¹

Las novelas indianistas de Alencar se alejan cada vez más en el tiempo. *Ubirajara* (1874), libro «irmão de Iracema» y último de la serie indianista, propone el modelo de la resolución amorosa de la rivalidad entre dos tribus antes del arribo de los europeos al Brasil. La novela supuestamente recrea una «lenda tupí» sobre la unión de las tribus *araguaia* y *tocatim* gracias al romance entre Ubirajara, perteneciente a la primera, y la virgen Aracé, hija de Itaquê, jefe tocatim. Ubirajara, guerrero araguaia, adquiere su nombre cuando vence a Pojucá, el más bravo de los tocatim, que como prisionero, espera su sacrificio. Entretanto, Ubirajara des-

precia a Jandira su prometida araguaia, visita a Aracé, hija del jefe Itaquê, y la gana en un torneo nupcial contra otros pretendientes bajo el nombre de Jurandir. Finalmente Ubirajara se revela como vencedor de Pojucá sin saber que éste es hijo de Itaquê y hermano de su novia. Las leyes de la hospitalidad protegen a Ubirajara; pero una vez deja la aldea se declaran hostilidades entre los dos grupos. Ubirajara magnánimamente libera a Pojucá para que luche junto con su pueblo. La intervención de otra tribu, los salvajes tapuias (enemigos de los tocatim), pospone la confrontación entre los tocatim y los araguaia. Los tapuias son vencidos por los tocatim pero a causa de una herida, el jefe Itaquê queda ciego. Surge entonces la necesidad de un nuevo jefe que tense el arco de Itaquê y conduzca a los tocatim contra los tapuias que regresan por venganza. «Os mais famosos guerreiros tocatim se apresentaram para disputar o grande arco; muitos conseguiram vergá-lo, mas a seta não partiu» (424). Ni siquiera Pojucá pudo tensar correctamente el arco de su padre. Entonces, Itaquê manda a llamar a Ubirajara quien tiene éxito. Esto provoca la unión de las tribus y la resolución del lío amoroso: Ubirajara toma como esposas a Aracé y a Jandira.

Resulta significativo que la composición alegórica y jerárquica de las dos primeras novelas indianistas de Alencar coincida con la de la estatua a Dom Pedro I mencionada antes: Peri e Iracema, así como los indios que sostienen y hacen guardia en el pedestal del emperador, constituyen no sólo apropiaciones etno-simbólicas, sino alegorías de la entrega, el sacrificio y la sumisión. *O Guarani e Iracema* justifican retrospectivamente la inscripción colonial de lo indígena en la matriz portuguesa de la nación brasileña. De allí que asuman las alteridades del colonialismo portugués: los indios hostiles y antropófagos, y los terceros europeos que intentan aventuras coloniales en el Brasil (franceses o españoles). Dicho de otra manera, los aborígenes malos y

bárbaros beben sangre, son antropófagos, se alían a otras potencias y resisten a los portugueses, mientras que los indígenas buenos colaboran con los portugueses y sellan su alianza con éstos mediante la traición a sus respectivos pueblos, el amor y el *mestizaje*. *Ubirajara* retrotrae la acción al Brasil precabralino y propone que el modelo de resolución amorosa ensayado en *O Guarani* e *Iracema* es anticipado por las alianzas indígenas pre-coloniales. El corolario de ese modelo sería el vaciamiento, resignificación y conversión de la alteridad para el proyecto nacionalista. En *O Guarani*, Peri es un caballero portugués en el cuerpo de un salvaje (35), Iracema, una princesa blanqueada, y *Ubirajara*, un guerrero indígena exponente de los valores militaristas del Segundo reinado. El salvaje deja de ser significativo de lo *Otro* para entrar al terreno de la significación de la mismidad, del orden del *yo nacional*. El «indio» del nacionalismo brasileño —como ha dicho Wasserman— ofrecía simultáneamente una *extrañeza amena* que «podía ser controlada», y un «signo de oposición a las metrópolis y de afirmación de una identidad nacional independiente» (1984: 132). Pero allende este juego de identificaciones el indianismo produce, además, suplementariedades que ofrecen lo que podemos llamar una *extrañeza abyecta*: el caos, la ambigüedad étnica, la sexualidad exuberante, la insurrección y, ciertamente, la antropofagia. Los aimorés de *O Guarani* están, por ejemplo, en un espacio teratológico:

Homens quase nus, de estatura *gigantesca* e aspecto *feroz*; cobertos de peles de animais e penas amarelas e escarlates, armados de grossas clavas e arcos enormes, avançavam soltando gritos medonhos. A inúbia retroava; o som dos instrumentos de guerra misturado com os brados e alaridos formavam um concerto horrível, *harmonia sinistra* que revelava os instintos dessa *horda selvagem* reduzida à *brutalidade das feras* (161).

Los aimorés de *O Guarani* coinciden con los indios de Varnhagen: son «bárbaros», «feras» (Alencar: 61, 63, 161, 180, 182), «nação degenerada» (149, 150), «animais carniceiros» (180), gente de «instintos ferozes», «horda de canibais», «horda selvagem reduzida à brutalidade das feras», gente de «estatura gigantesca» (161, 174), «ferozes como tigres» (174) y «espíritos satânicos» (192). El canibalismo los define como *Otros* respecto de los demás grupos y personajes: la familia Mariz, Peri y hasta el traidor Loredano y sus hombres, quienes temen ser comidos por los caníbales:

—A morte que nos espera é horrível; serviremos de pasto a esses bárbaros que se alimentam de carne humana; nossos corpos sem sepultura cevarão os instintos ferozes dessa horda de canibais! [...]
A expressão do horror se pintou na fisionomia daqueles homens, que sentiram um calafrio percorrer-lhes os membros e penetrar até à medula dos ossos (Alencar: 187).

El cuerpo indígena es imaginado con un conjunto de *signos elocuentes* y tautológicos: de nuevo, el caníbal es feo y el feo es caníbal. El salvaje feroz —en contraste al dulce y claro Guarani— se reconoce en su fisionomía salvaje, el color de los dientes, las uñas, el vestido:

Enquanto se ocupavam com esse trabalho [prenderle fuego a la casa de Antônio de Mariz], um *prazer feroz* animava todas essas fisionomias sinistras, nas quais a braveza, a ignorância e os *instintos carniceiros* tinham quase de todo *apagado o cunho da raça humana*. Os cabelos arruivados caíam-lhe sobre a frente e ocultavam inteiramente a parte mais nobre do rosto [...]. Os lábios decompostos, arregaçados por uma contração dos músculos faciais, tinham perdido a expressão suave e doce que imprimem

o sorriso e a palavra; *de lábios de homem se haviam transformado em mandíbulas de fera afeitas ao grito e ao bramido*. Os dentes agudos como a presa do jaguar, já não tinham o esmalte que a natureza lhes dera; armas ao mesmo tempo que instrumento da alimentação, *o sangue os tingira da cor amarela que têm os dentes dos animais carniceiros*. As grandes *unhas negras e retorcidas* que cresciam nos dedos, a pele áspera e calosa, faziam de suas mãos, antes *garras temíveis*, do que a parte destinada a servir ao homem e dar ao aspecto a nobreza do gesto. Grandes peles de animais cobriam o corpo agigantado desses filhos das brenhas, que a não ser o porte ereto se julgaria alguma *raça de quadrúmanos indígenas* do Novo Mundo (Alencar: 180).

El viejo jefe de esta horda de monstruos (entre humanos y bestias) tiene «instintos de caníbal», su apariencia es «ferós e sinistra», y se le compara con un «cíclope» (181).

O Guarani construye la mito-historia nacional indianista leyendo a través de textos anti-indianistas como la *História geral* de Varnhagen (247, nota a la p. 62), o de crónicas coloniales tales como *Tratado Descritivo do Brasil* (1587) de Gabriel Soares de Sousa (c. 1540-1591) editado por Varnhagen en 1851 (84, nota a la p. 16), y los textos de Pero Magalhães Gândavo, que Alencar había leído en la biblioteca del monasterio de São Bento cuando fue estudiante de derecho en Olinda (1848-1850).¹⁰² Resulta notable que para el Alencar de *O Guarani* los caníbales son todos análogos, al punto de que se sirve de los relatos del jesuita Simão Vasconcelos (1597-1671) sobre los tupinambá para describir los diálogos rituales¹⁰³ y el canibalismo aimoré, pese a que éstos últimos no pertenecían al grupo lingüístico tupi-guaraní:

Os costumes dos Aimorés não eram inteiramente conhecidos por causa do afastamento em que sempre

viveramos colonos. Em algumas coisas porém, *assemelhavam-se a raça Tupi*; e é por isso que na descrição do sacrificio *aproveitamos o que dizem Simão Vasconcelos e Lamartinière a respeito dos Tupinambás e outras tribos mais ferozes* (Alencar: 249, nota a la p. 190).

Un lugar común de las narrativas sobre el sacrificio tupinambá era, como se recordará, la oferta de una mujer al prisionero-huésped. La canibalesa que se le ofrece sexualmente a Peri es, siguiendo los estereotipos coloniales del siglo xvi, libidinosa y su apetito caníbal converge con el sexual:

Havia nos olhos da menina tanto *fogo*, tanta *lubricidade* no seu sorriso; as *ondulações mórbidas do seu corpo* traíam tantos desejos e tanta voluptuosidade, que o prisioneiro compreendeu imediatamente qual era a missão dessa enviada da morte, dessa esposa do túmulo, destinada a embelezar os últimos momentos da vida! (Alencar: 184).

Peri resiste; es señor de sus apetitos. La belleza de la *menina* es sólo otro aspecto de la monstruosidad. Como veíamos en Léry, Magalhães Gândavo y Vasconcelos, o en los grabados de Teodoro de Bry, una economía gerontológica del deseo *por y del* cuerpo femenino distribuye el horror entre los apetitos de la *menina* y la gula de las viejas —«mais feras que tigres, e mais imundas que Harpias» (Simão de Vasconcelos 1: 102). Alencar acoge esta misoginia colonial:

No fundo as *velhas pintadas de listras negras e amarelas*, de aspecto hórrido, preparavam um grande brasido, lavavam a laje que devia servir de mesa, e afiavam as suas facas de ossos e lascas de pedra. [...A]s mulheres

moças tocavam apenas na carne do prisioneiro; mas os guerreiros a saboreavam como um manjar delicado, adubado pelo prazer da vingança; e as *velhas com a gula feroz das harpias* que se cevam no sangue de suas vítimas (Alencar: 191, 201).

Recapitulando, Alencar atendía en *O Guarani* los estereotipos etnográficos que más tarde serían blanco de sus ataques en *Ubirajara* (1874). En efecto, su última novela indianista representa una retractación parcial de las imágenes del salvajismo abyecto de las dos primeras novelas. La «Advertencia» con la que comienza *Ubirajara* propone una lectura del archivo colonial sobre el canibalismo indígena y otras costumbres imputadas a los indios «a la luz de una crítica severa» (lo que, sea menester decir, se abstuvo de hacer en *O Guarani*):

Como admitir que bárbaros, *quais nos pintaram os indígenas, brutos e canibais, antes feras que homens*, fossem suscetíveis desses brios nativos que realçam a dignidade do rei da criação? Os historiadores, cronistas e viajantes da primeira época, senão de todo o período colonial, devem ser lidos *à luz de uma crítica severa* (Alencar: 376).

Dieciocho años habían pasado desde la descripción de los aimorés (vía los tupinambá) como «caníbales» y «animales carniceros» de «uñas negras y retorcidas» y que en lugar de manos tenían «garras temibles». Ahora, Alencar explica las calumnias históricas de los «historiadores, cronistas e viajeros»:

queriam esses forasteiros achar nos indígenas de um mundo novo e segregado da civilização universal uma perfeita conformidade de idéias e costumes. Não se lembravam, ou não sabiam, que eles mesmos provinham

de bárbaros ainda mais ferozes e grosseiros do que os selvagens americanos (Alencar: 377).

Se podría decir que esta notable conversión de Alencar corresponde a un nacionalismo más indianista, siempre que se entienda que «lo indígena» es un bien simbólico, un tropo maestro alrededor del cual se organiza el discurso de la tradición y de la Historia nacional. No es gratuita la declaración inicial del autor en *Ubirajara* de querer tratar «às tradições da pátria indígena» que están en el «alma brasileira» y en el «berço de nossa nacionalidade» (376). En *Ubirajara* —salvo por las menciones de la «Advertencia»— el canibalismo se desvanece; o mejor, se desplaza a los márgenes explicativos de las notas a pie de página (casi tan extensas como la novela). El caníbal está en las interrupciones historiográficas y etnográficas del texto; en el discurso paralelo que acompaña la narración del «alma brasileira». El novelista-historiador señala las circunstancias, motivos y frecuencia del cautiverio, sacrificio y antropofagia ritual aborigen en largas notas a pie de página (notas 24, 25, 35, 36 y 37),¹⁰⁴ y termina ponderando el

«caráter do *selvagem brasileiro*, tão deprimido por *cronistas e noveleiros ávidos* de *inventarem monstruosidades* para impingi-las ao leitor [...] pois a *raça invasora buscava justificar* suas cruezas rebaixando os aborígenes a condição de feras, que era forçoso montear» (Alencar: 441, 442, n. 35).

¿Entre esos «noveleiros ávidos» no se contaba él mismo dieciocho años atrás? ¿Sus personajes Peri e Iracema, acaso no se pliegan y hasta defienden con su vida esta «raça invasora», aún teniendo que traicionar la propia? En su representación del canibalismo de la «nação degenerada» de los aimorés ¿no seguía el indianismo de *O Guarani* los estereotipos del anti-

indianismo de Varnhagen y las imágenes teratológicas de Vasconcelos para quien el canibalismo en efecto era una mezcla siniestra de odio y gula?

Ubirajara –insistamos– soslaya el canibalismo en el texto principal y hace aclaraciones justificativas en las notas. Por ejemplo, la nota 36, que trata extensamente del canibalismo, corresponde al siguiente párrafo del texto principal (que evita la mención explícita del mismo): «Ubirajara não recusa ao bravo chefe tocantim, seu terrível inimigo, o suplício, que não negaria a qualquer guerreiro valente [...] –Ubirajara parte, mas ele voltará para assistir a teu suplício e vibrar-te o último golpe. Pojuçã terá a glória de morrer pela mão do mais valente guerreiro» (393).

La nota, en cambio, es pormenorizada y explícita. Alencar admite «um sentimento de horror» frente al canibalismo, pero arguye que antes de condenar a los indígenas, hay que indagar las causas y el significado de dicha costumbre:

Outro ponto em que assopra-se a *ridícula indignação dos cronistas é acerca da antropofagia* dos selvagens americanos. Ninguém pode seguramente abster-se de um sentimento de horror ante essa idéia do homem devorado pelo homem. *Ao nosso espírito civilizado, ela repugna* não só a moral, como ao decoro que deve revestir os costumes de uma sociedade cristã. *Mas antes de tudo cumpre investigar a causa que produziu entre algumas, não entre todas as nações indígenas, o costume da antropofagia. Disso é que no curaram os cronistas.* Alguns atribuem o costume à ferocidade, que transformava os selvagens em verdadeiros carneiros, e tornava-os como a tigres sedentos de sangue [...]. Outros lançam a antropofagia dos americanos à conta da gula (Alencar, 442, n. 36).

Para el Alencar de *Ubirajara*, «o canibalismo americano não era produzido, nem por uma nem por outra dessas

causas». La supuesta falta de curiosidad de los cronistas sobre las causas del canibalismo tendría como contrapunto la etnografía moderna que Alencar cita para redefinir el canibalismo tupí:

É ponto averiguado, pela geral conformidade dos autores mais dignos de crédito, que o selvagem americano *só devorava ao inimigo vencido e cativo na guerra*. Era esse ato um *perfeito sacrifício*, celebrado com pompa, e precedido por um combate real ou simulado que punha têrmo a existência do prisioneiro (442, n. 36).

Como vimos, los etnógrafos de la «batalla por el Atlántico» y los jesuitas portugueses, en general, entendieron que el canibalismo hacía parte de una ritualidad bélica. Ni Staden o Léry (a quienes Alencar cita), ni André Thevet, Magalhães Gândavo, o la mayoría de los jesuitas (Nóbrega, Anchieta, Blázquez) sostuvieron que el canibalismo tupí fuese alimenticio (salvo Thevet en el caso de los ouetaca). Soares de Sousa e Yves d'Evreux –las autoridades más citadas en las notas de *Ubirajara*– también repararon en el fundamento bélico-ritual del canibalismo aborígen. Alencar argumenta contra una tesis que no fue predominante en el siglo XVI.

Igualmente, esgrime contra Europa las consabidas citas del canibalismo en el Viejo Mundo –ese sí supuestamente por gula y salvajismo– (Alencar: 443). Esta mirada hacia Europa a propósito del canibalismo fue un recurso exhaustivo de los argumentos de Las Casas en defensa de los indios, y de Léry y Montaigne para hablar de las guerras religiosas de la Contrarreforma. El novelista descubre el perspectivismo cultural en la segunda mitad del siglo XIX apoyándose en varias de las mismas crónicas que critica, y en la etnografía e historiografía modernas,¹⁰⁵ como si aquéllas y éstas no fueran relatos coloniales.

Alencar descarta la gula y la ferocidad caníbales y.—apoyándose en *Univers Brésil* (1839) de Ferdinand Saint Denis (1798-1890)—¹⁰⁶ presenta la explicación de la venganza; pero, acto seguido, *aclara* que la venganza explica la muerte, no la ingestión de carne humana; ésta tenía, dice, un sentido cuasi-religioso:

O sacrificio humano significava uma gloria insigne reservada aos guerreiros ilustres ou varões egrégios quando caíam prisioneiros [...]; e comiam sua carne que devia transmitir-lhes a pujança e valor do herói inimigo. [...] Os restos do inimigo tornavam-se pois como uma hóstia sagrada que fortalecia os guerreiros. Não era vingança; mas uma espécie de comunhão da carne; pela qual se operava a transfusão do heroísmo (Alencar: 443, 444).

Alencar lleva a cabo una expedición romántica a la «pátria indígena» (376) y en un gesto humboldtiano coincidente además con el *ethos* bélico del Imperio del Brasil, el canibalismo tupí tiene que ver con una «gloría insigne reservada a os guerreiros» (444): la comunión del valor militar.

El hecho de que la defensa de lo tupí parezca innecesaria no le resta importancia al gesto de Alencar. En primer lugar, porque no escribía contra el archivo del siglo *xvi*, ni contra los etnógrafos europeos, ni siquiera contra la historiografía nacional anti-indianista de Varnhagen (cuyos datos usa). El motivo de sus aclaraciones era él mismo. Escribía corrigiendo *O Guarani*. Hasta la canibalesa lúbrica que había tentado a Peri (prisionero de los aimorés) (184), es resignificada: en *Ubirajara* la mujer ofrecida al prisionero es una «prova do carácter generoso [...] do selvagem brasileiro [...]S]e esforçavam em alegrar-he os últimos dias pelo amor» (444, n. 37).¹⁰⁷ En segundo lugar, el discurso nacionalista se apoya en la redundancia de sus símbolos y gestos reivindicativos, así sea frente a terceros tácitos o abstractos. Alencar no está simple-

mente hablando del canibalismo aborigen, ni del canibalismo tupí sino del «*canibalismo do selvagem brasileiro*» (443); del descubrimiento de la «*brasilidade*» caníbal.

Ahora bien, los relatos identitarios no son simples partos de la inteligencia o caprichosos juegos de metáforas. Inmersos en las fuerzas materiales de la Historia, están sobreterminados¹⁰⁸ tanto por los designios del colonialismo moderno, como por la colonialidad medular de las formaciones nacionales. No se trata de que la ideología nos piense o que estemos fatalmente en ella, ni interesa que las novelas sean o no falsas, ni la ideología, falsa conciencia, sino que estos textos formulan representaciones de un imaginario que, lejos de producirse en el vacío, está marcado por sus contradicciones históricas.

La peculiar «independencia» brasileña dio lugar a la apertura de puertos, a una incipiente industria y comercio, y al desarrollo de una conciencia nacional que emergía en medio de lo que Lenin llamó el *colonialismo comercial*.¹⁰⁹ Lenin menciona expresamente a la Argentina y el caso curioso de Portugal como ejemplos de dependencia financiera y diplomática bajo la apariencia de independencia política. Desde la Guerra de Sucesión de España (1701-1714), Portugal quedó bajo el protectorado de Inglaterra, que defendió sus posesiones coloniales contra España y Francia a cambio de infinitas «ventajas comerciales, mejores condiciones para la exportación de mercancías y, sobre todo, para la exportación de capitales a Portugal y sus colonias» (Lenin, 1975: 109). A mediados del siglo *xviii* la economía de Brasil (mediada por Portugal) era parte del circuito atlántico del capital inglés; Inglaterra y no Portugal proveía el mercado con manufacturas. Portugal era apenas el entre-puerto. Con el traslado de la corte portuguesa al Brasil, y del centro administrativo de Lisboa a Río de Janeiro en 1808 (bajo escolta de la armada británica), dicho comercio se libró de la intermediación metropolitana. En las primeras décadas del

siglo XIX Brasil era el tercer mercado externo de la industria inglesa y a partir de 1850 puede decirse que el comercio exterior, gran parte de la infraestructura industrial y de transportes y la deuda pública brasileña, estaban en manos del capitalismo inglés (Fausto: 144; Bethell, 1990: 17, 45-112). El *imperium* británico se hacía sentir en la imposición de tasas bajas para la importación de sus productos, el nombramiento directo de jueces, y a mediados de siglo, con la exigencia del cese del tráfico de esclavos. Esta situación (neo)colonial de subordinación militar y económica y política del Segundo reinado brasileño a Londres coincide con una creciente preocupación entre los intelectuales criollos por la definición de la literatura nacional y su especificidad, temas que se debaten con intensidad, como evidencia la polémica de 1856 sobre *A confederação dos Tamoios*.

Las novelas de Alencar fueron escritas entre 1856 y 1874, precisamente cuando se consolida la conversión capitalista del Brasil en el nuevo pacto colonial. En el indianismo alencariano encontramos la esquizofrénica aspiración nacionalista de alcanzar una modernidad asociada al neocolonialismo. Las contradicciones históricas a las que se refiere el romance indianista alencariano (entre los indios, entre éstos y los conquistadores portugueses, y entre éstos últimos y otros conquistadores) no eran contemporáneas pero resonaban en el presente. En las dos primeras novelas el Brasil simultáneamente surge de, y es corrompido por, lo colonial. La retrospectiva paulatina —de la resistencia al dominio del imperio español en el siglo XVII (*O Guarani*), al encuentro luso-americano y pugna con los franceses (*Iracema*) y de allí, hacia lo precabralino (*Ubirajara*)— puede leerse como un viaje melancólico en busca de un orden anterior a la incorporación colonial y (neo)colonial del Brasil en el reparto mundial. El indianismo es un discurso local de identidad que insiste en un idilio utópico previo a la instalación del capitalismo y de la nación moderna; y que

construye resoluciones imaginarias alternativas a la violencia histórica del colonialismo; pero no logra saltar por encima de su sombra. Los síntomas son múltiples: Peri o Iracema no están a salvo de una profunda ambivalencia cultural respecto de la traición a sus respectivos pueblos.¹¹⁰ Piénsese que el conflicto en *O Guarani e Iracema* es «resuelto» al final por el desastre, la guerra, el sacrificio, el *mestizaje trágico*¹¹¹ y la muerte; y que la evasión en el pasado nunca alcanza el Edén perdido: *Ubirajara* (1874) que busca la nación *antes* del colonialismo europeo¹¹² se desencuentra con los relatos occidentalistas del salvajismo tupí, y la paz de su final es una armonía bajo amenaza: el texto anuncia la llegada futura de los conquistadores y el regreso de los tapuia.¹¹³

Por otra parte, el indianismo alencariano —como anotó tempranamente la crítica marxista— es una manifestación de una sociedad esclavista de latifundistas (Sodré: 269). El capitalismo brasileño se expandía no como consecuencia de una revolución burguesa sino que se instalaba desde arriba a partir de la multiplicación del latifundio o *via junker* como llamó Lenin al desarrollo capitalista desde el agro (El programa agrario). La adaptación/incorporación del Brasil en el *nuevo pacto colonial* partía de la base de la aceptación de la división internacional del trabajo y se basaba en el desarrollo de una economía agraria y el crecimiento de la producción; esto sólo era posible mediante la ampliación de la propiedad y explotación de la tierra, la introducción de nuevas tecnologías, y el redoblamiento de la explotación de la fuerza laboral mediante el esclavismo o el aprovechamiento asalariado del trabajo. Me refiero a colonialidad del Estado-nación o a los mecanismos de explotación del *colonialismo interno*. La ley 601 de 1850 o *Lei de Terras* fue pensada para excluir a los inmigrantes, trabajadores pobres, negros libres y mestizos de la adquisición de la tierra, liberar mano de obra para los *fazendeiros* y favorecer la expansión del latifundio (Fausto: 196). La ampliación del área agraria

explotable y de la propiedad se hizo en todo el Brasil hacia el interior reencontrándose ciertamente con tribus indígenas que presentaron resistencia. Aunque la ley reconoció en abstracto el derecho de los indígenas a sus tierras, permitió una serie de artilugios legales que resultaron en un nuevo impulso a la colonización en el Brasil. Hubo incluso una propuesta de esclavizar a los indios. Habida cuenta que Inglaterra presionaba a Brasil para acabar con el tráfico de esclavos, a Varnhagen se le ocurrió y propuso en una serie de ensayos y memoriales escritos entre 1851 y 1857 (contemporáneos a la polémica indianista y a la publicación de *O Guarani*), la sustitución de la esclavitud de los negros por la de los indios. Ello implicaba, claro, una renovación de la práctica colonial de las «bandeiras». Como ha demostrado David Treece, incluso desde la arena liberal se abogaba por la explotación laboral del indígena y se planteaban formas de colonialismo interno (149-160) que renovaban la tradicional división colonial entre indios buenos e indios bravos o rebeldes, común desde el siglo XVI y que cruza con más o menos intensidad las novelas de Alencar. El tema indianista era importante en la medida que la economía capitalista brasileña se volvía a encontrar con el indio en la primera mitad del siglo XIX y adelantaba nuevas conquistas territoriales.¹¹⁴ Sin embargo, la *cuestión indígena* simbólica es desproporcionadamente significativa en relación con las dimensiones de ese conflicto histórico. Los sujetos mediante los cuales se ensanchó la explotación de la fuerza de trabajo no fueron los indios sino los negros esclavos; los ausentes (presentes) de la novela indianista.¹¹⁵ La tecnificación del agro fue lenta; la primera economía cafetera (la del Valle de Paraíba) fue preindustrial y sólo con el desarrollo de la economía cafetera de São Paulo, llegaron las novedades técnicas (Fausto: 186-190). La importación de esclavos proveyó la fuerza de trabajo que requería una creciente economía de exportación.¹¹⁶ Entre 1846 y 1850 hay un

significativo repunte de las importaciones de esclavos. Hacia 1850 llegan a ser aproximadamente tres millones; un poco más del 40% de la población total del Brasil (Burns: 210). «América –dice Charles Auguste Taunay– devora a los negros» (Bethell: 94, 95).

El regreso del buen y del mal salvaje en los romances nacionales indudablemente tiene que ver con la representación de un imaginado drama de origen (*ficción fundacional*) y con la emergencia del nacionalismo americanista que siguió a la atípica «independencia» imperial brasileña; pero sobre todo, con las radicales transformaciones económicas de mitad de siglo y el desasosiego de la *ciudad letrada* frente a las contradicciones de clase con los *trabajadores bárbaros* (esclavos y asalariados).¹¹⁷ La sustitución del indio por el negro –simbólica en *O Guarani* o económica en el caso de Varnhagen– daba respuesta a la ansiedad cultural que la *africanización* y el mestizaje causaban por el incremento en la importación de esclavos. No es que el negro no esté, como anota Silviano Santiago (5), ni que su representación fuera una herejía cultural en una sociedad esclavista como sugiere Sodré (268), sino que está indianizado. La economía simbólica del indianismo revisita al *buen salvaje* como *diferencia complementaria* o *alteridad ficta* en alianza con la mismidad nacional, y al *canibal* teratológico como subrogado de lo reprimido: el negro de la *fazenda* y la posibilidad siempre amenazante de su insurrección. *O Guarani* puede ser leído como un manifiesto literario por la sumisión voluntaria de las fuerzas de trabajo: «para mim –dice Dom Antônio– os índios quando nos atacam, são *inimigos* que devemos combater; quando nos respeitam são *vassallos* de uma terra que conquistamos» (Alencar: 27). Peri justifica su servidumbre voluntaria; a la pregunta de Dom Antônio «Mas os teus irmãos, tua mãe, tua vida livre?» el indio responde feliz: «Peri é escravo da senhora» (85). Peri como significante vacío permite imaginar esta sumisión en la forma de vasallaje caballeresco

y amoroso. Sin embargo, el gran tema de la novela sigue siendo el asedio de los monstruos, la insurrección aimoré, los espectros que cercan y escalan la fortaleza de los Mariz, la cara abyecta y suplementaria del modelo amoroso: los caníbales. *O Guarani* (1857), como se anotó, es un texto posterior al gran incremento en las importaciones de esclavos. Asimismo, es un texto de la crisis del modelo esclavista brasileño; una novela del Romanticismo latifundista y sus ansiedades por la reducción de la fuerza laboral que significó el declive de la trata atlántica de esclavos por imposición del imperio británico en la segunda mitad del siglo XIX. Mientras que durante los años de 1836 a 1846 se introdujeron al Brasil doscientos treinta y seis mil esclavos para un promedio anual de veintitrés mil seiscientos y en el periodo 1846-1850 se importaron doscientos cuarenta y cuatro mil a un promedio anual de cuarenta y ocho mil ochocientos, en 1852 se importaron sólo ochocientos, y en 1853 prácticamente cesó la trata externa.¹¹⁸ A partir del bloqueo británico al comercio esclavista la mano de obra fue suplida con la lenta proletarización de libertos, clases populares e inmigrantes,¹¹⁹ pero sobre todo, y hasta 1888, con la trata interna de esclavos: en los años siguientes al bloqueo más de doscientos mil seres humanos fueron desplazados de las zonas azucareras deprimidas del norte a las haciendas del sur (Fausto: 204; Bethell, 1990: 124). Semejante sujeción violenta de vidas y cuerpos a las leyes del mercado desbalanceaba la composición étnica y social de las regiones y fomentaba las contradicciones del capitalismo agrario brasileño y de la nación como *comunidad imaginada*. Entre Dom Antônio Mariz y el *fazendeiro* del Paraíba (y luego del interior de São Paulo) y entre Peri y los jornaleros (esclavos y bajo servidumbre asalariada), hay una relación simbólica compensatoria: por encima de las contradicciones, el indianismo impone el relato nacionalista del amor entre el sector hegemónico y un subalterno «indígena» vaciado de significado y sustituto del negro.

Ciertamente el indianismo de *O Guarani e Iracema* no es el mismo de *Ubirajara* (1874). Si en la primera, Alencar es un defensor del autoritarismo férreo, paternal y «justo» de Dom Antônio¹²⁰ y del *fazendeiro*, así como de las ideas conservadoras y principio de autoridad política (y autoritarismo) del emperador. Por el contrario, en las notas de *Ubirajara* (1874) alaba las «asambleas democráticas tupí» (434, 435, n. 19) en una retrospectiva similar a la que veíamos en el encomio del republicanismo de Tlaxcala en la novela *Jicotencal*. Pero no debe cederse a la tentación de pensar que la serie indianista habría tenido un giro final liberal o progresista. Los coqueteos literarios de Alencar con el republicanismo no significaban un cambio sino un *reacomodo* ideológico, resultado en parte de una rencilla política con el emperador,¹²¹ y en parte, desarrollo reformista de su modelo conciliatorio. Igualmente, la crítica de estereotipos respecto de los indios en *Ubirajara* indican una retractación parcial de las imágenes teratológicas del primer indianismo, pero no de su enmascaramiento moral de la esclavitud. A finales de la década de 1870 el abolicionismo sacaba de la escena indianista el aspecto idílico del esclavismo. En el orden del día estaba, en cambio, la libertad de los esclavos, a la que Alencar se opuso.¹²² *Ubirajara* es una novela propiamente evasiva: va del pasado previo a la colonización, a la *fazenda* y a las contradicciones entre el capital y el trabajo.¹²³ Es negación de la negación que el indianismo había formulado con su guardarropía indígena del esclavismo. Al año siguiente de la publicación de *Ubirajara* el abolicionista Joaquim Nabuco (1849-1910), en un célebre debate, le ponía el punto final a la serie indianista de Alencar (Afrânio Coutinho: *A polémica Alencar-Nabuco*).

Carlos Gomes, autor de la ópera *O Guarani*, basada en la novela de Alencar, estrenó en 1889 otra llamada *Lo Schiavo* (*O escravo*).¹²⁴ En el esbozo original de Alfredo Taunay, el «esclavo» era un negro; sin embargo, la acción se retrotrajo

a 1567 y el negro se volvió indio, lo cual produjo un anacronismo que, bien mirado, define estructural e ideológicamente el Indianismo decimonónico brasileño. La ópera estaba dedicada a la princesa Isabel Cristina Leopoldina Gonzaga de Bragança e Bourbon, y se estrenó un año después de que ésta firmara como regente la *Lei Áurea* de abolición de la esclavitud. Aunque *indianizado*, ése es el tema central de *Lo Schiavo*. El conde Rodrigo (feudatario portugués) teme una insurrección de esclavos «indígenas» unidos a las tribus guerreras lideradas por Iberê. Gianfera, el cruel administrador del conde, trata mal a los indios a espaldas de éste y de Américo, hijo del conde nacido en el Brasil. En el primer acto Américo libera a Iberê, que está amarrado a un árbol, y lo interroga sobre su esclavitud: «Libre fuiste en este suelo al igual que yo; esclavo ahora sois, ¿por qué? [...] *ino hablas con tu señor sino con un amigo, un hermano de la patria!* (Libro *Victrola*, 210). En un gesto de magnanimidad (que alude la manumisión), Américo le ofrece al indio ser su hermano: «Noble estirpe del suelo brasileño alza la frente, que aquí *en fraternal ejemplo te ofrezco sincero la mano mía*» (210). Américo brinda su amistad a otros esclavos que le intentan besar la mano y les anuncia que está próximo el día de su libertad. Recordemos con Anderson que «sin importar la desigualdad real y la explotación que pueda imperar [...] la nación siempre es concebida como una camaradería profunda y horizontal» (1991: 16). Américo parte, por instrucciones de su padre, para una misión militar contra los indios sublevados en Río de Janeiro, pese a estar enamorado de Ilara, una criada indígena de la casa del conde. En su ausencia, don Rodrigo casa a Ilara con Iberê y arregla el matrimonio de su hijo con la condesa de Boissy, una abolicionista que compra y manumite un grupo de esclavos entre los que están Ilara e Iberê. Durante la liberación Américo reencuentra a Ilara y se entera del matrimonio de ésta con su «ingrato» amigo Iberê, lo que lo llena de deseos de venganza. De regreso en Jacarépagua,

Iberê dirige una rebelión de tamoios contra el yugo portugués. Los esclavos hacen prisionero a Américo quien le recrimina a Iberê su ingratitud, pero Ilara lo interrumpe y revela que Iberê en realidad está protegiendo su pureza y guardándola para Américo. El esclavo los ayuda a escapar (traicionando a su pueblo, como Peri o Iracema) y, acusado de traición por los salvajes, se suicida después de declarar: *Vittoria! trionfò l'amor!* (Libro *Victrola*, 212). Gomes realiza la unión interracial de la pareja brasileña entre Américo (el terrateniente «abrasileñado» y liberal) e Ilara (la india doméstica), a costa del sacrificio de Iberê (el esclavo rebelde). Para la década de 1880 se propone el discurso de la armonía y el abrazo fraterno de la nacionalidad que supuestamente debe seguir a la abolición. Américo encarna el liberalismo criollo —que Roberto Schwarz llamaría *fora de lugar*— y la causa abolicionista que promete la integración en la familia nacional de Ilara, la esclava doméstica que *ama a su amo*. En el plano simbólico la alteridad deviene una presencia fantasmagórica, vaporosa y ciertamente inofensiva para el presente, como no lo eran los esclavos, los trabajadores bajo servidumbre paga y los demás «salvajes» que la *ciudad letrada* brasileña disfrazó de aimorés, tapuias y otros caníbales.

Algunos historiadores como Luis Felipe de Alencastro aseveran que durante años Brasil sostendría la unidad nacional sobre el común interés de la preservación de la esclavitud (Fausto: 184-185). El lugar de enunciación del discurso indianista fue el de una burguesía criolla que como alegaba Frantz Fanon (hablando del caso de Argelia), por su condición (neo)colonial periférica estaba dispuesta a un relevo en la hegemonía pero no a una alianza con sectores populares o proletarios como los negros esclavos y los trabajadores asalariados del capitalismo agrario brasileño. La alianza amorosa con los indios es la manera en que la burguesía burocrática a la que pertenece Alencar, y la *intelligentsia* criolla (conservadora o pseudoliberal) enmascaraban y reprimían simbólicamente a

ese *Otro* político que era el negro esclavo (o recién incorporado al trabajo asalariado).

El pabellón del Brasil en la *International Exhibition* en Londres (1862) proyectaba la imagen de un imperio civilizado, enalteciendo mediante artesanías e imágenes el indianismo y ocultando la esclavitud (Mattos: 128). El simulacro de la indianización de la cultura del Brasil idealizaba sus límites conflictivos. Max Weber, a finales de los años 40 del siglo xx, en una aproximación al concepto de nación, se preguntaba por el hecho singular de que en los Estados Unidos fuera más fácil para los blancos considerar a los indígenas (y sus manifestaciones culturales) como pertenecientes a la nación, que a los negros. Weber lanzaba una hipótesis: «la aversión es social [...]: los negros han sido esclavos» (10). Los esclavos, cuyo trabajo y sujeción eran la base de la producción —irrepresentables en la mismidad y reprimidos en el *inconsciente político* de la nación— constituían lo Real lacaniano de la cultura nacional.

El final trunco de los romances de Alencar revela el temor cultural a la resolución no propiamente amorosa de los conflictos internos y externos de la nación. Las alianzas que se proponen en las novelas fracasan o están amenazadas¹²⁵ y esconden el hecho fundamental de que el capitalismo en formación desde el siglo xvi, y ciertamente en el xix, solucionó las contradicciones resultantes de su expansión colonial mediante la violencia, la explotación y la eliminación. El final apocalíptico o trágico del romance coloca en manos de la naturaleza (esa metáfora inconsciente para la máquina sobrenatural del capitalismo) el fracaso del idilio. En esa frustración —y no sólo en el tono marcadamente idílico del romance indianista— puede leerse una melancolía irresuelta y la insuficiencia de la representación y procesamiento simbólico que intenta conjurarla.

Roger Bartra afirma que la cultura latinoamericana de hoy parece regida por el signo de la melancolía, una curiosa

enfermedad frente a la cual debemos preguntarnos si es un malestar cultural o un padecimiento político, si se trata de un delirio moral o de una conmoción ideológica; observamos, dice, «que estos humores negros que surgen en el horizonte cultural se manifiestan, entre muchas maneras, como una crisis del nacionalismo y como una búsqueda de nuevas formas de identidad» (Debroise: 146). Aunque este diagnóstico es hecho respecto a una crisis de las identidades nacionales y latinoamericana en la globalización, podría extrapolarse. Las dimensiones ideológicas y políticas de la melancolía nacionalista o *saudade cultural*, están en la colonialidad que asedia y define la identidad nacional. Como señalamos, la novela indianista alencariana dramatiza la resolución de conflictos por virtud del amor, cuando estos antagonismos fueron y están siendo resueltos mediante la violencia. El indianismo brasileño más que idealizar, re-crea al indio americano e imagina su premodernidad precisamente en el momento en que se consolida la economía capitalista centro-periférica del Brasil y el Estado-nacional. La retrospectiva al pasado es sin embargo reaccionaria: en medio de la alarma por la africanización y rebeldía de las fuerzas de trabajo, el indianismo de la *ciudad letrada* siente *saudades* por un orden estamental, sublima valores premodernos como los de la nobleza,¹²⁶ justifica los modos imperiales de explotación colonial y la subordinación étnica, sustituye (en sus resonancias alegóricas con el presente) los conflictos entre el capital y el trabajo, y reemplaza al sujeto étnico subalterno (el esclavo negro) con un esclavo de amor (indígena).

El salvaje del indianismo es la *metáfora* que marca la diferencia deseada (el salvaje ideal, Peri, Iracema, Poti, Aracé, los tupí) y la diferencia temida (el caníbal, los aimorés, tabajara y tapuias); y la *metonimia* que asocia esos significantes con la nación. Los tropos del *salvaje* bueno, enamorado, blanqueado, sacrificado, y del *indio rebelde*, insurrecto, no

asimilado y caníbal invocaban lo innombrable gracias a su vaciamiento histórico. Los oprimidos de la colonia sustituían simbólicamente los de la *fazenda*, y la violencia de la opresión era remplazada por «el triunfo del amor». El Estado-nación encubría —con sus conmemoraciones y monumentos— otras historias y violencias cuyo olvido, borramiento y apropiación requería el relato nacional. Durante el siglo XIX las ciudades se empezaron a llenar de nombres indígenas. El «selvagem brasileiro» era el tropo cultural sucedáneo de lo que podríamos llamar *ausencias históricas de la modernidad*. La novela indianista brasileña cumple el cometido de nombrar y llenar (de vacío) el espacio literario de la representación social.

Un motivo común de las carrozas de carnaval de Río de Janeiro es una puesta en escena sensual y vistosa de lo indígena, casi siempre (re)presentado con un cuerpo femenino en la cúspide de un carro alegórico. El simulacro de lo «indígena» no está dado por el artificio del vestido de lentejuelas o las plumas acrílicas, sino por la vaciedad de esta representación. La carroza celebrante le da un protagonismo simbólico a este subrogado del vencido, al tiempo que celebra su virtual desaparición como sujeto histórico. En esta comunión colectiva el indio, objeto estético, sexual y festivo, constructo de una alteridad conmemorada, subrogado de las fuerzas de trabajo devoradas por el capital, es consumido como víctima y como huésped de la fiesta nacional. El imaginario colectivo recuerda para olvidar definitivamente. Por último, el indio ocupa el lugar en el que no significa nada como diferencia; es apenas un lugar para ser llenado con el deseo, un cuerpo devorado. De ahí, que la *saudade cultural*, tan consustancial en el salvaje romántico del Brasil, sea propiamente melancólica e insoluble.

Notas

- ¹ Ídem en la «Réplica a M. Bordes»: «Los primeros hombres eran ignorantes en grado sumo. ¿Cómo puede alguien sostener que esos hombres eran corruptos, en un tiempo en el que las fuentes de la corrupción no habían sido abiertas?» (66).
- ² Pagden acuñó el concepto «*savage critic*» para los frecuentes salvajes quejosos de los escritos filosóficos y morales de la Ilustración en el siglo XVIII (1983). Entre numerosos ejemplos puede mencionarse: el salvaje hurón canadiense de la obra *Arlequinsauvage* (1722) de Louis-François Delisle de La Drevetière (1682-1756), que ve las faltas morales de la sociedad civilizada; el tahitiano de *Supplément au voyage de Bougainville* (1772, pub. 1796) de Denis Diderot (1713-1784) que entabla un diálogo moral en contra de la esclavitud y el colonialismo, el persa de *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu (1689-1755) que hace una sátira social; el cacique peruano Zamora y su novia Alcira en rebeldía contra los españoles en *Alsire, ou Les Américains* (1736) de Voltaire (1694-1778), etcétera.
- ³ Por ejemplo, dice que los «caribes de Venezuela, entre otros, viven en la más completa seguridad y sin la más mínima molestia» pese a andar desnudos (Rousseau: 136). Las referencias etnográficas de Rousseau «son un suplemento empírico» de «un espectáculo imaginario» (Bartra, 1997:187).
- ⁴ Bartra ha trazado convincentemente la relación entre el *buen salvaje* y el mito popular del *homo sylvestris* de los Alpes, cultura en la que Rousseau había vivido su juventud (Bartra, 1997:166-168).
- ⁵ Sobre este fascinante asunto puede consultarse *América en el espíritu francés del siglo XVIII* de Silvio Arturo Zavala ([1949] 1983); *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900* de Antonello Gerbi ([1953] 1982); *Social Science and the Ignoble Savage* de Ronald L. Meek (1976); y *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot de Michèle Duchet* (1984).
- ⁶ Buffon dirigió hasta su muerte treinta y seis volúmenes de los cincuenta de la *Histoire naturelle* (1749-1788). Buffon, contemporáneo y amigo de Diderot y D'Alembert, no participó sin embargo en la *Encyclopédie*.
- ⁷ El *occidentalismo periférico* —término que con algunas modificaciones tomo prestado de un artículo de Agustín Lao Montes— correspondería a la relativa y ambivalente predominancia del *occidentalismo* entre las elites americanas, y a las eventuales contradicciones entre los enunciados discursivos y el lugar de enunciación «americana».

- ⁸ El eurocentrismo «no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía» (Quijano, 2000: 343).
- ⁹ Por el contrario, Clavijero no es tan tajante en el caso de Buffon: «le tengo gran estimación [a Buffon] y lo repuro el más diligente, el más hábil, y el más elocuente naturalista de nuestro siglo [...]; pero como el asunto que trata es tan vasto, no es de admirar que a veces errase, o se olvidase de lo que antes había escrito, principalmente sobre América, en donde la naturaleza es tan varia» (4: 10). Nótese la ambivalencia frente a la autoridad ilustrada.
- ¹⁰ Las mujeres caribes le parecen «menos robustas y más feas que los hombres» (13); y le perturba un poco la desnudez de las mujeres jóvenes, aunque aclara que esa es una «idea relativa» que depende de cada pueblo (5: 13).
- ¹¹ Humboldt se refiere al «Memorial a A. Torres» (1494) en el cual Colón le informaba a los reyes, entre otras cosas, que había capturado algunos indios que trajo como esclavos y consideraba seriamente la posibilidad de capturar caníbales y enviarlos a Castilla como esclavos (153). (Ver capítulo I §3, «Canibalismo y geografía encomendera»).
- ¹² En gran parte de la *intelligentsia* ilustrada americana encontramos lo que Mary-Louise Pratt ha llamado «Imperial Eyes»: la mirada de «lo propio» mediada por el discurso científicista del explorador geógrafo, etnógrafo, botánico o viajero europeo, que servía de médium para el (re)conocimiento de la identidad. Me refiero al magisterio ideológico de Humboldt y tantos otros, y a la articulación (neo)colonial de los discursos nacionales.
- ¹³ Decía Bataille que de todos los terrores inexplicables que caracterizan al hombre civilizado, el miedo al ojo era uno de los más sorprendentes. «El ojo ocupa un lugar en extremo elevado en el horror, siendo, entre otros, el ojo de la conciencia» (1970:178, 179). A diferencia de lo que sucede con el *Saturno* de Rubens (1577-1640), en el de Goya es el monstruo y no la víctima quien desde la escena canibal nos interpela. El niño devorado por el Saturno de Rubens agoniza mientras dirige sus ojos a un lugar con el que los nuestros se encuentran, mientras el dios nos ignora absorto en su mordisco al pecho del infante. En cambio, el de Goya aparece iluminado desde el mismo lugar de nuestra mirada. El monstruo está al tanto de nuestra presencia.
- ¹⁴ Con el regreso de Fernando VII (1814) se produjo la restauración del absolutismo y el poder político volvió a las bases tradicionales del poder monárquico: la nobleza y la Iglesia. En 1820 la insurrección de las tropas de reconquista de América acantonadas en Andalucía inicia el Trienio liberal que dura hasta 1823, cuando el ejército francés al mando del duque de Angulema (los «Cien mil hijos de San Luis») restablece el absolutismo y a Fernando VII, iniciándose una nueva y sangrienta represión contra los liberales conocida como la Década ominosa.
- ¹⁵ Como señala Ernest Gellner en su artículo «Scale and Nation», el nacionalismo «inventa naciones donde no existían antes» aunque claro, antes existan

- elementos políticos y culturales de cohesión social. Cuando me refiero a la *invención* o *imaginación de la nación* no quiero decir que se trate de una invención en el vacío. El *nacionalismo de la emancipación* coopta por ejemplo, las divisiones político-administrativas existentes del Imperio español, las diferencias emergentes de la conciencia criolla, etcétera.
- ¹⁶ El inglés Robert Southey (1774-1843) en su poema épico *Madoc* (1805) cuenta el encuentro en el siglo XII entre los «aztecas» y un galés llamado Madoc, que huye de la tiranía sajona católica. Madoc llega a la Florida donde lucha contra los «aztecas» haciéndolos emigrar a México. El canibalismo «azteca» es criticado por supersticioso y demoníaco y se lo asocia a la comunión católica. Madoc «prefigura» retroactivamente el protestantismo y el colonialismo británico. El poema de Southey expresaba los deseos imperiales ingleses en el Nuevo Mundo (manifiestos en la ficción del encuentro precolombino, en la crítica protestante de la eucaristía, y en el papel civilizador de Madoc) y manifiesta el desafío británico al dominio español de Hispanoamérica.
- ¹⁷ Ej.: «Proclama a los Araucanos» (1818) de Bernardo O'Higgins (O'Higgins en José Luis Romero: 200-202). En muchos casos, los sectores subalternos vieron estas invitaciones con desconfianza o franca hostilidad.
- ¹⁸ Según el estudio detenido que de la cuestión hizo Alejandro González Acosta, *El enigma de Jicotencatl*.
- ¹⁹ El poema «Jicotencatl» (1838) del cubano Gabriel de la Concepción Valdés, *Plácido* (1809-1844), es menos explícito. Sus resonancias políticas y simpatías con la causa independentista son vagas; el martirio de Jicotencatl a manos de los españoles se soslaya y se presenta su «triste muerte» como una vuelta de la fortuna («no hay dicha estable y segura»), sin referencias a las circunstancias coloniales. Partidario más bien poético de la independencia, Plácido fue, sin embargo, ejecutado por su supuesto concurso en una conspiración.
- ²⁰ Véase, por ejemplo, la discusión que sobre la Conquista tiene Ordaz con el padre fray Bartolomé de Olmedo (Heredia, 1964: 85-87). Ordaz contrasta con Cortés; en palabras de Jicotencatl: «El amigo Ordaz [...] no es un monstruo abominable como su capitán; al contrario, conoce y practica las virtudes» (120).
- ²¹ «Monstruo —le dijo— [Teutila, prometida de Jicotencatl, a Cortés], más inhumano que un tigre y más vil y traidor que una *serpiente*» (Heredia, 1964: 97). «Dioses inmortales —exclama— [...] que mi cuerpo sea presa de aves de rapiña [...] pero libradme de este monstruo» (107).
- ²² La imagen de una España devoradora no está circunscrita a la primera mitad del siglo XIX, sino que —a pesar de la preponderancia del hispanismo en todo el Continente— se rearticula en Cuba a partir de la década de 1860 y hasta la Guerra de Independencia. En los años 1860 España trató de recuperar su papel imperial en Latinoamérica con la invasión de Santo Domingo (1861-

1865) y la guerra con el Perú (1864-1866). No fue hasta 1869 que España reconoció la independencia del Perú. En este contexto, «La América» (1865) de José Victorino Lastarria (1817-1888) propone una identidad fundada en el alegato de la supuesta vocación democrática americana y en una inversión retórica secular de los términos evangélicos de la Conquista; asegura que Europa «no se salvará, si no imita a América [...] no se redimirá del pecado si no sigue al nuevo Mesías de la nueva redención, que es la democracia» (252). Según él, la civilización española sostiene el principio de «la esclavitud del espíritu humano. [...] Jamás se ha visto en el mundo cristiano un poder espiritual más fuertemente organizado, más omnipotente, más completo, más invasor, más voraz [...] que el poder constituido de la monarquía española» (264). El canibalismo de la «madre patria» es una forma de perversa melancolía reaccionaria. España, «el último baluarte de la uniformidad», gobierna con un sistema que «quiere al hombre entero y no a medias, sojuzga su espíritu y su corazón; los dos cuchillos, unidos estrechamente, decapitan a la sociedad [...] *chupa a la sociedad todos sus jugos* a título de conservar su unidad absoluta [...] *L]a hoguera devora millares de hombres a nombre de la religión»* (270, 271).

²³ Presidente del primer ensayo republicano en la Nueva Granada (1814-1815), agente confidencial de Colombia en Francia en 1826 durante el gobierno del vicepresidente Francisco de Paula Santander y ministro plenipotenciario del gobierno colombiano en Londres, donde falleció. A Fernández Madrid se le considera uno de los fundadores del teatro nacional con sus obras *Atala* (1825), inspirada por la obra de Chateaubriand, y *Guatimoc*.

²⁴ En otra oportunidad y para justificar la violencia de la Conquista, Cortés afirma: «Los mejicanos reconocen dioses / porque los ven bañarse en sangre humana» (104).

²⁵ Más que profecía es evocación histórica de la intervención norteamericana en la declaración de independencia de Texas (1836) y la invasión francesa de Veracruz (1838) que desencadenara la Guerra de los Pasteles (1838-1839).

²⁶ Siglos después de la muerte de Cuauhtémoc y más de cien años después de las obras de Fernández Madrid y Gómez de Avellaneda, el régimen revolucionario mexicano reclamará haber encontrado los huesos de Cuauhtémoc en Ichcateopan (1949). El encuentro de los huesos parece un mensaje directo de la historia a la Revolución; simbólicamente es la cita del Estado-nación con sus orígenes. El nacionalismo latinoamericano reafirma su vocación para exhumar y devorar el pasado mediante monumentos literarios y discursos de consanguinidad simbólica.

²⁷ Es igualmente exagerada la propuesta de Guicharnaud de la novela como una «visión proazteca de la conquista mexicana» que «revela un criollismo blanco cubano» (95).

²⁸ Por ejemplo: «Al levantarse los grandes hombres de todos los siglos, de todos los países, han sido anunciados por el instinto repulsivo de las medianías» (358).

²⁹ Durante la *Noche triste* los soldados mexicanos, al ver que Cacumatzín (príncipe enamorado de Tecuixpa) carga con Velásquez al hombro, exclaman equivocados: «Mirad al que nos llama jaguares [...] Se lleva al muerto para comerse él solo su corazón. [...] ¡Dejádselo—respondían otros—! ¡hartos tendremos mañana! ¡El lago estará muchas horas vomitando muertos!» (1979: 145) (Cacumatzín rescata a su rival en un gesto caballeresco).

³⁰ La primera: durante el sitio final de Tenochtitlán, la «varonil princesa de Tlacopan» manifiesta—para escándalo de la cristianizada Tecuixpa—su deseo caníbal: «los dioses han decretado la ruina de los monstruos orientales, y el corazón me dice que antes de que vuelva Meztli a asomar en el cielo [...] habrán visto mis ojos humear la sangre del último de ellos en la piedra de los sacrificios, y conocerán mis dientes el sabor de su carne» (1979: 382); la segunda, más adelante, en venganza por la muerte de sus dos hijos, Tlacopan sacrifica a dos prisioneros españoles: «Allí—dice Atahualca a la esposa de Guatimozín— la he visto degollarlos y beber su sangre con rabiosa sed y diciendo que no la había aplacado, lanzarse por fin a las aguas, abrazada con sus dos hijos muertos» (409).

³¹ Picón Garfield propone hablando del «Epílogo» que: «este conquistador español [Cortés], héroe ideal aunque imperfecto, parece encarnar la ambición y la gloria vedadas a Avellaneda» (1991: 62). Doris Sommer considera que Avellaneda se identifica con el personaje Sab mediante una mimesis espiritual.

³² Cuando el Romanticismo americano ataca la ciudad no es por ser un enclave de la civilización deshumanizada frente a la cual los románticos europeos quieren huir, sino por estar en manos de las fuerzas irracionales y bárbaras de la «naturaleza». Cuando hay un desplazamiento a la naturaleza, ésta no es un refugio sino espacio de salvajismo y barbarie (*Facundo* o *La Cautiva*). Mientras Chateaubriand inventa con sus salvajes un lugar-tiempo alternativo al de la civilización (*Atala*), los de Echeverría y Sarmiento son obstáculos para la civilización y deben ser conquistados.

³³ El poema se inspira aparentemente en un incidente real. Echeverría conoció una «pastora» llamada María que «le contó que vivía sola con su madre porque su hermano y su novio se habían marchado a la frontera a luchar contra los indios». De regreso a Buenos Aires, Echeverría averiguó la suerte de estos dos hombres y trató de influir para que se autorizara su regreso; así se enteró de sus muertes en un ataque de los indios (Fleming: 57).

³⁴ El *Negocio pacífico de indios* consistió «en sus rasgos más generales, en el asentamiento de tribus amigas sobre la línea de frontera con el objetivo de que sirvieran de barrera de contención ante el ataque de grupos hostiles. Esta función de defensa era retribuida mediante la entrega de raciones alimenticias» (Ratto: 244).

- ³⁵ Brian —quien no de manera gratuita es un oficial británico partícipe de la independencia contra España— es el galán de uno de los primeros romances nacionales que dramatizan las alianzas de los criollos europeizantes con el Imperio británico, el cual participó activamente en los procesos de independencia en Latinoamérica.
- ³⁶ Los personajes Brian y María son bastante opacos, salvo por algunos momentos, como el ingreso de María al campamento para salvar a Brian. La pareja permanece inmóvil en medio de la llanura (pese a que están huyendo), mientras se produce una hipóstasis estética de la horda bárbara del desierto. Los indios están en continuo movimiento y gozan de una vitalidad que le falta a los personajes civilizados.
- ³⁷ Las cautivas habían hecho parte del archivo colonial en leyendas como la de Lucía Miranda, reelaborada muchas veces desde Barco Centenera (1602) y Ruy Díaz de Guzmán (1598-1612), hasta los poemas y dramas históricos del siglo XIX. Sobre el tema de las cautivas y su representación y falta de representación en la literatura y cultura argentinas véase el trabajo definitivo de Susana Rorker: *Cautivas: óvidos y memoria en la Argentina*.
- ³⁸ En septiembre de 1832, cuatro meses después de iniciada la primera campaña en las provincias patagónicas de Río Negro y Neuquén, *La Gaceta Mercantil* de Buenos Aires reportaba sus resultados: «3 200 indios muertos, 1 200 prisioneros de ambos sexos».
- ³⁹ «[S]iempre siempre soñando venganza. / [...] / hoy es polvo; menos, nada» (Aída Cometta-Manzoni: 160).
- ⁴⁰ *Facundo* ha sido llamado *romance fundacional* argentino (Kaplan, Sommer), ficción política y *máquina de la novela* argentina (Piglia: 135) y hasta «nuestra *Fenomenología del espíritu*» (González Echevarría: 224).
- ⁴¹ Para una exposición de las ideas de civilización y barbarie en Sarmiento y su percepción coetánea en otros escritores del Río de la Plata, véanse los artículos de Félix Weinberg.
- ⁴² Los ejemplos son numerosos: la geografía de las pampas le «trae a la memoria las soledades asiáticas» (61), la supuesta vida pastoril del desierto el «recuerdo de Asia» (67) y la vida de las tribus árabes (67); el catolicismo rural es comparado a la religiosidad de Abraham (71); el caudillo argentino es un Mahoma (102), etc. El orientalismo de *Facundo* es, como señala Julio Ramos, «un gesto muy significativo: proyecta, por parte de quien no es europeo, un deseo de inscribirse en el interior de la cultura occidental. Implica un lugar de enunciación —ficticio— fuera de la “barbarie” (lo no europeo), enfáticamente “civilizado”» (1988: 555).
- ⁴³ El conocimiento que Sarmiento tenía de la Pampa era libresco; se basaba en relatos de viajeros como Sir Francis Head (González Echevarría, 1994: 237). Véase también «Humboldt y la reinención de América» de Mary-Louise Pratt y Cristina Meneghetti, y el estudio de Sorensen, *Facundo and the Construction of Argentine Culture*, particularmente de la página 89 a la 91.

- ⁴⁴ Aquí son pertinentes las observaciones de Oscar Martí que sobre la base de una investigación de fuentes, prefiere hablar de afinidades y no de influencias para describir la relación de Sarmiento con el positivismo.
- ⁴⁵ «Al sur y al norte acéchanla salvajes que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambres de hienas, sobre los ganados que pacen en los campos, y sobre las indefensas poblaciones» (Sarmiento, 1993: 56). «Si no es la proximidad del salvaje lo que inquieta al hombre del campo, es el temor a un tigre que lo acecha» (57); «Si los bárbaros la asaltan [las carretas de la caravana] forman un círculo [...] y casi siempre resisten victoriosamente a la codicia de los salvajes ávidos de sangre y pillaje» (62).
- ⁴⁶ La «barbarie no es para Sarmiento una negación total de la civilización —como se ha pretendido muchas veces— aunque a lo largo de su libro juegue con la simplificación de oposiciones» (Weinberg, 1989: 18).
- ⁴⁷ Sarmiento recuerda que hay gauchos peleando contra Rosas: «Existían dos sociedades diversas, las CIUDADES y las campañas; echándose las campañas sobre las ciudades, se han hecho ciudadanos los gauchos y simpatizado con las causas de las ciudades» (1993: 356).
- ⁴⁸ El supuesto nomadismo de los sectores que componían las montoneras de La Rioja ha sido discutido por Ariel de la Fuente, quien demuestra la extracción campesina, minifundista y artesanal de los supuestos nómadas de *Facundo*. «El perfil de los gauchos y montoneros muestra que éstos no eran ni criminales ni personajes marginales de la campaña riojana y que tampoco eran “profesionales” de las luchas partidistas. De modo que las montoneras encabezadas por los caudillos no eran ni una forma de banditismo rural, ni un modo de vida. Por el contrario, la presencia de labradores, artesanos y trabajadores que llevaban una vida estable sugiere que la montonera era una de las formas que tomaban las luchas partidarias y uno de los modos en que los gauchos participaban en política» (287).
- ⁴⁹ «Rosas y sus socios [...] representaban una economía más primitiva —producción de ganado para la exportación de cueros y carne salada [...] la llegada al poder de nuevos intereses económicos, los de un nuevo grupo social: los estancieros [...]. En efecto, los terratenientes de Buenos Aires echaron abajo las reglas existentes y derrocaron a los políticos, burócratas y militares que habían estado en el poder desde 1810 y se hicieron directamente con el gobierno de la provincia a través de su representante, Rosas» (Lynch: 308-310). Las citas de Lynch en esta sección corresponden todas a *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*.
- ⁵⁰ Rosas hace a Chile un pedido de extradición (Yanhi: 18).
- ⁵¹ Me refiero a un nacionalismo sin nación, sin una amplia base social interpelada, sin hegemonía y sin aparato estatal.
- ⁵² La sola vida de *Facundo*, dice Sarmiento, «son vulgaridades que no merecerían entrar sino episódicamente en el dominio de la historia» (1993: 48).

- ⁵³ El «Tigre» Quiroga «gobierna a San Juan con sólo su terrífico nombre» (Sarmiento, 1993: 231). Después de los eventos de la Rioja «vaga tranquilo el tigre que ha reconquistado su dominio» (164). Las alusiones son numerosas (ej.: 130, 228, 274).
- ⁵⁴ Dentro de la ciudad, Facundo es vencido por las formas de la civilización; compra papeles de inversión pública y juega a «a la baja y a la alta», manda sus hijos a «los mejores colegios» y «jamás les permite vestir sino con frac o levita» (1993: 293-296). Tan pronto sale de ella, camino al atentado en el que perderá la vida a manos de Santos Pérez, recupera su *barbarie*: «La brutalidad y el terror vuelven a aparecer desde que se halla en el campo, en medio de aquella naturaleza y de aquella sociedad semi-bárbara» (299).
- ⁵⁵ De acuerdo con Lynch «Indudablemente, su gobierno era tiránico, pero también respondía a las condiciones inherentes a la sociedad argentina, en donde la gente había vivido durante mucho tiempo sin un poder común que los mantuviese sometidos mediante el terror» (1993: 327). La valoración de Rosas ha seguido múltiples suertes, incluyendo la reivindicación peronista y recientes rehabilitaciones historiográficas.
- ⁵⁶ A diferencia de Quiroga, Rosas no es poetizado; es más, «la poesía ha abandonado a Rosas» (363).
- ⁵⁷ «El terror no era un dispositivo excepcional [...] era parte intrínseca del sistema de Rosas. [...] Éste actuaba de acuerdo con la creencia “hobesiana” pura, de que el miedo es la única cosa que hace que el hombre cumpla con las leyes [...]. Nunca había leído a Hobbes, sin embargo, insistía que la única forma que tenían sus compatriotas de salir de la incivilización y escapar de una vida insegura era confiriéndole a un solo hombre el poder total» (Lynch, 1993: 328, 329, 343). Rosas, en efecto, había creado un lenguaje hecho con «unas cuantas consignas muy simples [...]. El simbolismo del aspecto y del lenguaje federal reemplazó a los registros de seguridad y a los juramentos de lealtad. La uniformidad federal era una medida de presión totalitarista [... parte de un] ritual político» (322). Paradójicamente, el terror del Estado rosista sería un modelo de modernidad política en la Argentina, incluso para el propio Sarmiento.
- ⁵⁸ «*La Gaceta Mercantil* [...] expresaba, aunque incoherentemente, las ideas políticas de Rosas, su “americanismo” y su esfuerzo para inculcar un sentido, si no de nacionalismo argentino, por lo menos de una identidad independiente», lo que sería alabado por pensadores como Bello (Lynch, 1993: 323, 333).
- ⁵⁹ «Los tres más famosos caudillos están reunidos en la Pampa: López, el discípulo y sucesor inmediato de Artigas; Facundo, el bárbaro del interior; Rosas, el lobezno que se está criando aún y que ya está en vísperas de lanzarse a cazar por su propia cuenta.» Los tres caudillos compiten; salen a caballo a gauchar, bolear caballos, hacer carreras. «Rosas [...] el que triunfa al fin» (Sarmiento, 1993: 241-242). «Rosas exterminó a todos los Comandantes que lo habían elevado» (103). El asesinato de Quiroga fue «un acto oficial

[...] preparado con anticipación, y llevado a cabo con tenacidad como una medida de Estado» (310).

- ⁶⁰ Sarmiento, hablando de la «ferocidad brutal» y «espíritu terrorista» de las montoneras, ideadas en la guerra de independencia, señala: «Rosas no ha inventado nada; su talento ha consistido sólo en plagiar a sus antecesores, y hacer de los instintos brutales de las masas ignorantes un *sistema meditado* y coordinado fríamente» (111).
- ⁶¹ El tropo del salvajismo funciona en ambas direcciones: Rosas y sus opositores se llamarán mutuamente salvajes tratando de hacer verosímil que el otro es quien debe ser reducido. «Cada uno de los bandos acusó al otro de terrorismo, pero ambos lo practicaron como último recurso» (Lynch, 1993: 314).
- ⁶² Hablando de las calumnias torpes que desde *La Gaceta Mercantil* le hacían al general Paz dice: «llámale manco boleado, castrado, porque siempre ha de haber una brutalidad y una torpeza mezclada con los gritos *sangrientos del Caribe*» (Sarmiento, 1993: 221). De la edición trilingüe de *La Gaceta* dice Sarmiento: «El americano, el enemigo de los europeos, condenado a *gritar en francés, en inglés y en castellano*: ¡Mueran los extranjeros! [...] ¡eres tú, miserable, el que te sientes morir, y *maldices en los idiomas de esos extranjeros* [...]?» (361).
- ⁶³ Sarmiento compara La Mazorca—denominación por la que fue más conocida la Sociedad Popular Restauradora, organización política argentina creada en 1833 por los partidarios de Juan Manuel de Rosas— con la medieval de los Cabochiens: «la horda de *carniceros y desolladores*, fue soltada por la ciudad, como una *tropa de tigres* hambrientos, y esos verdugos sin número *se bañaron en sangre humana*. [...] La Mazorca como los Cabochiens se compuso en su origen de los carniceros y desolladores de Buenos Aires» (1993: 320). Hay múltiples referencias a los carniceros bonaerenses (296, 297, 320, 321).
- ⁶⁴ «Utilizaba a las clases bajas, pero no las representaba y, mucho menos, procedía a emanciparlas. Sentía horror por la revolución social y beneficiaba a las clases populares, no para darles poder y propiedades, sino para alejarlas de la protesta y la oposición.» En realidad, todo «el sistema descansaba sobre tres bases, la supremacía de los terratenientes, la satisfacción del ejército y la subordinación de las provincias» (Lynch, 1993: 312, 317, 337).
- ⁶⁵ El norte político de esta generación es «la filosofía de la Ilustración» (Jitrik, 1967: 15).
- ⁶⁶ En los proyectos nacionales post-independentistas, arte y literatura son sistemas permanentes de construcción de alegorías nacionales y la forma predilecta de contar la historia (Jitrik, 1971: 63-69). Ésta es la intención manifiesta de Echeverría al comienzo del cuento que se inicia anunciando: «A pesar que la mía es historia, no la empezaré por el arca de Noé» (91). Pero según Jitrik, poco a poco la narración pierde sus rasgos de estilo (un elemento que diferenciaría la historia de otros tipos de narración) y por virtud de la puesta en evidencia del narrador (en la ironía, la burla) empieza a ser cuento (sin dejar de tener un referente en sucesos «históricos»).

- ⁶⁷ Los ingleses sostenían relaciones comerciales y diplomáticas con el régimen sin ocultar su autoridad derivada del pacto (neo)colonial o alianza estratégica de Rosas con Gran Bretaña.
- ⁶⁸ «En fin, la escena que se representaba en el matadero era para la vista, no para [ser] escrita» (Echeverría: 103).
- ⁶⁹ Sir Joseph Banks funda en 1788 la African Association (que en 1830 se convertiría en la Royal Geographical Society) para la promoción de los viajes y descubrimientos en ese continente.
- ⁷⁰ En 1734, por ejemplo, William Snelgrave —en su *A New Account of some Parts of Guinea*— argüía a favor de la esclavitud argumentando que los nativos eran antropófagos (Kitson: 8).
- ⁷¹ Hegel retoma un argumento presente en múltiples historias y en la literatura de la época sobre los festines de victoria y carnicerías en masa en el reino de Dahomey, en las que los europeos aparecían tratando de comprar a los prisioneros para salvarlos de ser comidos.
- ⁷² El estereotipo colonial del negro-canibal perdurará en el siglo XIX impulsado por la criminología y la frenología. En 1871 *The Times* reportaba vía *The New York Press* la historia de una mujer negra en Jamaica acusada de comerse veintiséis niños (Malchow: 96). Se ofrecía el caso como evidencia del salvajismo y degeneración racial.
- ⁷³ Con la Revolución y las noticias de las carnicerías de blancos, algunos españoles y criollos de La Española dejaron la Isla. España intentó con la alianza de los ingleses «recuperar» la parte francesa aprovechando el desorden pero fue derrotada por las fuerzas de Toussaint Louverture (quien por ello fue nombrado gobernador general de Saint-Domingue por la República francesa en 1796). Tomado el control de Saint Domingue, y desconociendo las instrucciones de Napoleón Bonaparte, Toussaint invadió Santo Domingo y libertó a los esclavos (1801). En 1804, Jean-Jacques Dessalines enfrentó y derrotó las fuerzas que Napoleón enviara en 1802 para retomar el control de la Isla. Para una relación historiográfica de la Revolución haitiana y del surgimiento de los Estados-nación de Haití y República Dominicana, véase el trabajo de Moya Pons. La interpretación política contrarcolonial clásica de la Revolución puede encontrarse en *The Black Jacobins* (1938) del escritor trinitario C. L. R. James.
- ⁷⁴ Bryan Edwards (1793) «creía que el canibalismo estaba extendido en las *Indias Occidentales* y describía con detalle cómo se bebía la sangre de los dueños de las plantaciones durante las rebeliones» (Kitson: 8).
- ⁷⁵ C.L.R. James recuerda que durante los primeros años de la Revolución francesa hubo muchos que «conmovidos por los sufrimientos de los esclavos habían [...] dejado de beber café, pensando en éste como empampado con la sangre y el sudor de hombres convertidos en bestias» (139).
- ⁷⁶ Sólo que para él la avidez canibal de la modernidad capitalista no era un problema de moral, ni siquiera de apetito, sino de economía política: el capital

- consume trabajo como el vampiro sangre (1976 [1]: 342, 367). La sangre de los trabajadores no está en las mercancías o productos (por ejemplo en el azúcar, como dice Coleridge), sino en el capital que «viene al mundo [...] chorreando sangre y suciedad de la cabeza a los pies y por cada poro» (1: 925, 926).
- ⁷⁷ Malchow sostiene que en el mismo escenario del Gótico literario inglés se desarrollan las discusiones sobre la abolición de la esclavitud, sobre los «jacobinos negros» de Haití, y los ataques contra blancos, especialmente mujeres, durante la rebelión (11, 12, 25).
- ⁷⁸ En 1821 los criollos dominicanos declararon su intención de unirse a la Gran Colombia. Esta «independencia» tuvo una vida efímera merced a la invasión haitiana de 1822, cuando los haitianos tomaron el control completo de la Isla bajo el mando de su presidente Jean Pierre Boyer. Sólo hasta 1844 la República Dominicana se liberó de la dominación haitiana, aunque volvió a convertirse en colonia española entre 1861 y 1863.
- ⁷⁹ Alcanzada la independencia de Haití en 1844, siguió la primera dictadura militar de Pedro Santana (1844-1848). En 1849 una invasión de Haití bajo Faustin Soulouque fue repelida por las tropas de Santana. La política de esos años (1844-1864) fue dominada por un lado, por la rivalidad entre Santana y Buenaventura Báez-Méndez (presidente entre 1849 y 1853), y por otro, por la continua referencia pública a la amenaza haitiana (a despecho del tratado de paz de 1850). En 1853, por ejemplo, Santana acusó a Báez de colaboración y traición durante la ocupación haitiana y lo derrocó. De nuevo en el poder, Santana enfrentó y derrotó otra invasión de Haití en 1855, cuyo emperador Soulouque estaba preocupado por las negociaciones anexionistas de los dominicanos con los Estados Unidos. El continuo estado de guerra civil entre baecistas y santanistas de 1855 a 1861 concluyó con la anexión a España promovida por Santana, que duró hasta 1863. El discurso contra Haití se ha mantenido tanto en la política como en la cultura y la vida cotidiana hasta el presente (Franklin Franco; Silvio Torres-Saillant, 1999).
- ⁸⁰ *Resumen de la historia de Santo Domingo* fue «en su época uno de los libros más útiles acerca de la historia política dominicana y constituyó durante muchos años el manual por excelencia para el estudio de la historia dominicana en las escuelas del país» (Nota previa de la edición de la Sociedad Dominicana de Bibliófilos, ix).
- ⁸¹ El texto de 1792 fue aparentemente transcrito por Francisco Mota (hijo) en 1867 y publicado por Emilio Rodríguez Demorizi en el periódico *El Observador* 177 del 25 de enero de 1942, luego en la revista de la Academia Dominicana de Historia, *CLIO*, no. 83, 1949 (13-15) y finalmente en su colección *Tradiciones y cuentos dominicanos* (269-275).
- ⁸² «Al principio se creía que era antropófago porque de tres niños que se llevó se hallaron vestigios de haber asado uno; también se creía que usaba torpemente de las mujeres que mataba pero la experiencia nos ha hecho conocer que en el día de hoy nada de eso lo mueve» (Rodríguez Demorizi, 1970: 270, 271).

- ⁸³ En 1955 Constancio Bernardo de Quirós, criminólogo español exiliado en República Dominicana, después de hacer las conjeturas climatológicas y raciales «pertinentes» al análisis del caso del Comegente, reclamaba para el criminal un lugar en la galería de la fama de asesinos como Jack el Destripador a quien el Comegente habría superado, tanto en sevicia como en número de sus víctimas. Concluía que el Comegente habría sido bisexual.
- ⁸⁴ Tanto el canibalismo como la definición racial africana, definen la identidad del *Negro Comegente* pese a ser elementos indeterminados y variables.
- ⁸⁵ Estoy terminando una monografía sobre el acervo documental, tradiciones populares y narraciones literarias del caso del «Negro comegente».
- ⁸⁶ *Episodios dominicanos* fue escrita poco después de 1886, durante el exilio político de Moya después de la fallida Revolución de Moya que lideró contra la dictadura de Ulises Heureaux. La primera parte de la novela fue publicada en 1985. La segunda parte está perdida o nunca fue escrita.
- ⁸⁷ Siete volúmenes de su inédita «Historia de Santo Domingo» reposan en el Archivo General de la Nación.
- ⁸⁸ «Lo importante era no ser totalmente Negro—o al menos, no tan negro como para ser tomado por esclavo o haitiano» (Moya Pons: 252).
- ⁸⁹ Los haitianos pusieron bajo sitio Santo Domingo por tres semanas; la ciudad fue defendida por las fuerzas unidas de los franceses y dominicanos. «Los haitianos levantaron el sitio y retrocedieron a través de las áreas y asentamientos del interior, saqueando los pueblos de Monte Plata, Cotuí y La Vega, y pasando a cuchillo los ciudadanos de Moca y Santiago. Dejaron tras de sí los campos en ruinas, las ciudades en llamas y las iglesias en cenizas. [...] Esta hecatombe tendría importantes consecuencias para las relaciones de los dominicanos con los haitianos en los años por venir» (Moya Pons: 247).
- ⁹⁰ Las insurrecciones ocurrían muy frecuentemente en los ingenios en casi todas las regiones de la Isla: los esclavos destruían la propiedad y mataban blancos. Un segundo tipo de revuelta «comportaba coordinación y colaboración entre esclavos, negros libres y blancos. Los levantamientos de este tipo eran los más temidos [...] su objetivo era la abolición de la esclavitud, y por lo tanto amenazaban las bases mismas de la economía política colonial» (Pérez: 99). Entre este tipo se cuentan las insurrecciones de 1811, la de Matanzas de 1825, la de 1843, y la famosa conspiración de «La escalera» en 1844 (99, 103).
- ⁹¹ Ejemplo prominente de este indianismo es el trabajo poético, lingüístico y etnográfico de Antônio Gonçalves Dias (1823-1864): «Poesías americanas» (en *Primeiros cantos; poesias*, 1846), «Tabira» (en *Segundos cantos e Sextilhas de frei Antão*, 1848), «I-Juaca-Pirama», «Marabá», «Canção do Tamoio» (*Últimos cantos; poesias*, 1851), *Os Timbiras* (c. 1846, pub. 1857), *Vocabulário da língua geral usada no Alto Amazonas* (1854) y *Dicionário da língua tupi* (1858).
- ⁹² El capitalismo impreso que según Anderson da origen al nacionalismo (122) tiene obvias limitaciones de alcance e interpelación en sociedades sin una

- burguesía amplia, donde el alfabetismo es mínimo y el consumo de periódicos y novelas está limitado a una minoría letrada. No debe perderse de vista que el indianismo literario es sólo un aspecto de una matriz de representación que funciona en escenas más amplias que la de la novela.
- ⁹³ Rochet había hecho varios bronces con el mismo motivo en 1856 (Catálogo de la exposición *Brasil 500 años*).
- ⁹⁴ Gonçalves de Magalhães, amigo del emperador Dom Pedro II, era de cierta forma el poeta oficial de Brasil. El poema, pese a este apoyo, fracasaba como narrativa indigenista entre otras razones porque no planteaba una continuidad entre lo indígena y el Imperio, sino todo lo contrario; aspecto criticado por Alencar (Treece: 166, 167).
- ⁹⁵ Como se recordará, Brasil alcanzó su independencia administrativa de manera disímil al resto de América Latina. João I se había trasladado al Brasil a raíz de la invasión napoleónica de 1807; pasada ésta en 1814, regresa a Portugal en 1821 en medio de movimientos liberales en Brasil y una revolución liberal en Portugal. Su hijo se queda en el Brasil, se convierte en Pedro I, primer emperador del Brasil (1822) y evita una guerra de independencia.
- ⁹⁶ Los menores deseos de Ceci provocan en el indio una serie de imprudentes actos de valor caballeresco. En una ocasión captura un jaguar vivo y en otra rescata una joya de un nido de reptiles y víboras ponzoñosas.
- ⁹⁷ Como señala Renato Ortiz, la «prima» Isabel, hija de Dom Antônio y una indígena, es la verdadera protagonista del romance, y el único personaje que por su sexualidad y ambigüedad étnica no encaja en la mito-historia alencariana. Su suicidio más que una solución romántica ante la muerte de su enamorado (Álvaro muere en un combate con los aimorés, pese a los intentos de Peri por salvarlo), es una solución a las ansiedades respecto del mestizaje: «Alencar elimina pura e simplemente el papel do mestiço, que no romance encontra-se fora de lugar» (267, 268).
- ⁹⁸ Antes de la inundación Peri le cuenta a Ceci la leyenda de Tamandaré, un Noé indígena que después de la inundación, pobló la tierra. La leyenda sirve de prolepsis del diluvio alencariano (Alencar: 242, 243).
- ⁹⁹ Nótese la similitud respecto a la indeterminación étnica con el protagonista de *Tabaré* (1888) de Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931), un indio de «ojos azules» (61), *colaboracionista* y enamorado de una blanca. También en *Tabaré* hay dos clases de salvajes: el héroe blanqueado y los demás que «en el aire afilan sus colmillos» (171), llevan «en los dientes [...] / o en las manos crispadas, / trozos de enemiga carne» (74), y que cargan «en sus lanzas, humanas cabelleras» (149).
- ¹⁰⁰ En el momento del encuentro con Martim, Iracema (cuyo nombre es un anagrama de América) rompe la flecha con la que le apunta (Alencar: 258) y se somete voluntariamente al europeo por amor. Iracema, como Peri, abandona a su familia y la tierra en que nació. Ejemplos elocuentes de este

blanqueamiento del cuerpo indígena y la erotización de su sacrificio ante el europeo, son los cuadros de Victor Meireles (1866) o el bronce de José María Oscar Bernardelli (1895), que tienen por motivo la muerte de Moema (suicida por amor a Diego Correia).

¹⁰¹ Irapuã, salvaje guerrero tabajara que pretende a Iracema, manifiesta su deseo de beber la sangre de Martim: «O coração aqui no peito de Irapuã, ficou tigre. Pulou de raiva. Veio farejando a presa. O estrangeiro está no bosque, e Iracema o acompanhava. Quero beber-lhe o sangue todo» (Alencar: 265).

¹⁰² Nótese la coincidencia entre los aimorés de Alencar y los de Magalhães Gândavo: «gigantes [...] brutos animaes [...] inimigos de toda gente [...] Seu mantimento he caça, bichos e carne humana [...], são mui feroz e crueis» (95, 97, 101).

¹⁰³ «Guerreiro goitacá, tu és prisioneiro; tua cabeça pertence ao guerreiro Aimoré; teu corpo aos filhos de sua tribo; tuas entranhas servirão ao banquete da vingança. Tu vais morrer» (Alencar: 193).

¹⁰⁴ Las notas 9, 19, 20 y 21 hacen aclaraciones similares respecto a la alegada promiscuidad indígena y falta de religión (Alencar: 432-438).

¹⁰⁵ Por ejemplo, Alencar cita en varias oportunidades *History of Brazil* (1810, 1817) de Southey (1774-1843), representante de la historiografía romántica imperial inglesa sobre el Brasil. Desde principios del siglo XIX y acompañando la fuerte presencia política y económica inglesa, se producen diversos relatos de viajes y etnografías. Entre los «espíritus superiores, dedicados ao estudo da humanidade,» Alencar cita en otra nota a pie de página a Humboldt a propósito de la supuesta falta de religión de los tupí, que el novelista contradice (437-439).

¹⁰⁶ «Ils étaient mus avant tout par un esprit de vengeance qui se transmettait de génération en génération, et dont notre civilisation nous empêche de comprendre la violence» (30). La cita no apoya directamente la tesis de Alencar.

¹⁰⁷ En la nota 37 Alencar contradice a Léry respecto a la supuesta costumbre tupí de devorar al hijo que el prisionero tuviera durante su cautiverio y señala que dicha «fábula» se originó en una confusión lingüística (445).

¹⁰⁸ Uso el término sobredeterminación en el sentido acuñado por Althusser, para una relación de causalidad en las que los cambios en la base económica no se reflejan mecánicamente en la superestructura, si bien la condicionan en «última instancia».

¹⁰⁹ «[En la segunda mitad del siglo XIX] son típicos no sólo los dos grupos fundamentales de países: los que poseen colonias y los países coloniales, sino también las formas variadas de países dependientes políticamente independientes desde un punto de vista formal pero, en realidad, envueltos por las redes de la dependencia financiera y diplomática. Una de estas formas, la semicolonía, la hemos indicado ya antes. Modelo de otra forma es, por ejemplo, la Argentina. «La América del Sur, y sobre todo la Argentina—dice

Schulze-Gaevernitz en su obra sobre el imperialismo británico—se halla en una situación tal de dependencia financiera con respecto a Londres, que se la debe calificar de colonia comercial inglesa» (1975:108).

¹¹⁰ Peri «lembrou-se de sua tribo, de seus irmãos que ele havia abandonado há tanto tempo, e que talvez àquela hora eram também vítimas dos conquistadores de sua terra, onde outrora viviam livres e felizes» (60). Iracema logra consolidar su identidad nacional; y entonces diferentes patrimonios culturales e imaginarios entran a competir por el centro de la escena nacional. Iracema vao morrer, porque ela não falará» (274).

¹¹¹ Por *mestizaje trágico* me refiero a la suerte fatídica que desencadena el mestizaje en las novelas de Alencar; por ejemplo, el suicidio de la mestiza Isabel en *O Guarani* o la muerte de Iracema.

¹¹² De manera similar ocurre en *Tabaré*. Sólo hasta la década de 1880, después de múltiples invasiones, guerras territoriales y divisiones caudillistas, Uruguay logra consolidar su identidad nacional; y entonces diferentes patrimonios culturales e imaginarios entran a competir por el centro de la escena nacional. *Tabaré* es como indica Sommer, un comienzo desde un *antes* de las complicaciones e intervenciones de los portugueses, brasileños y argentinos (143, 144).

¹¹³ La novela sólo menciona la colonización como la predicción del futuro encuentro con un enemigo feroz contra el cual lucharán los tupí: «Os pajés dos tupinambás lhe disseram que nas águas do Pará sem fim vivia uma nação de guerreiros ferozes, filhos da grande serpente do mar. Um dia esses guerreiros sairiam das águas para tomarem a terra às nações que a habitam; por isso os tupinambás tinham descido às praias do mar, para defendê-las contra o inimigo» (401). Y reitera al final del texto: «As duas nações, dos araguaiaes e dos tocantins formaram a grande nação dos Ubirajaras que tomou o nome do herói [...]. Mais tarde, quando vieram os caramurus, guerreiros do mar, ela campeava ainda nas margens do grande rio» (429, 430).

¹¹⁴ Hasta 1906 muchos mapas del Brasil señalaban el interior como «terras habitadas por índios bravios» (Fausto: 201).

¹¹⁵ Dice Renato Ortiz refiriéndose a *O Guarani*: «O período escolhido é ideal, pois focaliza um estado de pureza inicial, elimina-se desta forma o que vem depois, inclusive o difícil julgamento moral de uma instituição como a escravidão. O silêncio em relação ao negro, um personagem que inexistente no romance, é significativo. Num salto de dois séculos e meio a imaginação literária o apaga, elimina seu trabalho, contribuição e infortúnio; a estória mítica o rechaça, evitando qualquer eventualidade de poluição religiosa, pois Alencar sabe que o processo escravagista se inicia somente no século XVII, com o desenvolvimento das plantações de cana-de-açúcar» (262, 263).

¹¹⁶ En la segunda mitad del siglo XIX las exportaciones aumentaron en un 214%, gracias al sector cafetero que durante el transcurso del siglo XIX desplazó al azúcar como principal producto de exportación. La hacienda esclavista azucarera da paso a la hacienda esclavista cafetera (Burns: 149-196).

- ¹¹⁷ Dadas las condiciones de los trabajadores «libres» de las haciendas, la «distinción entre trabajo esclavo y asalariado tiende a diluirse» (Bethell: 123).
- ¹¹⁸ Estadísticas tomadas de Leslie Bethell en *Brasil: Empire and Republic, 1822-1930* (95).
- ¹¹⁹ De cerca de cinco mil inmigrantes en el período de 1846 a 1850, Brasil recibió treinta y nueve mil setenta y ocho entre 1851 y 1856, y ochenta y dos mil seiscientos sesenta y nueve entre 1856 y 1860 (Bethell, *Historia* 137).
- ¹²⁰ Señala Bethell que los dueños de las plantaciones y los comerciantes combinaban la fuerza y la violencia con la protección benevolente y paternalista respecto de sus esclavos y trabajadores para asegurarse su dependencia (1990: 113, 120). Estos dos rasgos del patrón caracterizan a Dom Antônio Mariz en *O Guarani*.
- ¹²¹ Siendo ministro de justicia del gabinete conservador del Visconde de Itaboraí (1868-1870), Alencar lanzó su candidatura al senado como representante de Ceará contra la voluntad de don Pedro II y pese a ser el candidato con más votos, fue vetado por el emperador.
- ¹²² En 1871 se manifiesta contra la *Lei do Ventre Livre* (1871) de manera consistente con su anterior rechazo a la emancipación universal de los esclavos (*Cartas Políticas a Erasmo*, 1865-1868). Para una comparación entre las representaciones indigenistas de Alencar y sus escritos políticos sobre la esclavitud, puede consultarse el tercer capítulo del notable trabajo de Treece.
- ¹²³ En *Ubirajara* el drama de la esclavitud por amor se reduce a un episodio menor de rivalidad y celos: Jundira es castigada por atentar contra la vida de Arací y por orden de Ubirajara se convierte en su sirviente (406-408), hasta que la solución poligámica del final arregla el entuerto.
- ¹²⁴ Argumento de Alfredo de Taunay (1843-1899) y libreto de Rodolfo Paravicini. Agradezco la invaluable ayuda del tenor Alfredo Colosimo (quien hizo el papel de Américo en la representación del Teatro Municipal de Río de Janeiro en 1959) y de la profesora Maria Teresa Pérez, que me facilitaron el libreto y detalles de dicha representación.
- ¹²⁵ En las últimas páginas de *O Guarani* triunfa el amor pero la naturaleza burla el final feliz con un diluvio sin arca salvadora. *Iracema* termina con la enfermedad y la muerte de la heroína y el exilio de su hijo. El final de *Ubirajara* es feliz pero la nación formada está destinada a desaparecer por los guerreros que los tupí han profetizado que vendrán del mar.
- ¹²⁶ Recuérdese la insistencia hasta la náusea en todas esas obras en la fama, el honor y el valor, o aspectos argumentales como la indicación de que Peri era un «cavalheiro» o, en *Iracema*, la fraternidad caballeresca entre Martim y Poti (ordenado caballero luego); o las justas o torneos entre «nobres guerreiros» por Arací en *Ubirajara*.

CAPÍTULO IV

Los monstruos del latinoamericanismo arielista: variaciones del apetito en la periferia (neo)colonial

¡Oh Ariel, amable genio del aire! ¿Cuál es tu lengua materna, en resumidas cuentas? ¿Hablas efectivamente en español, como nosotros? Y tú, Calibán, deforme Calibán, hijo de bruja, el de las piernas parecidas a las aletas de un pescado, ¿es de veras, cierto, que tú hablas y piensas sólo en inglés, y con acento americano?

JUAN ZORRILLA DE SAN MARTÍN:
Detalles de historia

PRÓSPERO, ANTIGUO DUQUE de Milán, vive con su hija Miranda y su biblioteca en una isla, a donde fue exiliado por su propio hermano Antonio, quien lo traicionó y derrocó. Próspero, usando sus poderes mágicos crea con ayuda de Ariel, su espíritu sirviente, una tempestad en el océano en la que hace naufragar el barco en el que viajan Alonso (rey de Nápoles) y su hermano Sebastián, Ferdinand (hijo del rey), Antonio (hermano de Próspero y usurpador del ducado de Milán) y Gonzalo, un anciano humanista consejero. Los naufragos quedan a merced de Próspero quien tiene un plan detallado para ellos y para su propia hija. Hace que Ferdinand, el hijo del rey, se enamore de Miranda y que los nobles pasen trabajos. Finalmente, luego de escapar a un atentado contra su vida orquestado por un esclavo nativo llamado Calibán, Próspero revela quién es y perdona a su hermano. Entonces, el rey procede a restaurar a Próspero en sus derechos y todos parten de regreso a Milán. Muy esquemáticamente, éste es el argumento de *The Tempest* (1611) de William Shakespeare.

Aunque la obra gira primordialmente alrededor del drama político y filosófico de Próspero, y de la historia de amor de Miranda y Ferdinand, gran parte de su tensión dramática depende del papel de dos personajes marginales: Ariel y Calibán, los habitantes precoloniales de la isla. Ariel —un ser espiritual que fue rescatado por Próspero de un hechizo por el que la bruja Sycorax lo tenía atrapado en un pino— sirve a Próspero bajo la promesa de su libertad. El otro habitante es Calibán, el hijo de la bruja, un monstruo aborigen que a diferencia de Ariel, resiste a Próspero, lo insulta continuamente, trata de violar a su hija Miranda, e intenta matarlo. De una manera general, permítasenos especular —ya que será pertinente en el análisis del arielismo— que en *The Tempest*, Ariel y Calibán funcionan como los principios de la matriz nietzscheana de la tragedia: Ariel, luminoso, ordenador, encarnación de la serenidad y la claridad, e imagen clásica de la belleza griega y lo apolíneo; y Calibán, hijo de una bruja, monstruoso, irracional, libidinoso, excesivo, desbordante, desafiante del poder político, borracho y, en fin, personificación del principio dionisiaco. Civilización y barbarie.

Conforme a las interpretaciones más aceptadas del drama, Calibán es una caracterización del aborigen americano inspirada en las narraciones sobre un naufragio en Bermudas, el ensayo de Montaigne, la relación de Pigaffeta o las *Décadas* de Anglería. De cualquier manera, la explicación etimológico-histórica más común del origen del nombre de Calibán es la que señala que se trata de un anagrama de *canibal* (i.e.: Greenblatt, 1976; Hulme, 1986; Vaughan; y Mason).¹ En la propia obra este juego anagramático es insinuado cuando Calibán, borracho,² baraja las sílabas de su nombre: «Ban, ban, Ca-calibán» (156). La genealogía del nombre de Ariel es menos evidente; Shakespeare pudo haber tomado el nombre simbólico de Jerusalén amenazada (*Isaías* 29:1-7) o el de *Uriel*, uno de los siete arcángeles de la tradición

apócrifa,³ quien custodia las puertas del Paraíso con su Espada de Fuego, y cuyo nombre en hebreo significa *fuego de Dios* o *luz de Dios*. *Uriel* ha sido definido en la tradición judaica como el ángel del trueno y la *tempestad* y quien saca a Adán y Eva del Edén. John Milton en *Paradise Lost* (1667) lo describió como «un arcángel glorioso, cuya cabeza coronaba una tiara de oro formada por rayos de colores» y uno de los «*espíritus mensajeros* del Señor que *ven por sus ojos, y cruzan el éter* y se posan en la tierra o en los océanos, para *cumplir su misión*» (36). La descripción que hace Shakespeare de Ariel es similar a la que hace Milton de Uriel. El Ariel shakesperiano es un «genio del aire», un espíritu luminoso, emisario de Próspero, su aliado contra el mal (Calibán) y quien causa la tempestad que hace naufragar el barco de los nobles.

Desde comienzos de los años 90 del siglo XIX, *The Tempest* se convirtió en una de las más recurridas fuentes de metáforas políticas y culturales en Hispanoamérica y el Caribe. Antes que por la presencia de tropos coloniales (como el canibalismo) en su trama y personajes, o la posible alusión al naciente colonialismo inglés en las Américas, la obra hace parte de la historia cultural latinoamericana por las insistentes lecturas, reescrituras y apropiaciones que han hecho de sus *dramatis personae* —en particular Calibán, Ariel y Próspero— verdaderos *personajes conceptuales* o agentes de enunciación retórico-cultural para pensar y definir América Latina y diversos proyectos nacionales e identidades.

Como veremos, las primeras apropiaciones de *The Tempest* nombran la identidad con Ariel, en lugar de hacerlo con el monstruo. Calibán, por su parte, sirvió para nombrar las alteridades de lo latinoamericano: los Estados Unidos y las masas obrero-campesinas. En ambos casos ocurre un adelgazamiento de la metáfora del canibalismo: el *Otro* fue caracterizado con imágenes de salvajismo, apetito, voracidad y monstruosidad, afines con el canibalismo, pero reformuladas en el *personaje conceptual* de Calibán.

En este capítulo expondré algunas líneas del mapa laberíntico que marca el itinerario de estos *personajes conceptuales* desde finales del siglo XIX, cuando se formula la idea misma de Latinoamérica, hasta la irrupción de las que he llamado *insurgencias calibánicas*, que durante la primera mitad del siglo XX ponen en jaque la concepción arielista de la cultura. Examinaré cinco momentos discursivos centrales: 1) El latinoamericanismo modernista de José Martí, que —ante el avance imperialista de los Estados Unidos en el Caribe— expresa la identidad continental como un miedo geocultural a ser devorado. 2) *The Tempest* como escenario conceptual antiimperialista y elitista de la cultura latinoamericana en el arielismo de la vuelta del siglo (*i.e.*: Rubén Darío, José Enrique Rodó). 3) El arielismo apocalíptico de José María Vargas Vila en el cual entran en crisis tanto el tropo del *imperio bárbaro y devorador* (los Estados Unidos), como los ideogramas de la unidad, *latinidad* y superioridad cultural de Latinoamérica. 4) Las rearticulaciones autoritarias y populistas de *The Tempest* frente a las muchedumbres y la plebe proletaria en los arielismos de la primera mitad del siglo XX. 5) El quiebre del arielismo en medio de los movimientos revolucionarios de insurgencia obrero-campesina, particularmente en el caso de la Revolución boliviana.

1. José Martí y el miedo a ser comido del latinoamericanismo finisecular

Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas.
 JOSÉ MARTÍ

América Latina ha sido constituida por tramas intrincadas de prácticas económicas y políticas de varios proyectos históricos del capitalismo, desde el mercantilismo del siglo XVI, hasta la intensificación de la regla del capital en la era de la globali-

zación. El siglo XIX —que bien ha sido llamado por Eric Hobsbawm la «era del Imperio»— estuvo marcado por la hegemonía británica en la economía mundial. El capital inglés tuvo un papel significativo en los procesos de independencia administrativa de las colonias españolas en América, y durante todo el siglo Inglaterra continuó desempeñando un importante papel político y económico en el área (Freeman: 83). Esa hegemonía es desafiada por otros poderes europeos (*i.e.*: Francia, Alemania), y por los Estados Unidos, cuya «Doctrina Monroe» (1823) había señalado a las Américas como parte de su esfera de influencia. Los nacionalismos latinoamericanos y la idea misma de América Latina como relato identitario surgen en el contexto de las contiendas (neo)coloniales del imperialismo moderno.⁴ El propio nombre *Latinoamérica* tiene su origen en la oposición que Michel Chevalier (1806-1879) planteara entre la modernidad hiper-industrializada «sajona» y la modernidad «latina». Francia pretendía un liderazgo que Chevalier describió elocuentemente en «Sobre el progreso y porvenir de la civilización» (1836): «la educación por la Francia de todos los pueblos latinos [...] un benévolo y fecundo *patronato* sobre los pueblos de la América del Sur» (117). Este *panlatinismo* estaba ligado a los intereses y política exterior francesa que quería hacer contrapeso a las naciones anglosajonas.

La Providencia ha puesto en nosotros una *actividad devoradora* [...] Francia es depositaria de los destinos de todas las naciones del grupo latino en los dos continentes. Ella sola puede impedir que esta familia entera de pueblos no sea *tragada por el doble desborde de los germanos o sajones* y de los esclavos (115-117).

Dos años antes de la invasión francesa a Veracruz, en México, el *Panlatinismo* formula su economía teocéntrica del apetito: Dios le ha encargado a Francia una *actividad devoradora*

legítima y la misión de «impedir» la voracidad ilegítima y bárbara: el «desborde de los germanos o sajones».

La idea de una América Latina empezó a tener acogida entre la *intelligentsia* latinoamericana a partir de la expansión territorial norteamericana por el oeste, anunciada por Alexis de Tocqueville en *De la démocratie en Amérique* de 1837. La «tragada de Tejas» (1848), como la llamara Rubén Darío, representa el comienzo de la conformación de los Estados Unidos como una moderna nación-imperio, al mismo tiempo que marca un primer momento de la formulación de Latinoamérica como discurso de identidad continental reactivo al imperialismo.⁵ Latinoamérica se enuncia conjuntamente con el que podemos llamar el *miedo geocultural a ser devorado*. El colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889) —principal promotor de la idea de Latinomérica— adelanta desde 1850 y por cerca de tres décadas una constante campaña por la unión latinoamericana para enfrentar la amenaza del apetito estadounidense:

El espíritu de conquista cada día se desarrolla más y más en la república que fundaron Washington, Franklin y tantos otros [...]. Los Estados Unidos [...] *sedientos de dominación* van a destruir la independencia de pueblos débiles [...L]a *raza española esta en vísperas de ser absorbida en América por los anglo-sajones* (121, 123).

En un poema fechado en 1856, Torres Caicedo reactiva el tropo barroco de la sed de los metales para los nuevos conquistadores de América en la era del Nuevo Imperio: «La raza de la América Latina, / al frente tiene la sajona raza, / enemiga mortal que ya amenaza / [...] / *Sed de oro e hipócrita piedad*» (129).

Después de la invasión a México, el Caribe se convirtió en un área de constantes intervenciones oficiales o toleradas de los Estados Unidos.⁶ Aunque otras potencias europeas compiten por mercados,⁷ en la última parte del siglo XIX es

evidente el reacomodo del sistema mundial global y el paso de la *Pax Británica* a la era norteamericana y del colonialismo clásico al (neo)colonialismo. En las décadas de 1880 y 1890 la *competencia por Imperio* se aceleró drásticamente. Había, en el caso del capitalismo norteamericano, un afán por romper el pacto (neo)colonial que muchas naciones latinoamericanas tenían con Europa y de equilibrar la balanza de pagos, que era desfavorable en relación con América Latina.⁸

El latinoamericanismo⁹ es por su germen ideológico y coyuntura histórica un discurso frente al imperialismo pero no produce análisis económicos o geopolíticos del mismo. Por lo general, se intentó la comprensión de la historia (y del conflicto) en claves culturalistas, raciales, morales y estéticas. Latinoamérica es concebida como heredera de los valores trascendentes de la *civilización occidental*, en continuidad con Europa y enfrentada a la monstruosidad imperial y cultural del Norte. La formación de las dos Américas es vista por los intelectuales de fin de siglo más que como producto de las prácticas económicas (neo)coloniales y de los reacomodamientos geopolíticos del capitalismo, como resultado de diferencias «esenciales» enfrentadas en una contienda por la hegemonía cultural.

José Martí (1853-1895) representa una posición excéntrica dentro del latinoamericanismo finisecular; su pensamiento ha sido puesto con cierta razón en contraste con el del resto de su generación, en parte por su autoctonismo político y su rechazo al europeísmo sarmientino, y en parte, por la posición bifronte de su nacionalismo independentista (contra el viejo y el nuevo Imperio). Martí, a diferencia de otros modernistas, habría visto la función del poeta como la de un «portavoz del pueblo [y] de las multitudes», y —lejos del esteticismo preciosista de la época— habría planteado «una concepción dialéctica de la realidad» (Perus: 94-97); el cubano, así, habría propiciado la repolitización de la literatura, de «lo estético» y —especialmente— del lugar orgánico del intelecto-

tual (Julio Ramos, 1989); asimismo Martí habría defendido un proyecto de democracia popular y justicia social contra la racionalidad dominante y racista del Estado colonial y se habría identificado con modernidades subalternas (Roberto Fernández Retamar, 2001; José David Saldívar; Agustín Lao Montes, etc.). Estas lecturas enfatizan las conexiones ciertas del latinoamericanismo y nacionalismo martiano, con «los pobres de la tierra» (Martí, [3]: 303-305; [16]: 67). Pero si bien Martí representa un caso especial, su latinoamericanismo debe ser leído de una manera crítica, y tomando distancia de su monumentalización como héroe cultural en genealogías diversas y hasta contradictorias. Una lectura extensiva de Martí revela un cantor del progreso, promotor del libre comercio y de un proyecto civilizador democrático que incluía la educación forzosa de los indios;¹⁰ un Martí altamente preocupado con la insurrección de los negros, con la rebelión de las masas obreras, y con la acogida popular de las ideas marxistas; un Martí nacionalista que quiere disolver las diferencias que empiezan a tener relevancia política e histórica a favor del igualitarismo homogenizador del fraterno abrazo nacional. Recordemos que el *subalterno* de Martí es principalmente indio; es decir, precisamente el sujeto desaparecido de la escena política cubana.¹¹ Su constante invocación a Bartolomé de las Casas indica un horizonte político más cercano al paternalismo liberal que a la revolución social.

El antiimperialismo latinoamericanista de Martí tiene sí, la profundidad que les faltó a sus contemporáneos modernistas. Martí escribe desde los Estados Unidos contra la dominación colonial española y la emergencia imperial estadounidense, profundamente consciente al mismo tiempo, de la densidad cultural y tensiones internas económicas, políticas y raciales de la sociedad norteamericana.

Hechas estas salvedades, señalemos que en el momento coyuntural de relevo hegemónico continental, José Martí usa las imágenes del canibalismo, el sacrificio y el consumo

del cuerpo como tropos de una *retórica emancipatoria* contra los administradores coloniales en Cuba y para caracterizar el capitalismo monopólico y el imperialismo territorial y comercial de los Estados Unidos.¹²

El tropo de la España caníbal al que Martí acudirá tenía una larga historia; como vimos fue propuesto por el humanismo cristiano del siglo XVI, por los protestantes en el ambiente de la Contrarreforma, representado en las escenas de reconocimiento del *ego conquiro* de Goya y en la producción criolla del pasado de la nación en la literatura y discursos de la independencia. El ciclo del imperio español se abre y se cierra con las imágenes del canibalismo, como repitiendo una escena inaugural resemantizada por la Historia. Pese a su decadencia política y económica frente a otras potencias europeas, España conservó durante el siglo XIX algunos restos de su Imperio de ultramar, como Cuba y Puerto Rico. Sin embargo, durante las últimas décadas de esa centuria, el movimiento nacionalista cubano y el reacomodo finisecular de la hegemonía continental, sellarían el fin de la presencia imperial de España en las Américas.

El Grito de Yara (1868) dio comienzo a la Guerra de los Diez Años» (1868-1878), que buscaba la independencia de Cuba. Martí, de 16 años de edad, apoya la insurrección y es condenado en 1870 a seis años de prisión y trabajos forzados. La pena es conmutada a seis meses, después de los cuales Martí es desterrado a España (1871), donde permanece durante la guerra. Regresa a Cuba en 1878, de donde será de nuevo desterrado en 1879 a causa de sus ideas independentistas y simpatías con los rebeldes de La Guerra Chiquita, una continuación de la Guerra de los Diez Años impulsada por quienes no aceptaron la capitulación de 1878, el Pacto de Zanjón.¹³

Versos libres fue escrito entre 1878 y 1882; es decir, entre el final de Guerra de los Diez Años y su segundo destierro de Cuba (1879). Muchos de los poemas de este libro, especialmente los amorosos, se ajustan a la caracterización intimista

que la crítica le ha dado al poemario; sin embargo, en otros subyace –implícita o explícitamente– la *cuestión cubana*. Numerosos poemas de *Versos libres*, pesimistas y sombríos, recaban una y otra vez en el sacrificio personal y el triunfo terrenal de la muerte, el mal y la tiranía, representados mediante imágenes de voracidad, consumo humano y sacrificio:

*Mírala! ¡Es negra! ¡Es torva! Su tremenda
Hambre la azuza. Son sus dientes hoces;
Antro su fauce; secadores vientos
Sus hábitos; su paso, ola que traga
Huertos y selvas; sus manjares, hombres
¡Viene! ¡escondeos, oh caros amigos,
Hijo del corazón, padres muy caros!
[...]
[...] ¡Es terrible
El hambre de la Muerte!* («Flor de hielo», 16: 204).

La irrupción de imágenes góticas no se limita a los poemas de tema metafísico. Con la imagen del festín caníbal, acaso Martí arremete en «Banquete de tiranos» contra la administración colonial española:

*Hay una raza vil de hombres tenaces
De sí propios inflados, y hechos todos,
Todos del pelo al pie, de garra y diente;
Y hay otros, como flor, que al viento exhalan
En el amor del hombre su perfume.
[...]
De alma de hombres los unos se alimentan;
Los otros de su alma dan a que se nutran
Y perfumen su diente los glotones
[...]
A un banquete se sientan los tiranos,
Pero cuando la mano ensangrentada*

*Hunden en el manjar, del mártir muerto
Surge una luz que les aterra, flores
Grandes como una cruz súbito surgen
Y huyen, rojo el hocico, y pavoridos
A sus negras entrañas los tiranos.
[...]
Se parten la nación a dentelladas* (16: 196, 197).

En «Yo sacaré lo que en el pecho tengo» el poeta se ofrece de nuevo a ser comido en un gesto muy acorde con la retórica del letrado-héroe¹⁴ que padece en su propia carne las vicisitudes de su compromiso con la libertad:

*¡Apresure el tigral el diente duro!
¡Nútrase en mí: coma de mí: en mis hombros
Clave los grifos bien: mórdeme el cráneo,
Y, con dolor, a su mordida en tierra
Caigan deshechas mis ardientes alas!
[...]
Los viles a nutrirse: los honrados
A que se nutran los demás en ellos* (16: 223, 224).

¿Quiénes están sentados en el «Banquete de tiranos»? ¿quiénes son los señores ricos que viven entre «Danzas, comidas, músicas, harenas» y que Martí llama «de la grandiosa humanidad *traidores*» (16: 197) y quiénes los viles que se nutren en honrados? Durante la Guerra de los Diez Años los hacendados de Occidente, miembros de la sacarocracia de la Isla vieron en la metrópoli una protección contra las insurrecciones de esclavos y se aliaron a ella contra los independentistas. El poema «Hierro» advierte a los poetas que la riqueza de sus mecenas está manchada de sangre:

*[...] guarda ¡oh alma!
¡Que usen los hombres hoy oro empañado!*

*Ni de esto cures, que fabrican de oro
Sus joyas el bribón y el barbilindo:
Las armas no,—ilas armas son de hierro! (16: 142).*

Más adelante el poema es explícito en su referencia a la causa independentista y al destierro:

*De carne viva y profanadas frutas
Viven los hombres, ¡ay! imas el proscripto
De sus entrañas propias se alimenta!
¡Tiranos: desterrad a los que alcanzan
El honor de vuestro odio [...] (16: 144).*

Pese a sus constantes alusiones amorosas y referencias al canibalismo erótico,¹⁵ «Hierro» es primordialmente un poema crítico de la clase social que pactó con España la continuidad del régimen colonial. Como en «Banquete de tiranos», en él el tirano engulle la «carne viva» de los patriotas y las «profanadas frutas» de la riqueza colonial producto de la esclavitud. En un discurso para exiliados cubanos en Nueva York en 1880, Martí ve la redención de Cuba en la limpieza sacrificial de la sangre que mancha la riqueza cubana: «A muchas generaciones de esclavos tiene que suceder una generación de mártires. Tenemos que pagar con nuestros dolores la criminal riqueza de nuestros abuelos. Verteremos la sangre que hicimos verter: ¡Ésta es la ley severa!» (4: 189). Martí no es el único que despliega tal retórica de sacrificio y devoración en el escenario de la crisis cubana. Enrique José Varona (1849-1933) insistirá en una España caníbal en Cuba contra España (1895) mediante un análisis económico de la explotación colonial de la Isla. Previa exposición de las cifras de la «deuda externa» con el Banco de España, el sistema fiscal y la administración pública, concluye que «La deuda, el militarismo y la burocracia siguen devorando a Cuba» (28) para mantener un «régimen monstruoso de gobierno» (29). Julián del Casal, en «Las oceánidas» (*Nieve*,

1892), un poema dedicado significativamente a Enrique José Varona,¹⁶ cantaba a Prometeo, el héroe rebelde y solitario, encadenado «Por manos de potencias infernales» y devorado por un «buitre carnívor» (123). Prometeo rechaza su único consuelo, el de las oceánidas, y maldice en su rebeldía a Zeus (125). De ese dolor surge «la perla de la concha», posible alusión a la *Perla de los mares* (expresión usada para Cuba); la perla, es decir, la nación, surge del heroísmo en la derrota; es el cuerpo devorado, pero insumiso, de la patria insurrecta.

Sin embargo, los nacionalistas cubanos enfrentan no sólo a la metrópoli sino la política de «Mare Nostrum» de los Estados Unidos en el Caribe. Este peligro haría decir a Martí: «¿A qué fingir miedos de España [...]?» (Martí, 6: 61). Para usar una expresión de José María Vargas Vila, era Washington el «buitre de Prometeo, para despedazar el corazón de un mundo, devorándolo sin piedad» (140). Al final de los años 80, y luego a propósito de la Conferencia Internacional Americana (1889-1890) y de los intentos de los Estados Unidos de comprar la isla de Cuba a España, Martí ve una afinidad entre el viejo y el nuevo imperialismo, y advierte profético: «llegada la hora, España preferiría entenderse con los Estados Unidos a rendir la Isla a los cubanos» (20: 162). En una carta fechada el 18 de mayo 1895, un día antes de su muerte, Martí le escribía a Manuel Mercado, en una prosa inusualmente abigarrada:

ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber [...] de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. En silencio ha tenido que ser y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas [...]. Las mismas obligaciones menores y públicas de los pueblos—como ese de Vd. y mío,—más vitalmente

interesados en impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América, al Norte revuelto y brutal que los desprecia [...]. *Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas* (20: 161).

El monstruo voraz contra el que Martí lucha «como indirectamente», no es España. Lo que teme el Cubano—lo repite una y otra vez— es la expansión de los Estados Unidos por las Antillas; el apetito de su capitalismo que devora internamente a los trabajadores, y se lanza luego con su «apetito gigantesco» sobre los mercados y territorios de las naciones del sur.

Durante la década de 1880, Martí fue un atento testigo de las enormes acumulaciones de capital y la transformación monopólica del capitalismo norteamericano:

El monopolio está sentado, como un gigante implacable, a la puerta de todos los pobres. Todo [...] está en manos de corporaciones invencibles, formadas por la asociación de capitales desocupados [...]. El monopolio es un *gigante negro* [...]. La tiranía acorralada en lo político reaparece en lo comercial. Este país industrial tiene un *tirano industrial* (10: 84, 85).

El pensador reparó —siempre dentro del horizonte ideológico del humanismo liberal— en las repercusiones de este cambio en la vida social de los trabajadores e inmigrantes en las ciudades industriales, así como en sus consecuencias en la política exterior de los Estados Unidos. El «nuevo capitalismo» desalmado, *pauperizador* y *expansionista* fue objeto de agudas críticas, en las cuales llegó incluso a acudir al tropo del canibalismo.

Aunque Martí nunca lee detenidamente a Marx, usa algunas de sus metáforas, como la de la ingestión de la fuerza

de trabajo y de seres humanos en la economía capitalista.¹⁷ En la nota necrológica de Karl Marx (13 y 16 de mayo de 1883), Martí cita a varios oradores de un homenaje y entre ellos a John Most, quien decía: «Desde que leí en una prisión sajona los libros de Marx, he tomado la espada contra los vampiros humanos» (9: 389). Pero Martí critica esa explotación «vampírica» en términos éticos. Y es esta base la que permite que el canibalismo aparezca como *metáfora de amplio espectro* (sin la especificidad marxista). Para Martí la economía norteamericana devora a los inmigrantes; la industria y el cólera también; y hasta los inmigrantes mismos por momentos parecen ávidos salvajes.

Refiriéndose a los «inmigrantes europeos, que llegan a veces con hambre, y sin dineros, ni ropa ni salud» y a la idea de cobrarles una tasa de entrada decía: «en tiempos venideros [...] parecerá esta tierra maravilloso monstruo, y esta casa de inmigrantes con su ancha puerta abierta, será temida por su fauce enorme» (9: 290). Nueva York le parece como una «voráGINE» (9: 388) que «no cierra [...] de día ni de noche sus fauces de muelles» por las que llegan miles a trabajar en las fábricas; las cocinas de Coney Island parecen «el estómago del monstruo» (9: 458). Martí describe la mortandad infantil de una manera similar a la usada por Marx para la miseria de la Inglaterra de la Revolución industrial;¹⁸ pero reduce el consumo del cuerpo humano a un problema de salubridad y de falta de misericordia:

¡Ay! Allá en la ciudad, en los barrios infectos de donde se ven salir por sobre los techos de las casas, como harapientas banderas de tremendo ejército en camino, mugrientas manos descarnadas; allá en las calles húmedas donde hombres y mujeres se amasan y revuelven, sin aire, sin espacio [...] allí, como los maizales jóvenes al paso de la langosta, mueren los niños pobres por centenas [...]. Como los ogros a los niños de los cuentos,

así el *cholera infantum* les chupa la vida: un boa no los dejaría como el verano de New York deja a los niños pobres, como roídos, como mondados, como vaciados [...] ¡Y digo que éste es un crimen público y que el deber de remediar la miseria innecesaria es un deber del Estado! (9: 458, 459)

La violenta sujeción de los proletarios a las leyes del mercado y el consumo literal del cuerpo en la miseria, queda a cargo de la peste que como una máquina sobrenatural «chupa la vida» sin otra relación con los flujos del capitalismo monopólico que la *indolencia* de los ricos. La figura gótica del vampiro con que Marx caracterizó el capital aparece desdibujada. El consumo del cuerpo de los niños no es un crimen político del capital sino del verano y «de la dureza e indiferencia de los acomodados» (459), una calamidad natural o en el peor de los casos una falta moral. No es que Martí no entienda la «lucha entre capitalistas y obreros»; por el contrario, describe de manera puntual en qué consiste:

Estamos en plena lucha de capitalistas y obreros [...]. El obrero pide salario que le dé de vestir y de comer. El capitalista se lo niega. Otras veces, movido del conocimiento del excesivo provecho que reporta al capitalista un trabajo que mantiene al obrero en la pobreza excesiva,—rebélase este último, en demanda de un salario que le permita ahorrar la suma necesaria para aplicar por sí sus aptitudes o mantenerse en los días de su vejez (9: 322, 323).

Viendo desfilar frente al retrato de Marx hileras de «bravos braceros, cuya vista enternece y conforta», manifestaba su empatía general y abstracta por las ideas marxistas:

Karl Marx estudió los modos de asentar el mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó

el modo de echar a tierra los puntales rotos. *Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra*, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en su hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa. [...] movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, [...] veedor profundo en la razón de las miserias humanas [...] (9: 388).

Pero le preocupaba el «odio» de los trabajadores y afirmaba que éstos podían lograr las conquistas de sus derechos en la democracia, con las «manos blancas» (sin acudir a la violencia). «Indigna —dice— el forzoso abestiamiento de unos hombres en provecho de otros. Más se ha de dar *salida a la indignación*, de modo que la bestia cese, *sin que se desborde y espante*» (9: 387, 388). Nótese que la bestia hambrienta no es el capital sino la masa proletaria y que éste parece ser uno de los criterios de su distinción entre la inmigración buena y la perniciosa de «inmigrantes desafortunados» (10: 262).¹⁹ Las fieras son éstos últimos, convertidos en proletarios insurrectos: «¿En qué país —se pregunta— no crea *fieras* el odio?»²⁰ Ese es aquí el elemento temible del problema obrero»; los comunistas y anarquistas que traían «prédicas de incendios», el «odio del siervo, el *apetito* de fortuna ajena [y] la furia de rebelión» a los Estados Unidos (10: 451-455). Por ello advierte en otra parte: «en inmigración como en medicina es necesario prever» (8: 384). Martí objeta cualquier resolución violenta de las contradicciones de clase:

Las asociaciones obreras, infructuosas en Europa y desfiguradas a manos de sus mismos creadores, por haberse propuesto, a la vez que medios sociales justos, remedios políticos violentos e injustos, son fructuosas en Norteamérica, porque sólo se han propuesto remediar por *modos pacíficos y legales* los males visibles y remediables de los obreros (9: 323).

La simpatía martiana con las ideas marxistas no obedece a un análisis de las contradicciones de clase de las que era testigo; se limita a la condena de la explotación del hombre por el hombre, y no del capitalismo como sistema. Paradójicamente, una descripción de las fiestas exhibicionistas de la Quinta avenida (sus palacios, joyas, bailes y celebridades) ocupa el resto de la nota sobre Marx. Martí concluye con un juicio ambivalente e indirecto («empiezan a decir») en el que censura la exhibición de la riqueza en «estos tiempos de cólera y revuelta», pero se refiere a las «muchedumbres apetitosas [hambrientas] y enconadas» como un ejército «en la tiniebla» de «gentes envidiosas»:

Quien lee en los diarios las notas del baile, lee cuentos del escenario, mas no del alma. Y ha caído la fiesta como en hueco, y empiezan a decir que sientan mal, en estos tiempos de cólera y revuelta, y *muchedumbres apetitosas y enconadas*, muestras tales de lujo desmedido y gracia en trajes, que los tristes no entienden [...] ni olvida ni perdona aquel ejército que adelanta en la tiniebla [...]. Y es que se dio el baile como enseña de riqueza; y como a golpe en el rostro lo han tomado las gentes envidiosas, miserables y descontentas [...] (9: 396, 397).

La otra cara del capitalismo monopólico es la externa. Al tiempo que Martí se sensibiliza respecto a los efectos internos que para los trabajadores e inmigrantes tenía el «nuevo» orden, lo relaciona con el «ansia de mercados de sus industrias pléticas» (6: 63) y, por lo tanto, con la política exterior norteamericana —particularmente con el panamericanismo de «apetitos alejandrinos» de los Estados Unidos sobre Sudamérica (13: 290). Viviendo «*in the belly of the beast*» — como diría también Stuart Hall, hablando de sí mismo (1990: 51) — Martí produce en los Estados Unidos un relato de identidad continental latinoamericana mediante la representación de

una modernidad capitalista expansiva. El tropo de la monstruosidad y la ingestión delinea su cartografía cultural y geopolítica. El apetito, la incorporación y el canibalismo nombran el imperialismo y por oposición, al cuerpo devorado. El ensayo «Nuestra América» (1891) abre precisamente con esta imagen: «gigantes» y una «pelea de cometas en el Cielo», que van «por el aire [...] *engullendo mundos*» (6: 15). En el sistema de oposiciones que informa el famoso ensayo, la «América natural» (deudora del edén lascasiano y del *buen salvaje* de Rousseau) es objeto del apetito salvaje de los Estados Unidos: «Sobre algunas repúblicas —señala— está durmiendo el pulpo» (6: 21).

Los ensayos sobre la Conferencia Internacional Americana (1889-1890) son el más importante conjunto textual del latinoamericanismo martiano. La Conferencia fue organizada por James G. Blaine,²¹ en quien Martí vio encarnada la codicia imperialista de los magnates republicanos:

A su país, si lo tuviera [Blaine] en las manos, le pondría buques por espuelas y un ejército por caballo, y lo echaría en son de conquista por todos los ámbitos de la tierra [...] Blaine que no habla de poner en orden su casa sino de entrarse por las ajenas so pretexto de tratados de comercio y paz (10: 53, 99).

Tres cuestiones son centrales en la Conferencia: los acuerdos de comercio y aduanas, el compromiso de arbitraje y la propuesta de proscribir la institución de la *conquista* del derecho público internacional en las Américas. Para Martí detrás de la piel de «los tratados de comercio y paz» que impulsan los Estados Unidos se hallaba el apetito imperial: «Las entrañas del congreso están como todas las entrañas, donde no se las ve» (6: 35). Los acuerdos comerciales estaban regidos por la *lógica del embudo*: se exigía a los mercados latinoamericanos que desgravaran las importacio-

nes, consumieran sin restricciones productos manufacturados norteamericanos, y los privilegiaran sobre los europeos,²² al tiempo que el gobierno de los Estados Unidos imponía medidas proteccionistas para mantener la competencia interna de sus sectores agropecuario e industrial. Este «sistema de colonización», como lo llama Martí, se enmascaraba bajo falaces «proyectos de reciprocidad» (6: 57). Ante la oposición de varios países latinoamericanos, liderados por Argentina, los acuerdos proyectados naufragaron en declaraciones y recomendaciones no vinculantes.

El arbitraje para la resolución pacífica de conflictos es visto por algunos delegados como un intento de los Estados Unidos por ejercer un «protectorado» o hacer de policía en el Continente, y es objetado. Por último, la proscripción de las conquistas y cesiones territoriales forzadas del derecho internacional público panamericano, propuesta por el delegado argentino Manuel Quintana despertó la oposición de los Estados Unidos y de la delegación de Chile que había hecho conquistas territoriales en la Guerra del Pacífico (6: 88-97). Martí lamenta que los latinoamericanos en lugar de «resguardarse juntos de los peligros de afuera» se enfraquen en rencillas fratricidas (6: 80). En «Nuestra América» advierte justamente sobre los peligros y las disputas limítrofes en Latinoamérica y deplora que críen «en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que puede devorarlas» (6: 21). Fratricidio y canibalismo, como en el ecuatoriano Juan Montalvo,²³ son en Martí excesos del apetito al interior de la familia latinoamericana. Es escandaloso el apetito sangriento del vecino y la ostentación que algunas naciones hacen de una «riqueza salpicada de sangre que con la garra al cuello le han sacado al cadáver caliente del hermano» (6: 80).

Para satisfacción de Martí el *panamericanismo* se enreda en medio de las mociones, salvedades y dilatadas discusiones de la Conferencia. Martí advierte que este triunfo es momentáneo: «No es hora de [...] beber el vino del triunfo, y

augurar que del primer encuentro [...] se le ha calzado el freno al *rocín glotón* que quisiera echarse a pacer por los predios fértiles de sus vecinos» (6: 79). Martí ve en los Estados Unidos un «país *engolosinado* con la idea de crecer» (6: 58), «un poder terrible e indiferente, de *apetitos gigantescos*» (6: 80) y decidido en la «intentona de llevar por América en los tiempos modernos la civilización ferrocarrilera como Pizarro llevó la fe de la cruz» (6: 59). «Nuestra América» y los otros ensayos sobre la Conferencia, proponen un frente utópico contra el apetito de este «rocín glotón», una comunidad cultural, económica y políticamente unida frente al peligro común de ser devorados: «Si a un *caballo hambriento* se le abre la llanura, la llanura pastosa y fragante, el caballo se echará sobre el pasto, y se hundirá en el pasto hasta la cruz, y morderá furioso a quien le estorbe» (6: 159).

Martí que usó imágenes de monstruos de *fauces enormes* y *apetitos gigantescos* para el imperialismo norteamericano y que en varias oportunidades hizo alusiones a *The Tempest* de Shakespeare y a Calibán, no llamó con ese nombre a los Estados Unidos, como lo harían los otros modernistas. Le parecía que en la fealdad de Calibán había cierta belleza (14: 389, 390; 19: 419); acaso se refería a una belleza derivada de lo político, que en todo caso no vio en los sindicalistas ni en la plebe oscura en cuyos cuerpos se alimentaba el capitalismo norteamericano.

2. «El triunfo de Calibán»: imperio y muchedumbres en el latinoamericanismo arielista²⁴

Después de la poco afortunada Guerra de los Diez Años (1868-1878), el movimiento de independencia de Cuba contra España se reinició en febrero de 1895, bajo el liderazgo de Máximo Gómez y Antonio Maceo. Las fuerzas revolucionarias proclamaron la República de Cuba y para 1898, pese a la brutal represión española, controlaban la

mayoría de las zonas rurales de la Isla. El misterioso hundimiento del barco de *US Maine* en febrero 15 de 1898, le dio a los Estados Unidos la excusa para intervenir en una guerra prácticamente ganada por los cubanos. Los Estados Unidos y España —excluyendo a los rebeldes cubanos de la mesa de negociaciones— firmaron el Tratado de París el 10 de diciembre de 1898, que terminó con la presencia colonial española en las Américas. La ocupación norteamericana continuó por cerca de tres años más y, pese a la declaración formal de independencia, Cuba quedó incorporada en la zona de influencia (neo)colonial de los Estados Unidos (Pérez: 156-188).

La coyuntura del 98, en su complejidad trasatlántica y transpacífica,²⁵ marca la consolidación geopolítica de los Estados Unidos como un imperio moderno y también, un momento fundamental en la redefinición de la identidad latinoamericana por los intelectuales de fin de siglo. El «destino manifiesto», la aplicación heterodoxa de la *doctrina Monroe*²⁶ y la tesis expansiva de Frederick Jackson Turner sobre las fronteras (1893) amenazaban no sólo a las Antillas. Los intereses de los Estados Unidos (para usar la expresión de Teodoro Roosevelt) crecían en Centroamérica de manera peligrosa para la soberanía de sus repúblicas, y la experiencia de Cuba ese año confirmaba los peores temores de la generación modernista. Cuba, Puerto Rico y Filipinas eran —en el momento cumbre del imperialismo expansionista que alcanzaría a Panamá unos años más tarde— los nombres de una geografía territorial, cultural y económica, inestable. En este contexto podemos leer la fiebre verbal y el arrebatismo hispánico de los modernistas que, confiados en el poder de la letra, declaraban la identidad continental de la que Torres Caicedo había llamado la «Unión Latino-Americana» y Martí «Nuestra América». Aunque la definición esencialista y binaria de identidad (en términos de: Norte/Sur, materia/espíritu, civilización/barbarie) data de los años

1850, es en la crisis del fin de siglo que varios intelectuales de manera coincidente y general promueven una América Latina opuesta a la América sajona. El hispanófilo argentino Calixto Oyuela (1857-1935) a propósito de la Guerra del 98 recoge en una «Oda a España» dicha antinomia:

*Más que dos pueblos que a la lid se arrojan,
dos fuerzas son, terribles y contrarias,
que se disputan desde el negro Caos
el imperio del orbe.
Una clama: interés, la otra justicia,
y en razas enemigas encarnadas,
una lleva a magnánimas empresas,
la otra a robos audaces* (Orjuela: 125).

La amenaza se nombró de diversas formas: utilitarismo, barbarie, vulgaridad democrática, características opuestas al *hispanismo* y la *latinidad* en sus versiones moral, lingüística y racial. *The Tempest* de Shakespeare proveyó el *escenario conceptual*:²⁷ el puro y delicado Ariel latinoamericano fue invocado contra el bruto, salvaje, borracho y materialista Calibán norteamericano. La oposición Ariel/Calibán —canonizada por José Enrique Rodó en su ensayo *Ariel* (1900)— sirvió para la composición utópica del imaginario y de la identidad latinoamericana en un presente conflictivo e inasible. *Ariel* declaró a Latinoamérica heredera de valores espirituales y estéticos transcendentales:

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

la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida (Rodó: 22).²⁸

Ariel está estructurado como una «ficción pedagógica» (González Echeverría, 1985). Próspero predica a la juventud²⁹ contra el materialismo, «la transitoria predominancia de esa función de la utilidad [...] que da su nota a la fisonomía moral del siglo» (Rodó: 52) y, lateralmente —como ejemplo de lo anterior— contra la hegemonía cultural norteamericana y la «nordomanía» imitativa latinoamericana:

La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de *americanismo*. [...] los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el Evangelio de este verbo se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo (68, 69).³⁰

Sin embargo, la canonización antiimperialista de *Ariel* es tan equívoca como el hecho de que se le cite y recuerde por su tenue oposición Ariel/Calibán; asunto en verdad menor en el texto, pero que —por efectos de las preocupaciones antiimperialistas del momento— terminó por definir el ensayo.³¹ Rodó, de hecho, apenas menciona a Calibán en su *Ariel*; el fragmento transcrito es una de sólo tres instancias, ninguna de las cuales está referida a la geopolítica antiimperialista, sino a la «democracia» y a la revolución social. En segundo lugar, la apropiación latinoamericana de *The Tempest* es generacional, modernista. Estaba ya, antes de Rodó, en el imaginario de la época. El franco-argentino Paul

Groussac (1848-1929) había hecho una referencia a Calibán en «Chicago: la ciudad y la exposición» (1897), una crónica de su experiencia en la World's Columbian Exposition (1893). Calibán es para Groussac un adjetivo de la belleza brutal: «Chicago tenía su belleza propia [...] por su ruda y descomunal primitividad [...]. El espectáculo prolongado de la fuerza inconsciente y brutal alcanza cierta hermosura *calibanesca*» (1925: 345). Esa «hermosura» desaparece en el 98 a raíz de la guerra entre los Estados Unidos y España. El 2 de mayo de 1898 —en un evento patrocinado por el Club español de Buenos Aires en el teatro La Victoria—, Groussac se refirió a la agresión «yankee» y al cuerpo monstruoso (calibanesco) de los Estados Unidos en medio de sus reflexiones sobre las bondades de la Conquista española, la excelencia de la literatura peninsular y la observación sobre inmadurez de Cuba para la independencia:

en el umbral del siglo xx ella [la civilización latina] mira erguirse un enemigo más formidable y temible que las hordas bárbaras [...D]esde la guerra de Secesión y la brutal invasión del Oeste, se ha desprendido libremente el espíritu *yankee* del cuerpo informe y «*calibanesco*» [...]. Esta civilización, embrionaria e incompleta en su *deformidad*, quiere sustituir la razón con la fuerza [...] No tiene alma, mejor dicho: sólo posee esa *alma apetitiva* que en el sistema de Platón es fuente de las pasiones groseras y de los instintos físicos (1904: 100, 101).

Groussac delinea tangencialmente la caracterización modernista de los Estados Unidos como un monstruo deforme y voraz (con «alma apetitiva») que se yergue como enemigo de la «civilización latina» y que se metía en casa ajena sin respetar los «legítimos» títulos coloniales españoles en Cuba.

En realidad, desde 1893 —siete años antes de la publicación de *Ariel*— Rubén Darío proponía a Calibán y a Ariel como

personajes metafóricos en un alegato desgarrado en favor de una idílica cultura hispánica y una familia latina fundada en valores espirituales enfrentados al modelo igualitario y capitalista de los Estados Unidos.³² En su semblanza de Edgar Allan Poe (1894),³³ incluida en *Los raros* (1896), Darío se refiere a su viaje a Nueva York (1893) bajo el acaloramamiento y disgusto que le causaba «la sanguínea, la ciclópea, la monstruosa [...] capital del cheque» (1905: 14, 15):

«esos cíclopes...» dice Groussac; «esos feroces Calibanes...» escribe Peladan. ¿Tuvo razón el raro Sâr al llamar así a estos hombres de la América del Norte? Calibán reina en la isla de Manhattan, en San Francisco, en Boston, en Washington, en todo el país. Ha conseguido establecer el *imperio de la materia* desde su estado misterioso con Edison, hasta la apoteosis del puerco, en esa *abrumadora ciudad* de Chicago. Calibán se satura de whisky, como en el drama de Shakespeare de vino; se desarrolla y crece; y sin ser esclavo de ningún Próspero, ni martirizado por ningún genio del aire, engorda y se multiplica; su nombre es Legión. Por voluntad de Dios suele brotar de entre esos *poderosos monstruos*, algún ser de superior naturaleza, que tiende las alas a la eterna Miranda de lo ideal. Entonces Calibán mueve contra él a Sícórax, y se le destierra o se le mata. Esto vio el mundo con Edgar Allan Poe, el cisne desdichado que mejor ha conocido el ensueño y la muerte [...]. Poe, como un Ariel hecho hombre, diríase que ha pasado su vida bajo el flotante influjo de un extraño misterio. Nacido en un país de vida práctica y material, la influencia del medio obra en él al contrario (16-17, 19).

David Allen supone que «Chicago: la ciudad y la exposición» de Groussac habría influido esta nota de Darío sobre Poe.³⁴ La verdad, Groussac usa muy marginalmente el

adjetivo *canibalesca* en la crónica de Chicago (y *canibalesco* en el discurso de La Victoria), mientras que en el texto sobre Poe, Darío hace una elaborada caracterización de la oposición Ariel/Calibán. Luego, en la coyuntura del 98, retomará estos *personajes conceptuales* en un artículo más o menos descuidado por la crítica,³⁵ que apareció en *El Tiempo* de Buenos Aires el 20 de mayo de 1898 y en *El Cojo Ilustrado* de Caracas el 1º de octubre. Se titulaba «El triunfo de Calibán»:

Y los he visto a esos *yankees*, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra y las horas que entre ellos he vivido las he pasado con una vaga angustia. Parecíame sentir la opresión de una montaña, sentía respirar en un país de cíclopes, *comedores de carne cruda*, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, *van por sus calles empujándose y rozándose animalmente*, a la caza del *dollar*. El ideal de esos Calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. *Comen, comen*, calculan, beben whisky y hacen millones. Cantan *Home, sweet home!* y su hogar es una cuenta corriente (1998: 451).

Se trata como dice Iris Zavala, de un «asesinato simbólico de los invasores» mediante una «inversión anatómica de signos culturales» (1992b: 95, 103). Un Darío de 1898, visto tradicionalmente como el esteta de la «torre de marfil», usaba con una retórica frontal la oposición Ariel/Calibán en defensa de «la hidalga y agobiada España», a propósito de la guerra de Cuba:

No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los Bárbaros. Así se estremece hoy todo noble corazón, así protesta todo

digno hombre que algo conserve de la leche de la Loba [...] No, no puedo estar de parte de ellos, no puedo estar por el triunfo de Calibán (1998: 451).

La nota sobre Poe de *Los raros* y de manera más extensa el alegato del 98 identifican al *yankee* con Calibán, un monstruo moralmente inferior que sucumbe al vicio de la bebida, y que reemplaza la razón con la fuerza, en contraste con Ariel, que representa las alturas del espíritu. La bestia encarna el materialismo, una forma satánica del mal («su nombre es Legión») vinculada al modelo norteamericano cuyas ciudades son emblemáticas de la «civilización bárbara» (oxímoron que conjuga los extremos de la proposición de Sarmiento). Miranda aparece como un eterno femenino virginal/maternal, que extiende sus brazos al *idealismo latino*.³⁶ Por último, las excepciones confirman la regla: Poe y Lanier (quien «se salva [...] por la gota latina que brilla en su nombre») se baten contra—y existen a pesar de—un medio corrupto que ha quebrado la *aristocracia del espíritu*.

Mientras el *Ariel* de Rodó señala a Ernest Renan y Alfred Fouillée como sus fuentes, el Calibán de Darío apunta al espiritismo francés y a las ciencias ocultas a las que fue propenso el Modernismo.³⁷ En la semblanza de Poe, Darío citaba a Peladan a quien «leía con particular devoción» (Arciniegas: 315): «“esos feroces Calibanes...” escribe Peladan» (1998: 16). El Sâr Joséphin Peladan (1858-1918)—novelista y ocultista francés en la corriente angelista (opuesta al Satanismo) y fundador de la orden Rose-Croix (Pincus: 2-9)—, había profetizado el triunfo del materialismo (J. E. Arellano, 1996: 85). Darío veía en el 98 el cumplimiento de tal vaticinio.

La noticia que Darío nos da del evento de La Victoria en «El triunfo de Calibán» es un ejercicio singular de la imaginación de la identidad latinoamericana dentro de una familia euro-latina. Darío hace de Roque Sáenz Peña, José

Tarnassi y Paul Groussac, intelectuales metonímicos de esa familia: «representantes de tres grandes naciones de raza latina» (454) que con dignidad solemne se reúnen a condenar al voraz monstruo anglosajón. Sáenz Peña es presentado como vocero de toda Latinoamérica por su protagonismo durante la Conferencia Internacional Americana (1889-1890):

El uno era Roque Sáenz Peña, el argentino cuya voz en el Congreso panamericano opuso al *slogan* fanfarrón de Monroe una alta fórmula de grandeza continental,³⁸ y demostró en su propia casa al piel roja que hay quienes velan en nuestras repúblicas por la *asechanza de la boca del bárbaro*. Sáenz Peña habló conmovido en esta noche de España, y no se podía menos que evocar sus triunfos de Washington. ¡Así debe haber sorprendido al Blaine de las engañifas, con su noble elocuencia, al Blaine y todos sus algodonereros, tocineros y locomoteros! En este discurso de la fiesta de La Victoria el estadista [...] habló repitiendo lo que siempre ha sustentado, sus ideas sobre el peligro que entrañan esas *mandíbulas de boa todavía abiertas tras la tragada de Tejas*; la codicia del anglosajón, el *apetito yankee* demostrado, la infamia política del gobierno del Norte; lo útil, lo necesario que es para las nacionalidades españolas de América estar a la expectativa de un estiramiento del constrictor (453).

José Tarnassi (1863-1906) se convierte en un plenipotenciario de Italia:

Por Italia el señor Tarnassi. En una música manzoniana, entusiasta, ferviente, italiana, expresó el voto de la sangre del Lacio; *habló en él la vieja madre Roma*, clarineó guerreramente, con bravura, sus decasílabos. Y la gran

conurrencia se sintió sacudida por tan llameante *squillo di tromba* (453).

La figura central de esta *familia latina* es Groussac, a quien Darío asigna la representación de Francia:

En nombre de Francia, Paul Groussac. Un reconfortante espectáculo el ver a ese hombre eminente y solitario, salir de su gruta de libros, del aislamiento estudioso en que vive, para protestar también por la injusticia y el material triunfo de la fuerza [...]. Los que habéis leído su última obra, concentrada, metálica, maciza, en que juzga al *yankee*, su cultura adventicia, su civilización, sus instintos, sus tendencias y su peligro, no os sorprenderíais al escucharle en esa hora en que habló después de oírse la *Marsellesa*. Sí, *Francia debía de estar de parte de España*. La vibrante *alondra gala* no podía sino maldecir el hacha que ataca una de las más ilustres cepas de la vena latina. Y al grito de Groussac emocionado: «¡Viva España con honra!» nunca brotó mejor de pechos españoles esta única respuesta: «¡Viva Francia!» (453, 454).

La «alondra gala» era el temido director de la Biblioteca Nacional, que Darío denomina «su gruta de libros», aludiendo a la de Próspero.³⁹

El campo discursivo del latinoamericanismo es simultáneamente occidentalista y periférico. La latinidad modernista aparece como una procesión cultural liderada por Francia para la afirmación continental latinoamericana, pero en defensa de España.⁴⁰ La construcción de esas «naciones de raza latina» y de Latinoamérica —como hija de España, sobrina de Francia y nieta de Roma (455)— la realiza Darío mediante varias operaciones simultáneas e interdependientes: la imaginación de una especie de pacto sanguíneo y de

una comunidad racial trasatlántica entre Europa meridional y América (no sajona) que continúa en el presente los valores transhistóricos de la antigüedad grecolatina; el silenciamiento de las heterogeneidades étnicas y de clase intra-nacionales; y la oposición de esa América (latinizada) a la Modernidad capitalista hegemónica de los Estados Unidos.

Pese a haber conocido *Los raros* (Balseiro: 121) y aunque muy probablemente leyó «El triunfo de Calibán» antes de escribir su *Ariel*, Rodó establece para su ensayo una genealogía francesa en la que no se halla Darío. Ernest Renan (1823-1892) le sirve de «mejor» autoridad que el nicaragüense. Renan había escrito *Caliban; suite de la Tempête. Drame philosophique* (1877, pub. 1878), una reescritura de *The Tempest* o, para ser exactos, una continuación del drama. Próspero se marcha de la isla y lleva a Calibán a Milán, donde éste se transforma gracias a la educación y el lenguaje, aunque continúa siendo un borracho y no deja de conspirar contra su amo (Renan, 1971: 17-21). Calibán lidera una revolución alegando ideas igualitarias y derroca a Próspero (40-47). Éste trata infructuosamente con ayuda de Ariel de recuperar el ducado (49-54). En la derrota, Ariel, cuya magia se muestra impotente ante las masas, exclama: «¡Oh amo mío, *nuestro arte se esfumó!* Es imposible sobreponerse al pueblo [...], mi música parece haber perdido su antiguo poder. *Yo canto pero nadie me escucha.* [...] todo lo que es ideal y etéreo no existe para el pueblo. Ellos sólo admiten lo real» (52, 53). Pocas frases resumen de manera tan sintética la «pérdida del reino» y la *matrix cultural de la derrota* del arielismo. Hasta este momento *Caliban; suite de la Tempête* es una especie de alegoría reaccionaria de la caída del Segundo Imperio y el levantamiento de la Comuna (1870-1871). A partir de la victoria de Calibán comienza una aproximación (en ocasiones, irónica) al republicanismo y la transformación del monstruo en el poder. Ante el inicial

escepticismo de Próspero, quien lamenta haberlo educado, Calibán se convierte en moderado, controla el anarquismo de la muchedumbre, entiende los límites del gobierno y la necesidad de alianzas con las clases adineradas y aristocráticas, y termina –él mismo– en el papel del ilustrado duque de Milán (45-68). Calibán defiende la propiedad privada, el boato y poder del Estado, y protege a los aristócratas (45-47) y a Próspero, que es perseguido por la Inquisición (58-64). Con la transformación del monstruo popular, Ariel deja de tener sentido, y la obra termina con su lamento y desaparición. *Caliban; suite de la Tempête* dramatiza hasta cierto punto algunos lugares comunes del pensamiento reaccionario como la ingratitud y rebeldía de las masas amorfas⁴¹ y la inutilidad de las revoluciones populares.⁴² En el *inconsciente político* de la obra están las olas de conflictos sociales, la emergencia de movimientos socialistas y anarquistas, la creciente lucha de clases al interior del capitalismo industrial y –por supuesto– el colapso del Segundo Imperio (1870) y el alzamiento de la Comuna de París (1871). Por otra parte, es notable cierta reconciliación –si bien tibia– con la Tercera República (1875): la aristocracia (Próspero) es derrotada por la democracia (Calibán), en quien sobrevive de alguna manera el proyecto ilustrado y anticlerical. Próspero, el intelectual, se pone al amparo y protección de Calibán, republicano ahora, y convertido en mecenas de la alta cultura.

La aceptación de la Tercera república es mayor en *L'eau de jouvence* (1879) de Renan –otra continuación del drama shakesperiano– en la que reaparece Próspero en busca del elixir de la juventud, y abstraído en sus especulaciones pseudocientíficas.⁴³ Calibán «se ha portado muy bien» en el poder (86), pese a lo cual los nobles de Milán encabezados por el barón Servadio le proponen a Próspero desestabilizar el gobierno de Calibán e iniciar una revolución restauradora aprovechándose de la proclividad del pueblo hacia el exceso

(85, 86). Próspero se niega a volver al poder; alega que sus derechos son históricos y simbólicos y que respeta la República y los intereses y voluntad del pueblo (87): «nunca seré –concluye– el jefe de una conspiración contra mi propia gente» (88). Desde la introducción «Al lector», Renan confiesa que su primera idea habría sido

una continuación de Calibán que le hubiera encantado a los conservadores. Próspero sería restablecido en su ducado de Milán; Ariel resucitado, emprendería las revanchas de lo puro. Luego, me pareció que ese desenlace no era deseable. Me gusta Próspero, pero *raramente me agradan los hombres que son restablecidos en un trono. Calibán pulido por el poder me satisfacía más* (1970: 76).

El nuevo lugar de Próspero es el del académico, escéptico hasta de su propia autoridad que profesa una fe civil anticlerical, mezcla de idealismo utópico y positivismo científico según la cual «es la ciencia la que produce el progreso social» (Renan, 1970: 90, 115, 122). Próspero ha aceptado la revolución que pone fin a su poder, e incluso cita apócrifamente *la dialéctica del amo y el esclavo*: «Sin Calibán no hay obra. [...] su odio ansioso que lo lleva a suplantar a su amo, es el principio del movimiento de la humanidad» (156). Por otro lado, Ariel revive reconciliando el espíritu (aristocrático y etéreo) con la carne (lo «real»): «¡Oh insólita dulzura! Me toco; me hago carne. Un calor que nunca sentí antes circula en mi ser» (154). Ariel ya no es el soldado del espíritu, sino la síntesis de la materia y el espíritu. La pureza no es posible porque «la corrupción proviene de la vida y la vida de la corrupción» constante (156). Ariel es una alegoría de la conversión republicana del monarquismo.

Entonces, por lo que respecta a *Caliban; suite de la Tempête* y especialmente a *L'eau de jouvence*, Renan no presenta ente-

ramente a Calibán de manera negativa, pese a las numerosas lecturas que lo han visto así (*i.e.*, Rodríguez Monegal, Achugar, Vaughan y Mason, etc.). Tampoco critica a la democracia *per se* ni aboga por un simple espiritualismo intelectual. Como vimos, Calibán es el signifiante del parco republicanismo de Renan a mediados de la década de 1870. Las continuaciones de *The Tempest* de Renan indican un movimiento (ciertamente vacilante y lleno de recelos) del autoritarismo monárquico al liberalismo, de la fe religiosa al escepticismo, y del rechazo al Calibán temible de la Comuna, a la aceptación –no muy entusiasta aunque positiva– del Calibán republicano de la Tercera República. Calibán ha pasado de ser masa –naturaleza que como dice Próspero, «no se comprende a sí misma» (1970: 22)–, a ser pueblo: el sujeto colectivo interpelado por el Estado.

Rodó procede a una apropiación crítica de Renan mediada por la lectura de *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France* (1878) de Alfred Fouillée. Fouillée «censuraba a Renan su adhesión a una nueva, peligrosa y básicamente cínica “*école aristocratique*” en Francia [...], reclamaba la resurrección de Ariel» e incluso esperaba que gradualmente Calibán se convirtiera en Ariel (Brotherston: 3). *L'eau de jouvence* de Renan de alguna manera respondía a esta crítica. Pero Rodó no escribía en diálogo inmediato con el pensamiento político francés. Renan y Fouillée, y hasta el propio Shakespeare, son pretextos de un discurso cuya inmediatez histórica es determinada en última instancia por los conflictos sociales y amenazas que traían los desiguales procesos de modernización en Latinoamérica a fin de siglo. En *Ariel*, Próspero (y alegóricamente el letrado) hace su monólogo magistral para alertar sobre «los peligros de la degeneración democrática» bajo el influjo de «la enorme multitud cosmopolita» y «la afluencia inmigratoria» (Rodó, 1967: 55). El arielismo, en general, definirá la cultura nacional en relación con un ideal apolíneo de orden,

racionalidad, armonía y belleza, opuesto a la multitud informe, *coro dionisiaco* o calibánico.

Carlos Real de Azúa ha planteado la nada ociosa pregunta de si el arielismo constituyó una ideología o sub-ideología dentro del liberalismo burgués y eurocéntrico de las elites americanas o si fue apenas una gesticulación romántica de las mismas en la coyuntura de la modernización. *La distribución* de conciencia de lo político en lo estético del arielismo no constituye necesariamente una oposición a la cosificación de la vida social, sino una reacción del letrado ex-céntrico en el «nuevo orden» de la modernización, que tanto en el ámbito nacional como continental deja al poeta cortesano sin corte, como le sucede al poeta de «El rey burgués» de Darío (Perus: 93, 137). *Ariel* redefine con una perspectiva aristocratizante ese lugar orgánico desestabilizado. El intelectual rodoniano es un conductor, un *héroe civil* como los que se figura Leopoldo Lugones en «La voz contra la roca», poema recogido en *La montaña de oro* (1897).⁴⁴

El arielismo representa –en diversos grados– una matriz reaccionaria. Como veremos, la mayoría de los arielistas, *más papistas que el Papa*, no sólo propugnaron por el magisterio político y cultural del intelectual sino que expresaron de manera creciente su repugnancia y terror por la monstruosa muchedumbre calibánica, abogando por las dictaduras y el autoritarismo. Para el propio Rodó, la democracia –que exaltaba en abstracto– acarrea desorden y mediocridad, el menoscabo de la cultura y el espíritu; y más grave aún, la «entronización de Calibán» atentaba contra la «inviolabilidad de la alta cultura». Recordemos que la *alta cultura* cumple en el arielismo el papel conceptual de la doncella hija de Próspero, bajo la amenaza constante de ser mancillada por el monstruo democrático:

Según él [Renan], siendo la democracia la *entronización de Calibán*, *Ariel no puede menos que ser el vencido de ese*

triunfo. Abundan afirmaciones semejantes a éstas de Renan en la palabra de muchos de los más caracterizados representantes que los intereses de la cultura estética y la selección del espíritu tienen en el pensamiento contemporáneo. Así, Bourget se inclina a creer que el triunfo universal de las instituciones democráticas hará perder a la civilización en profundidad lo que la hace ganar en extensión. Ve su forzoso término en el imperio de un individualismo mediocre. «Quien dice democracia —agrega el sagaz autor de *André Cornelis*— dice desenvolvimiento progresivo de las tendencias individuales y disminución de la cultura». Hay en la cuestión que plantean estos juicios severos, un interés vivísimo, para los que amamos —al mismo tiempo— por convencimiento, la obra de la Revolución, que en nuestra América se enlaza además con las glorias de su Génesis; y por instinto, la posibilidad de una noble y selecta vida espiritual que en ningún caso haya de ver sacrificada su serenidad augusta a los *caprichos de la multitud*. Para afrontar el problema, es necesario empezar por reconocer que cuando la democracia no enaltece su espíritu por la influencia de una fuerte preocupación ideal que comparta su imperio con la preocupación de los intereses materiales, ella conduce fatalmente a la privanza de la mediocridad, y carece, más que ningún otro régimen, de eficaces barreras con las cuales asegurar dentro de un ambiente adecuado la *inviolabilidad de la alta cultura*. Abandonada a sí misma —sin la constante rectificación de una activa autoridad moral que la depure y encauce sus tendencias en el sentido de la dignificación de la vida—, la democracia extinguirá gradualmente toda idea de superioridad que no se traduzca en una mayor y más osada aptitud para *las luchas del interés*, que son entonces la forma más innoble de las *brutalidades de la fuerza* (Rodó, 1967: 54).

Como Sarmiento, Rodó menciona una «Esfinge» que propone su «interrogación formidable», y que es necesario enfrentar (31). El arielismo definía una propuesta aristocratizante de afirmación de la hegemonía de la alta cultura en contradicción con la *Esfinge* calibánica, la amenazadora «ferocidad igualitaria» (59) y las «impiedades del tumulto» (68). La aristocracia es la del espíritu; esto es, la autoridad del letrado pontífice de la Cultura-culto. El argumento del gusto o de la *modernidad estética* de la civilización (modernidad custodiada por unos pocos) no se contraponía tanto a la modernidad tecnológica e industrial del Norte como a la(s) cultura(s) con minúsculas, a la modernidad de lo popular, y a la «regresión» frente al progreso que representaban las insurgencias obrero-campesinas y las olas de inmigrantes que además de fuerza de trabajo, traían anarquismo e ideas socialistas:

la afluencia inmigratoria [...] nos expone en el porvenir a los peligros de la degeneración democrática, que ahoga bajo la fuerza ciega [...]; que desvanece [...] todo justo sentimiento del orden [...]. Ha tiempo que la suprema necesidad [...] hizo decir a un publicista ilustre que, en América, gobernar es poblar. Pero esa fórmula famosa encierra una verdad contra cuya estrecha interpretación es necesario prevenirse, porque conduciría a atribuir una incondicional eficacia civilizadora al valor cuantitativo de la muchedumbre. Gobernar es poblar, asimilando, en primer término; educando y seleccionando, después. Si la aparición y el florecimiento, en la sociedad, de las más elevadas actividades humanas, de las que determinan la alta cultura, requieren como condición indispensable la existencia de una población cuantiosa y densa, es precisamente porque esa importancia cuantitativa de la población, dando lugar a la más compleja división del trabajo, posibilita la formación de

fuertes elementos dirigentes que hagan efectivo el dominio de la calidad sobre el número. La multitud, la masa anónima, no es nada por sí misma. La multitud será un instrumento de barbarie o de civilización, según carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral (Rodó, 1967: 55, 56).

Ariel propone 1) una serie de modos de selección social⁴⁵ que pese al idealismo general del ensayo, guardan inusitados tonos darwinistas (como ha probado Maarten van Delden); 2) una pedagogía disciplinaria de control social: «La educación popular adquiere [...] un interés supremo. Es en la escuela, por cuyas manos procuramos que pase la dura arcilla de las muchedumbres, donde está la primera y más generosa manifestación de la equidad social» (56-63); y 3) un sistema político que concilie «el principio democrático», con «una *aristarquia* de la moralidad y la cultura» (66).

Mientras que en las obras de Renan, *Ariel* desaparece, Próspero es sometido a Calibán y luego apoya su gobierno. En la de Rodó, Próspero es la voz autorizada (la férula magistral) y *Ariel*, la presencia etérea que lo autoriza. El Próspero renaniano es un científico de laboratorio más o menos desencantado de lo político; el de Rodó, un alquimista de la *ciudad letrada* que imagina una fórmula híbrida para el orden político: una democracia basada en una noción de *heroicidad*⁴⁶ y selección, en la cual «la supremacía de la inteligencia y la virtud [...] reciba su *autoridad* y su prestigio» (68); o, lo que es lo mismo: una aristocracia que se aparte del *superhombre* de Nietzsche y su «menosprecio satánico para los desheredados» (66) y que «descienda sobre las multitudes en efusión bienhechora del amor» (68). Esta «democracia» en manos de una elite intelectual compasiva –equidistante de la aristocracia desalmada y de la «barbarie irruptora» de la muchedumbre y «las hordas [...] de la vulgaridad» (57)– aseguraría las «subordinaciones necesarias» (63).

El Calibán de Renan es, como se dijo, el pueblo contenido e interpelado dentro del republicanismo; el Calibán del *Ariel*, será por muchos años el caníbal, la muchedumbre; esa humanidad heterogénea que va «empujándose y rozándose animalmente» por la calle como nos dice Darío (1998: 451), a la que Groussac se refería con asco como un «advenedizo de la historia» y a quien Lugones invitaba a dejar las «hostias» de «carne sangrienta» por las del «dulce trigo» (57, 58). Mencionado apenas tres veces en el *Ariel*, el Calibán es, como ha anotado Moraña, el «cuerpo en ausencia» que desde el exterior de la ciudad letrada la amenaza con su irracionalidad y resistencia a los proyectos hegemónicos de modernidad; el cuerpo relegado al silencio, al discurso de la monstruosidad y a las áreas de dominación «donde las razas sometidas trabajan sin ser vistas para acercar la leña a los hornos metropolitanos» (2000: 106, 107).

La tercera y última mención rodoniana de Calibán tiene que ver con la muchedumbre jacobina; el *Ariel* de Rodó es vencido, pero revive: «Vencido una y mil veces por la indomable rebelión de Calibán, proscripto por la barbarie vencedora, asfixiado en el humo de las batallas, manchadas las alas transparentes al rozar el “eterno estercolero de Job”, *Ariel* resurge inmortalmente». Regresa para dirigir «las fuerzas ciegas del mal y la barbarie, para que concurren, como las otras, a la obra del bien» (1967: 101).

El elitismo arielista frente a los inmigrantes pobres y las masas obreras es patente en el asco de Darío por los roces inter-clase de la ciudad moderna y en las propuestas de democracia restringida de Rodó, así como en la tradición del arielismo posterior en la que Calibán –monstruo materialista y hambriento– fue el significante para la plebe levantisca. El canibalismo de la masa es relativo a la violencia y los ataques contra la propiedad, comunes en las insurrecciones populares. La confusión entre el cuerpo y la mercancía en la lógica del capitalismo decimonónico, promueve la imaginación

gótica de la muchedumbre y la asociación simbólica de las clases trabajadoras y pobres con la monstruosidad y el canibalismo en una paradójica antífrasis política que llama caníbal a quien, de hecho, es devorado por el capital. La propaganda contrarrevolucionaria europea promovió esa imagen de la masa devoradora durante y después de la Revolución francesa [il. 28],⁴⁷ y las subsecuentes revoluciones de 1830, 1848 y 1871 (Malchow: 61, 67). Las dos primeras ocurrencias de la palabra canibalismo registradas por el *Oxford English Dictionary* se refieren, de hecho, a las masas proletarias: en 1796, usada por Edmund Burke (1729-1797) contra la masa de la Revolución francesa (5: 140, 211, 212, 273, 287, 309) y en 1824 por Disraeli (1766-1848) contra la turba (67-69). Es en este desplazamiento semántico que el canibalismo de la masa parece reacomodarse en el Calibán de *The Tempest*. La matriz shakesperiana facilita el desplazamiento del proletario caníbal a Calibán y la alegorización reaccionaria de la política. Calibán es el monstruo ávido de las pesadillas del imaginario burgués: proletario insurrecto, dispuesto a comerse la comida que produce, a violar a Miranda y a destruir el mundo de Próspero. Calibán como masa informe tiene un lugar inestable en el drama de la identidad: entre el trabajo y la insurrección. Siempre a punto de volverse caníbal.

El arielismo suprime y desplaza a su *inconsciente* la lucha de clases eufemísticamente llamada por Rodó «caprichos de la multitud» y «luchas del interés» (53, 54). Pero al final del *Ariel*, después del monólogo de Próspero, la monstruosidad popular regresa a turbar el arrobamiento del verbo arielista:

Al amparo de un recogimiento unánime, se verificaba en el espíritu de todos ese fino destilar de la meditación. Cuando el áspero contacto de la muchedumbre les devolvió a la realidad que les rodeaba, era la noche ya [...]. Sólo estorbaba para el éxtasis la presencia de la multitud (1967: 103).



28. *Un petit Souper, à la Parisienne* (1972) Museo Británico, Londres.

Volvamos ahora a la crisis de 1898 y a la definición «externa» o continental de la identidad Latinoamericana. Debe insistirse en que el discurso elitista de la *crisis finisecular* no pensó la época fuera del antipragmático y aristocrático manifiesto de la *latinidad* y que, como se expuso, se definió contra los sectores populares y proletarios. Su visión del imperialismo «como una contradicción a la tradición hispánica, y un ataque a los fueros de la *intelligentsia* elevada por encima de la masa» (Moraña, 1984: 67), es un síntoma del *desencuentro* de estos intelectuales con la Modernidad (parafraseando a Julio Ramos) y una marca de los límites de su lectura de la cultura y de la historia.

Las metáforas shakesperianas y panlatinistas del latinoamericanismo de fin de siglo ponen en evidencia, además, el eurocentrismo de la *intelligentsia* latinoamericana, y su marginalidad o localización periférica (neo)colonial. Al nombrar su causa de identidad como la de la *raza latina*,

acudían a una idea racista, de factura francesa⁴⁸ y paradójicamente diseñada en el proceso de constitución del *botín americano* que se disputaban potencias como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos.

Los alegatos contra Calibán (de Groussac, Darío y Rodó) están enunciados desde la pérdida de autoridad del letrado, característica del Modernismo y desde un espacio cultural cuyos referentes han sido descentrados por la emergente supremacía económica, militar y tecnológica de los Estados Unidos. Pero una de las contradicciones que definirán el arielismo –tanto de la vuelta del siglo como el posterior– será la inconstancia de su antiimperialismo y de su *beligerancia espiritual «latina»* contra el «imperio de la materia». El Darío que en 1898 concluía: «¡Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedras, de hierros, de oros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán!» (1998: 455), no resiste la lectura de los versos de «Salutación al águila» (1907): «Tráenos los secretos de las labores del Norte, / y que los hijos nuestros dejen de ser los rétores latinos / y aprendan de los yanquis la constancia, el vigor, el carácter» (1967: 707-709).

Cuatro paradojas adicionales pueden ilustrar los límites del antiimperialismo arielista del 98:

1. En el «El triunfo de Calibán» Darío insiste pródigamente en imágenes de consumición: «comedores de carne cruda [...] Comen, comen [...] la asechanza de la boca del bárbaro [...] el peligro que entrañan esas mandíbulas de boa todavía abiertas tras la tragada de Tejas [...] el apetito *yankee* [...] del Norte, parten tentáculos de ferrocarriles, brazos de hierro, bocas absorbentes [...] a la vista está la gula del Norte», etc. (1998: 451-454). La visión del monstruo como un caníbal devorador disfrazado de panamericanismo es explícita y específicamente referida al caso cubano:

Sólo una alma ha sido tan previsora sobre este concepto, tan previsora y persistente como la de Sáenz Peña; y esa fue –icurirosa ironía del tiempo!– la del padre de Cuba libre, la de José Martí. Martí no cesó nunca de predicar a las naciones de su sangre que tuviesen cuidado con aquellos hombres de rapiña, que no mirasen en esos acercamientos y cosas panamericanas, sino la añagaza y la trampa de los comerciantes de la *yanquería*. ¿Qué diría hoy el cubano al ver que so color de ayuda para la ansiada Perla, *el monstruo se la traga con ostra y todo?* (453).

Luego, en «Invasión anglosajona: Centroamérica yanqui» (1902) denunciará de nuevo el apetito de los Estados Unidos justo antes de la intervención en Panamá y temiéndola en Nicaragua: «Un ministro de la República de Nicaragua –el señor Gómez– decía al célebre escritor colombiano Vargas Vila: “Que los americanos nos han de comer, es un hecho. No nos queda más que escoger la salsa con que hemos de ser comidos”» (Darío, 1968: 142).

Sin embargo, Darío –que tenía frente a sí esta imagen del imperio voraz– no relacionó a Calibán con el término *canibal*, más acorde con el campo léxico de su caracterización de los Estados Unidos.

2. La resistencia humanista a la consolidación del poder hegemónico norteamericano y al imperialismo no encuentra un ícono en Calibán, como sucederá posteriormente con la avanzada contracolonial en el Caribe (George Lamming, Aimé Césaire, Roberto Fernández Retamar) (capítulo VI). Darío y Rodó no se reconocen en el monstruo colonizado que maldice al usurpador,⁴⁹ sino en Ariel o en Próspero. Darío en 1898 no advierte el drama calibánico. Éstas son sus palabras:

Pero hay quienes me digan: «¿No ve usted que son los más fuertes? ¿No sabe usted que por ley fatal hemos de

perecer tragados o aplastados por el coloso? ¿No reconoce usted su superioridad?» Sí, ¿cómo no voy a ver el monte que forma el lomo del mamut? Pero ante Darwin y Spencer no voy a poner la cabeza sobre la piedra para que me aplaste el cráneo la gran Bestia [...] no he de sacrificarme por mi propia voluntad bajo sus patas, y si me logra atrapar, al menos *mi lengua ha de concluir de dar su maldición última*, con el último aliento de vida (1998: 455).

En la crisis que ocasionó el avance imperial norteamericano, la inversión de la metáfora (identificarse con el monstruo) no era posible. Los tropos del latinoamericanismo (el drama internacional) no podían entrar en contradicción con las metáforas de las *insurgencias calibánicas* en el «drama interno». El compromiso de estos intelectuales con un alto concepto de Europa, su identificación clasista con la alta cultura y su *occidentalismo*, los ponía del lado de la civilización y del apolíneo Ariel; los hacía rechazar cualquier protagonismo identitario proveniente de la efervescencia popular. Temerosos de la insurgencia de esos nuevos sujetos políticos, vieron en esas fuerzas al monstruo rebelde e hicieron del llamado «materialismo» de los Estados Unidos y de la muchedumbre, harina de un mismo costal.

3. De la pluma de Martí obtuvo Darío el material de una lectura intensa de los Estados Unidos; el lector de «El triunfo de Calibán» notará cierta intertextualidad, por ejemplo en los juicios severos a Blaine y a Gould. Pero la defensa dariana de España en las condiciones de ese momento constituía un alegato contra Cuba y la herencia política de Martí, pese a los *golpes de pecho* por su muerte. Darío dirige su «panfleto cultural»⁵⁰ contra los Estados Unidos; no contra España,⁵¹ ni contra ningún otro país

europeo con intereses (neo)coloniales en el área. Arturo Andrés Roig, hablando de Martí, Hostos, Darío y Rodó, dice que el discurso del 98 americano no es

expresado en lo que en la Península se llamó «literatura del desastre» o de la «decadencia española», expresión de la frustración histórica, de sentimientos injustificados de desaliento y derrota. ¿Cómo iban a lamentar los caribeños el fin de un imperio? Lo que sí habían de lamentar y lamentamos todavía, fue el reemplazo de aquel por otro (1997: 135, 136).

Por lo que respecta a «El triunfo de Calibán» no se puede aceptar la tesis de Roig; ese discurso hacía causa común con la política exterior española. El Hispanismo desde mitad del siglo XIX –pero especialmente en la coyuntura del 98– le hacía juego a la nostalgia imperial peninsular (Reid: 123). La simpatía de Darío por la causa martiana era apenas sentimental: «Y yo que he sido partidario de Cuba libre, siquier fuese por acompañar en su sueño a tanto soñador y en su heroísmo a tanto mártir, soy amigo de España en el instante en que la miro agredida por un enemigo brutal» (1998: 455). Darío lamenta el surgimiento del nuevo imperio, es cierto; pero no deja de hacer lo mismo por el fin del anterior.

4. En la geografía simbólica de «El triunfo de Calibán» pueden rastrearse los intereses del proyecto liberal argentino que tenía la pretensión de erigir una potencia en el sur del Continente: «Sáenz Peña, el argentino cuya voz en el Congreso panamericano [...] demostró en su propia casa al piel roja –escribe Darío– que hay quienes velan en nuestras repúblicas por la asechanza de la boca del bárbaro» (1998: 452). Esta lógica del contrapeso la repite Darío en «A Roosevelt»: «Apenas brilla, alzándose, el argentino sol»

(1967: 339-641). De cualquier manera, el «argentino sol» se alzaba en medio de un pacto (neo)colonial entre las oligarquías y el capital inglés, en cuyas manos estaban los ferrocarriles, la banca, el gas, la industria frigorífica, los seguros y las manufacturas. Como bien señala Sergio Ramírez, «Argentina no era, realmente, el otro polo de desarrollo del continente americano», como insinuaba Darío en «A Roosevelt» y celebrara en *Canto a la Argentina* (1910).

Estos límites de la metáfora –el que no relacione el Calibán (norteamericano) con el canibalismo, ni a Calibán con Latinoamérica, que no extienda el «escenario conceptual» de *The Tempest* a España, y que defienda una imaginaria contra-hegemonía de la Argentina– pueden tener relación causal con las pobres herramientas del humanismo burgués para entender su tiempo allende el espiritualismo antipragmático. Lo que se ha indicado respecto de *Ariel*, es decir, que no se detuvo en «las causas político-económicas del fenómeno imperialista» sino que se quedó en la resistencia axiológica programática (Moraña en Madrigal: 660), puede bien hacerse extensivo a «El triunfo de Calibán».

La posición problemática de esta generación se anuda en la pérdida de autoridad de su quehacer letrado y en el correspondiente intento por legitimar la literatura en la medida de su resistencia a los flujos de la modernización (Julio Ramos, 1989: 10), al tiempo que –para defender a una potencia decadente contra una emergente– se permitía retozos eurocéntricos como la construcción de un discurso de identidad con fuentes ideológicas en Shakespeare, en los ideólogos del imperialismo francés, o, en el mejor de los casos, en sus espiritistas.

Por ello Groussac sin rubor, habla en «España y los Estados Unidos» de la inmadurez de Cuba para la independencia⁵² y Darío trae a su monólogo a una España vetusta y no a la que libró una guerra contra los cubanos y que, de

alguna manera, con su insistencia en conservar la colonia, posibilitó la intervención de los Estados Unidos.

«Y usted ¿no ha atacado siempre a España?» Jamás. España no es el fanático curial, ni el pedantón, ni el dómine infeliz, desdeñoso de la América que no conoce; la España que yo definiendo se llama Hidalguía, Ideal, Nobleza; se llama Cervantes, Quevedo, Góngora, Gracián, Velázquez; se llama el Cid, Loyola, Isabel; se llama la Hija de Roma, la Hermana de Francia, la Madre de América (Darío, 1998: 455).

La retrospectión al Siglo de Oro desenterraba a una España imperial de glorias estéticas, soslayaba la densidad histórica –vale decir, colonial– del conflicto y obviaba a la España finisecular que con su aparato político y bélico, hizo de la población civil de la isla un objetivo militar en la campaña de *tierra arrasada* del general Valeriano Weyler en 1896.

«El triunfo de Calibán», en conclusión, tiene un valor representativo de los debates de la época y del imaginario del 98, y de los alcances y límites del discurso arielista frente a la modernidad, el imperialismo y la identidad continental. Cuando Rodó dos años después publica su ensayo interperlando en su dedicatoria a «la juventud de América» parece mirar al futuro; en realidad cerraba, bajo el ropaje de la propuesta de un *deber ser*, una época en agonía. Detrás de la grandilocuencia de ese texto, y de la vehemencia enconada del de Darío, estaba la misma frustración e impotencia; la de una generación que hizo un discurso utópico en las puertas de su Apocalipsis.

3. Cóndores dormidos, águilas hambrientas y el arielismo apocalíptico de José María Vargas Vila

Águila, existe el cóndor. Es tu hermano en las grandes alturas.

RUBÉN DARÍO: «Salutación al águila»

inada, nada! Nada despierta los cóndores, que duermen con las alas rotas, sobre los estandartes vencidos; nada; y las águilas llegaron, [...] y posadas sobre el pecho de los pueblos inertes devoraron su corazón.

JOSÉ MARÍA VARGAS VILA: *Ante los bárbaros*

En los años que van de la Guerra del 98 al fin de la Primera Guerra Mundial, los Estados Unidos consolidan su hegemonía en el Caribe y Latinoamérica, y se convierten en un imperio continental, transoceánico y mundial.⁵³ Bajo diversos estatutos legales, Puerto Rico y Hawai habían quedado convertidas en colonias norteamericanas en el 98; las Filipinas en 1902 tras una guerra contra la insurgencia popular. Cuba, bajo el control militar y político de los Estados Unidos, no se convirtió en una colonia formal pero quedó sometida mediante la Enmienda Platt (1902), a un régimen neocolonial que limitaba su soberanía. Al año siguiente, los Estados Unidos intervinieron en Panamá (ya lo habían hecho antes en varias ocasiones) y promovieron su secesión a fin de sortear la negativa del congreso colombiano de aprobar el Tratado Hay-Herrán para la construcción del Canal. Una nueva ocupación de Cuba (1906-1909), así como intervenciones en Haití y República Dominicana (1915, 1916) daban la hora del Imperio.

Si ya en la coyuntura del 98 el arielismo rodoniano —y su lectura estetizada de la historia— era un discurso en crisis, en

las primeras décadas del siglo XX se expresa como una verdadera *matriz cultural de la derrota* frente al imperialismo. Acaso uno de los documentos que mejor expresa las rupturas y fisuras de este latinoamericanismo es *Ante los bárbaros: los Estados Unidos y la guerra* del colombiano José María Vargas Vila (1860-1933); en su tiempo, el más leído y publicado de los modernistas. El ensayo recoge diversos escritos que datan de la Guerra Hispano-Americana⁵⁴ y la intervención de los Estados Unidos en Panamá (1903). La «edición definitiva» y palimpsesta de este libelo cultural en 1917, constituye un recorrido por el surgimiento y crisis apocalíptica del arielismo y de sus metáforas. Su inclemente requisitoria contra el expansionismo norteamericano, su «diplomacia de cañoneras» y su «Política del Garrote» puede calificarse de epílogo estertóreo del antiimperialismo arielista.

Vargas Vila, que coincide con Martí en Nueva York en 1891, compartió con éste sus preocupaciones ante el imperialismo norteamericano,⁵⁵ y extremó los tropos de su poética discursiva. El ensayo lamenta el cumplimiento de los vaticinios de Martí y llama a los Estados Unidos *carnicero, tigre, águila, lobo, pantera hambrienta, leopardo, raza voraz y monstruo comedor de carne humana*. El de los norteamericanos es el *triumfo del caníbal* en la que él llama «la hora [...] de los grandes carniceros [...] del festín», en la que «ellos se alimentan de cadáveres; cadáveres de hombres, y, cadáveres de pueblos» (12). El yanqui «*ha engordado —dice— con la sangre que fecunda la Tierra; pueblo sin corazón, él no tiene sino vientre*» (17). Vargas Vila se refiere a una serie de triunfos del imperialismo norteamericano que se suceden unos a otros sin que nada parezca impedirlo:

En Cuba, la protección, la conquista disfrazada; en Manila la batalla, conquista declarada; en Puerto Rico la posesión, conquista tolerada; en Santo Domingo, la ocupación, conquista descarada; en Panamá, la inter-

vención, conquista desvergonzada; siempre y doquiera conquista. [...] *Raza voraz*, enemiga y, desdeñosa, pueblo inmenso, bastardo, y cruel [...] con una idea monstruosa de superioridad, y, una invencible idea de conquista. [...] *El apetito del monstruo se ha despertado* [...] *no está saciado, y, su fiebre es de conquista* (44-47).

La Argentina ya no ofrece la ilusión del contrapeso, como lo había hecho en Rubén Darío:

muerdos Julio Roca y Sáenz Peña, que vivos vieron el peligro, y soñaron con afrontarlo y combatirlo, ¿no queda en la gran República pampera, un Político de talla, un estadista eminente [...] capaz de abarcar la magnitud del problema americano, y, buscar una solución victoriosa, a este alarmante y vergonzoso desaparecimiento de pueblos? No quiero creerlo (20).

Fundado en los tropos martianos del *cuero devorado* y del *monstruo insaciable*, Vargas Vila concluye que «nadie puede ir en ayuda de los pueblos que [los yanquis] devoran». Los Estados Unidos son el lobo feroz que congrega a las ovejas alrededor del panamericanismo:

esos pueblos de América [...] tal vez mañana no serán, sino una vaga nomenclatura en la Cronología de la historia [...] porque el *lobo del Septentrión, ríe a los corderos del Sud*. [...] y el mundo tiembla, bajo las garras del *ave carnífera* [...] Las hordas adventicias del pillaje, llenan el mundo y, los perros que lamieron la sangre de Jetzabel, aúllan en la sombra, cerca al cadáver insepulto de pueblos despedazados (22, 32, 34-36).

El ensayo llama a una quimérica unión, exhorta a la lucha de los pueblos hispánicos y redefine la función del escritor:

«dar el grito de alerta» (58). Mientras para Darío lo hispánico y el Siglo de Oro servían para formular un *heroísmo de la inutilidad*, Vargas Vila –en la *matrix cultural de la derrota*– dice que «el yelmo de don Quijote, y, su lanza enmohecida, no son armas de combate» (56).

Por momentos, Vargas Vila invoca el renacimiento de América, pide que despierten «los cóndores de Ayacucho» (54) y vaticina que esos cóndores saldrán de su sueño y lucharán con las águilas, y que «habrá choque en el aire [...] nubes de plumas desgarradas, sonidos de alas rotas, desbandada de águilas que huyen» (65). Pero inmediatamente después de avisar esta lucha, las aves latinoamericanas –desplumadas por las del norte– duermen profundamente: «¡nada, nada! Nada despierta los cóndores, que duermen con las alas rotas, sobre los estandartes vencidos; nada» (67).

El ensayo clama por la formación de una gran *familia latina*⁵⁶ y por la unión con Europa, al tiempo que lamenta que Europa le dé la espalda a Latinoamérica. Pide –como Torres Caicedo, Martí y Rodó– un frente latinoamericano, «UNION, UNION, UNION» (60); pero sostiene que ésta es una unión sin esperanzas y traicionada:

y, el leopardo devoró repúblicas en flor; y, pueblos libres expiraron bajo la garra potente; y, ante ese espectáculo de horror, la Europa calló o aplaudió, cómplice o cobarde [...]; ¿qué hace la *América Latina, que es la presa codiciada* por la ambición, para el desmembramiento y, la Conquista? la América sueña o calla (39, 40).

Que la Europa aplauda hasta romperse las manos, las aventuras bestialmente grotescas de los Estados Unidos contra la independencia de nuestros pueblos [...]; pero que sus actitudes amenazantes [...] lleguen a ser aplaudidas, por hombres y, prensa de Sur América, eso sí me indigna y, me subleva (115, 116).

Ante los bárbaros deplora la múltiple *traición familiar*: la connivencia de Europa, la indolencia de los gobiernos latinoamericanos que tienen alianzas estratégicas, económicas y militares con los Estados Unidos, y la complicidad de algunos países o políticos latinoamericanos que —como en Santo Domingo o Nicaragua— piden la intervención de los Estados Unidos: «hartos de su propia tiranía [...] piden la extraña; el tacón de la bota de sus amos no basta y piden los amos extranjeros para poner bajo ellas los labios tumefactos de Adoración» (119, 120). Asistimos a la fragmentación de la identidad y unidad de «lo latinoamericano» o, como dice Vargas Vila, al «*Finis Latinorum*»:

Y mientras ellos duermen en una indiferencia culpable o se desangran en una lid homicida, la invasión avanza [...]; en su bandera estrellada [la de los Estados Unidos] y, en las alas de sus águilas, va escrito el lema formidable; la sentencia de muerte de una raza: *Finis Latinorum* (42).

A la ruptura geopolítica del significante de Latinoamérica se suma, además, la peor pesadilla del arielismo: una escisión clasista de lo nacional proveniente de las temidas muchedumbres:

el espanto que el bramido bestial de la multitud estulta, causa en el sagrado pudor de las ideas; el asombro probado ante el contacto de la vileza humana que hace diluir en desprecio las cimas ríspidas de la más alta ambición [...]; la desilusión colérica de quien ha creído en el apostolado de la Palabra, en el sacerdocio del Pensamiento, y, ve de súbito la Histrionía tribunicia profanando la cátedra, y, el ara, y el santuario mancillados; el desencanto de las almas que han visto [...los] ideales pisoteados por la multitud irres-

ponsable y trágica —a un mismo tiempo augusta y vil (27, 28).

El letrado concluye su alegato contra la multitud haciendo una hipóstasis de la literatura («apostolado de la Palabra») y de su lugar en el cielo, su mirada privilegiada y su autoridad:

el Verbo es el águila triunfal que lleva la tempestad bajo las alas, y, desflora y, rompe con su vuelo todas las soledades del Silencio [...] las cimas y, los valles expectantes, escuchan absortos la música lejana de ese vuelo... *¡paso a las águilas del Verbo!* [...] *La caricia brutal de su palabra denunciadora*, debe pasar sobre la multitud como un ala de fuego, y, debe aplicar el beso sangriento de sus labios vengadores sobre la máscara deforme del grande Enigma [...]: la Muchedumbre (29, 31).

Nuevamente el *Enigma* del monstruo popular. *La pérdida del reino* del hombre de letras deviene una añoranza de hegemonía política, nostalgia del *imperio del Verbo* sobre la multitud «irresponsable y trágica». *La ciudad letrada* escoge como tropo el *vuelo* de águilas «triumfales» sobre la muchedumbre; es decir, la misma ave imperial que usa para los enemigos del Norte: «el águila imperial [los Estados Unidos] señorea [...]; sus alas ocultan el sol de la Justicia; y el mundo tiembla, bajo las garras del ave carnicera» (34). Los cóndores dormilones y metonímicos—que fueran desplumados por las águilas norteamericanas— aspiran en el espacio interno nacional a ser águilas de otro imperio: el letrado. El símbolo usado para el monstruo del Norte es el mismo que para la palabra que lo denuncia, y para el intelectual que define su lugar de enunciación jerárquica en las alturas. Las «águilas del verbo» aspiran a pasar sobre la multitud ya no en «efusión bienhechora del amor» como en *Ariel* (68), sino

como «beso sangriento» y «ala de fuego» (*a sangre y fuego*). Vargas Vila revela en esta comunidad de tropos la violencia y las exclusiones fundacionales del latinoamericanismo modernista, el «origen de su origen», la gramática imperial del arielismo; su colonialidad.

Otro de los pilares temblorosos sobre los que se funda el arielismo es un sujeto masculino actor de la historia (Próspero, Ariel y Calibán) a cuyo drama político y moral se subordina el relato de la identidad. Miranda, cuerpo femenino estetizado y en peligro de ser mancillado por el monstruo democrático, está bajo la protección de Ariel y la autoridad y designios de Próspero (el hombre de los libros). Ella es el objeto del deseo de lo nacional y la metáfora política para la paranoia respecto a lo que Rodó llamaba «la inviolabilidad de la alta cultura». En «El triunfo de Calibán», Darío decía: «Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu» (455). En *Ante los bárbaros*, Miranda ha sido ya mancillada por el bárbaro calibánico (los Estados Unidos y la muchedumbre). Los Estados Unidos están «echados sobre nuestra América, como un león en el circo romano, prendido a los pechos sin jugo de una virgen, hechos para ser devorados, pero incapaces de lactar una fiera; un tigre prendido a los pezones de una mártir» (145).

Otro cuerpo femenino, el cuerpo deseante de la muchedumbre monstruosa, «se entrega a la mediocridad» y provoca en «las almas apasionadas y altivas»:

el espanto, que el bramido bestial de la *multitudo estulta*, causa en el sagrado pudor de las ideas; [...] el desencanto de las almas que [...] han sorprendido en la faz de ese monstruo, *poliforme y rumoroso*, la expresión de desdén estúpido que le inspiran los hombres superiores, porque *ella* no ama sino la mediocridad sumisa, que mira y, no fascina, lame y no muerde, gime y, no ruge, acaricia y, no desgarrar... y itiene miedo a la zarpa del león! (28).

Mientras la identidad es una mártir virgen cuyos pechos desgarrar una fiera (los Estados Unidos), la muchedumbre es una feminidad monstruosa que se entrega lasciva al león en una especie de frenesí zoofílico masoquista.

En un plano aún más problemático, los ideogramas de la latinidad y de la raza latina que sostienen el edificio discursivo del latinoamericanismo son, al mismo tiempo, invocados y puestos en tela de juicio (80-84). «¿Somos latinos los americanos del Sur?» se pregunta Vargas Vila, después de haberlo afirmado durante todo el ensayo (80). Su respuesta es negativa: «No somos latinos; somos latinizados [...]. No pertenecemos a la raza latina, pero sí a las naciones latinas» (81, 83). El significante de la *raza* en *Ante los bárbaros* es tan enfático como endeble; aunque a lo largo de todo el texto la *raza nuestra* se ha opuesto a la barbarie y apetitos de la *raza Otra*, ahora se argumenta que no hay razas superiores y que Latinoamérica no es latina porque las sociedades latinoamericanas son demasiado heterogéneas racialmente. En cuanto a lo primero Vargas Vila opina que «no hay razas inferiores» (80), ni «hay diversas humanidades» (81), y que el hombre es en todas partes el mismo «triste animal pensante, condenado a la pena de vivir. El mismo, desde el *canibal antropófago de la Nueva Guinea*, al bello animal rubio hiperbóreo, como llama Nietzsche al germano» (81). Dice que no hay razas inferiores, pero todo su discurso se basa en el presupuesto de una utópica unión «bajo el estandarte glorioso de la raza» (76). Su argumento sigue siendo, en el «juego de su instancia» (Foucault, 2001: 41), *occidentalista*. La colonialidad determina sus posibilidades e imposibilidades discursivas. Nótese que Vargas Vila no se refiere al canibalismo *caribe*, sino al nuevo salvaje de la antropología: al caníbal de Nueva Guinea, la nueva frontera salvaje del imperialismo moderno (por el que se duele). Se apoya, asimismo, en el concepto de raza que niega: «No somos latinos» porque no somos «*puros latinos*», sino un

«*turbión de razas*, una como barra formada por el *oleaje fortuito* de una marejada de pueblos» (80). Anticipándose a la concepción de la historia de José Vasconcelos afirma que «el elemento étnico, es toda el alma de nuestra historia» (90). La crisis de la latinidad como herramienta de pensamiento se hace patente en esta negación racista de la raza. Según Vargas Vila, repitámoslo, es la impureza lo que hace que no seamos latinos:

Somos esa mezcla abigarrada de salvajismo, y, de refinamiento, teniendo todos los furores de la selva, y, todas las arterias de la civilización; confinando por un lado con el mono [...], como César, el romano, podemos hacer el alegato de nuestra ascendencia divina, y, como Darwin, el sajón, podemos enorgullecernos también, de nuestro abolengo simiesco (80, 81).

La proposición conserva la jerarquía entre lo primitivo (abajo) y lo civilizado (arriba), entre lo simiesco y lo «rubio hiperbóreo». En la «mezcla abigarrada» latinoamericana lo latino es *uropeo, refinamiento, civilización, ascendencia divina*; y lo americano y africano —vale decir lo heterogéneo— *salvajismo, furores de la selva, abolengo simiesco*;

y mientras grandes *monos épicos* [...] llenan nuestras selvas con el grito guerrero, de sus heroísmos mitológicos, o sorprenden y asombran el criterio de la Historia con el horror de sus tiranías bozales y grotescas, *espíritus nuestros cultivados y exquisitos*, afinados y sutiles, llenos del más *puro helenismo*, sorprenden el pensamiento de la Europa, y fuerzan su admiración con la riqueza de una cultura que asombra y la exquisitez de un gusto artístico que encanta; pero, nuestras *multitudes acerebradas y analfabetas*, vegetan en un limbo cercano al de las *bestias*, y, su inviolada

animalidad las hunde en un marasmo [...]; *no somos aún amorfos*» (82).

Nótese la distribución racial interna de la heterogeneidad latinoamericana: la poetización del componente «cultivado» en contraste con la repulsión ante la bestia salvaje, calibánica y popular, y el sometimiento de la multitud a la *ciudad letrada*. Latinoamérica estaría racial e históricamente en un *entre-lugar* indefinido entre el bajo «abigarrado salvajismo» y la alta «civilización del más puro helenismo», en las zonas de ambivalencia de la ideología del mestizaje, que es *la ley de lo que puede ser dicho*.

Uno de los aspectos más contradictorios del ensayo de Vargas Vila es que reivindica la mezcla y en ella encuentra la polución de la civilización, sólo para luego reivindicar la barbarie vernácula que le aterra: Latinoamérica sería una mezcla de «todas las barbaries» (incluyendo la de la Conquista) y de todas las civilizaciones; «nuestra *poderosa raza tropical*, hecha de todas las variedades humanas», suscitaría una heterogeneidad «abigarrada», que si por una parte impide que Latinoamérica sea latina, por otra constituiría su esperanza (83, 84). En un giro insospechado para un ensayo que se define como diatriba contra «los bárbaros», Vargas Vila hace una suerte de apología de la barbarie latinoamericana: «deberíamos [...] recordarle a la América su alma salvaje» (83), «pueblo que nace civilizado nace enfermo; *haber nacido bárbaros, es nuestra fuerza*» (84). Pero antes de que este «calibanismo» anime a algún crítico poscolonial, debe volverse sobre la jerarquía interna de la heterogeneidad americana que establece el arielismo de Vargas Vila; para el colombiano esa «alma salvaje» debe estar bajo el patronazgo de los *espíritus cultivados y exquisitos*. De nuevo, la función del escritor es definida como Imperio y se usan los mismos tropos con que el *occidentalismo* y el imperialismo norteamericano definía a los pueblos tropicales del Sur: exóticos e incapaces de

conducirse, sometidos a «tiranías bozales y grotescas», necesitados de un agente civilizador.

En el *origen del origen*, el antiimperialismo modernista funciona bajo la *episteme* colonial de la Modernidad; no se trata solamente de que tenga contradicciones insalvables, sino de la incapacidad sustancial del arielismo en todas sus variantes para elaborar un discurso contra-colonial afuera de la ideología del progreso, de la civilización, del salvajismo, de la inferioridad racial, y de los grandes relatos de la Modernidad capitalista. Lo muestran Groussac, Darío y Rodó; y de manera aún más dramática —instalado en el desastre— el propio Vargas Vila. Un ejemplo elocuentísimo es su peregrina distinción entre el imperialismo inglés (proyecto civilizador) y el norteamericano (cuestión de voracidad):

el *imperialismo inglés civiliza*: testigos, la India enorme y próspera, el Egipto, Australia, Canadá, ricos y casi libres; *el filibusterismo americano brutaliza*: testigos los filipinos cazados como fieras, los hawaianos desaparecidos, los panameños despojados, los puertorriqueños obligados a emigrar por la miseria; *el imperialismo inglés, crea ived qué florecimiento de colonias!*; el filibusterismo americano destruye; [...] el imperialismo inglés es una idea; el filibusterismo americano es un *apetito*; *el imperialismo inglés es cuestión de cerebro*; el filibusterismo, en los yanquis es *cuestión de vientre*; Beer, el más límpido historiador de ese instinto colectivo, lo calificó bien: *una cuestión de estómago* (107, 108).

El autor se apresura a aclarar: «yo condeno por igual, aquella idea y, este apetito; me son igualmente odiosos» (108); empero, en la distinción resulta patente que el discurso antiimperialista del modernismo hace suyos relatos correspondientes a «la era del Imperio» británico. Entre los

mitos de la civilización, la modernidad y el progreso que este arielismo apocalíptico suscribe y las tragedias políticas de la modernización impuesta por el capital, *Ante los bárbaros* fracasa como manifiesto cultural. Sus contradicciones no son retóricas ni semánticas, sino políticas e históricas. Las sintetizó el propio Vargas Vila: «admitir la invasión del Progreso, y rechazar el progreso de la Invasión» (61).

La Latinoamérica de *Ante los bárbaros* llama a una unión que declara imposible, se afilia a una Europa que considera traidora, afirma y critica la *latinidad*, y usa y niega lo étnico como esencia de la identidad. Es un manifiesto contra la barbarie de una raza que no es raza y a favor de otra que tampoco lo es, contra los bárbaros del Norte y, a un mismo tiempo, criticando y elogiando las barbaries del Sur, proclamando la falacia de la inferioridad de las razas, pero alabando el imperialismo inglés por ser «imperialismo de una raza» y por civilizar y producir el «florecimiento de las colonias» (107, 108). Manifiesto que recita en voz alta para sí mismo, que se declara sin interlocutor, que no interpela ni a la «juventud», ni a la «muchedumbre», ni al pueblo, ni a la *ciudad letrada*, *Ante los bárbaros* es apenas una constancia de la disolución, la obsolescencia y la ruina no de América, sino de un proyecto de modernidad elitista para el cual el personaje conceptual de la Cultura era el aéreo Ariel, y los Estados Unidos, un monstruo borracho materialista y voraz o un tigre prendido a los pezones de una mártir; un proyecto de modernidad que veía en la muchedumbre a veces un monstruo, Calibán, listo a violar a Miranda, y otras, una feminidad poliforme y heterogénea por sobre la cual ese proyecto de modernidad quería imponer el imperio del Verbo. La invocación utópica converge en el monólogo apocalíptico: Vargas Vila terminará su ensayo no con su «ipaso a las águilas del Verbo!», sino avisando, desde ese vuelo delirante, el desastre: «la tierra está en desolación y, las ruinas arraigan en la Muerte» (155).

4. El ambiguo magisterio de Ariel

En verdad, hermanos míos, el espíritu es el estómago.

NIETZSCHE: *Así hablaba Zaratustra*

El *Ariel* de Rodó —acaso por su vaguedad espiritualista y por su reinención del lugar del intelectual en la política— se convirtió en una especie de credo flexible para diferentes posiciones políticas. En cada caso hubo una modulación diferente: de su antiimperialismo, de su distancia respecto a las llamadas *masas*, de su cercanía al Estado y a regímenes específicos, de su escepticismo o confianza en la democracia y de su definición de las culturas nacionales. Escritores tan diversos como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Baldomero Sanín Cano, Carlos Arturo Torres, José Antonio Ramos, José Ingenieros, Laureano Vallemilla o Manuel Gálvez, en un momento u otro hicieron parte de las que Luis Alberto Sánchez llamara las *promociones del arielismo* (resaltando su falta de unidad generacional). Incluso José Vasconcelos —intelectual de la Revolución mexicana— fue indudablemente influido por la lectura arielista de la historia como un problema ético y racial.⁵⁷

El arielismo fue formulado y reformulado en diferentes coyunturas y en discursos políticos, historiográficos y obras literarias de diverso tipo. El objetivo aquí no es hacer un balance de ese repertorio que cubre tres o cuatro generaciones del pensamiento latinoamericano. Me interesa sobre todo examinar, en sus diferentes cargas ideológicas, ciertas instancias de representación del *personaje conceptual* de Calibán en el escenario de la crisis socio-política que los procesos de modernización significaron para las democracias latinoamericanas en la primera mitad de siglo xx. A partir del *Ariel* y hasta fines de los años 50 el antiimperialismo —que definía el reparto conceptual del arielismo de la vuelta de siglo— tiende

a disolverse en algunas de sus articulaciones.⁵⁸ En el contexto del crecimiento de las masas obreras en las ciudades y la intensificación de las luchas sociales, Calibán coincide cada vez más con la plebe proletaria. Hallaremos entonces numerosas reescrituras autoritarias de *The Tempest*; y ciertamente, también varias objeciones a su semántica anti-popular. El discurso literario fue arena frecuente de batallas por la hegemonía cultural y el control simbólico del cuerpo calibánico.

A principios del siglo xx uno de los asuntos más candentes de la política cubana es la definición de la ciudadanía y el debate sobre si la democracia debe ser o no restringida. Bajo el apremio racista del gobierno de los Estados Unidos, y con el beneplácito de los sectores más reaccionarios cubanos, se intenta excluir indirectamente del proceso electoral —mediante el requisito del alfabetismo y la propiedad— a la masa de color (que más o menos coincide con la masa analfabeta⁵⁹ y desposeída). Enrique José Varona, por ejemplo, se oponía al sufragio universal definiéndolo como una responsabilidad y no como un derecho (Alejandro de la Fuente: 62). Sin embargo, el mito martiano de la *nacionalidad por encima de las razas*, que había atraído a las masas de color a la causa de la independencia, así como la enorme participación de negros y mulatos en la guerra contra España (que había sido un conducto de ascenso social para los afro-cubanos) dificultaba la instauración de una democracia restringida. Para disgusto del gobierno norteamericano se instituye el sufragio universal masculino y las «masas ignorantes», como se las llamaba, se hacen actores de la política republicana.⁶⁰

Las primeras décadas del siglo son las del gran fracaso del republicanismo en Cuba. El control norteamericano de los grandes medios de producción agroindustrial, las frecuentes intervenciones de los Estados Unidos, las rencillas políticas internas y los conflictos inter-clase y étnicos caracterizan esos años de inestabilidad y turbulencia social y definen la «democracia» (neo)colonial cubana.

Apoiado por los Estados Unidos y enfrentado a una fuerte oposición liberal, Tomás Estrada Palma—primer Presidente de Cuba—busca su reelección en 1905. Acudiendo a la represión política y al uso de la infraestructura burocrática del Estado, Estrada vence a los liberales, lo que da lugar a una rebelión (1906) y a la segunda ocupación de los Estados Unidos. Después de tres años de administración directa norteamericana (1906-1909) y de unas elecciones supervisadas, Charles Magoon entrega el gobierno al liberal José Miguel Gómez, cuya administración (1909-1913) se caracterizó por la burocratización del Estado, la corrupción de los negocios públicos, la inestabilidad social y crecientes tensiones raciales (Luis Aguilar: 246-250). Lo sigue el reservado y aristocrático general Mario Menocal (1913-1917), cuyo primer gobierno de corte paternalista y autoritario parecía en un comienzo representar un cambio de política y un compromiso contra la corrupción.

En este ambiente, *Calibán rex* (1914),⁶¹ del dramaturgo cubano José Antonio Ramos (1885-1946), restablece simbólica y momentáneamente el magisterio político del hombre de letras y preconiza enfáticamente el «*Odi profanum vulgus*» arielista. El doctor Gómez Viso, protagonista del drama, es un patriarca antiguo, dueño de un ingenio que se lanza de las letras a la política con sacrificio de su tranquilidad y la de su familia (sus dos hijas Juana y Luisa), movido por su desinterés y deseo por el bien nacional (57). Gómez Viso es un Próspero atrapado en el juego democrático y derrotado, al final, por el *reino de Calibán*, que Ramos identifica con la democracia y con los políticos populistas que manipulan al «pueblo ignorante». Gómez Viso aboga por un tipo de paternalismo conservador con un programa que otros personajes consideran «abiertamente antidemocrático» (62). Uno de sus discursos, resume su credo político:

hace mucho tiempo que anhelaba lanzarme en política hacia una orientación nueva y honrada, que

demanda nuestra patria, que demanda toda la América de habla castellana, como compensación histórica a sus tantos siglos de *oclocracia* y caudillaje [...]. ¡No hay nada más ridículo, americanos, nada más grotesco, que nuestro horror por lo que se nos antoja aristocrático en nuestra América; porque nuestro odio es retórica pura [...]. Entre nosotros no ha habido nunca aristocracias que no fuesen las dispuestas por las leyes ineluctables de la Naturaleza, y que no fuesen ingratamente perseguidas por las muchedumbres. Y sin embargo *todas nuestras libertades se las debemos a esa aristocracia [...]. las muchedumbres, lo deben todo a sus grandes hombres*, a los seres pensantes y superiorizados, dotados de una visión como *desde lo alto* de su época y del porvenir (64, 65).

Calibán rex impugna la tesis populista liberal del voto universal masculino sostenida entre otros por el político liberal cubano Alfredo Zayas, quien en el debate sobre el sufragio en 1905, había alegado que la revolución no había sido alcanzada por los aristócratas y propietarios, sino por las masas que no tenían bienes ni sabían leer y escribir, y que el sufragio era un derecho de todos (Alejandro de la Fuente: 61-63). El personaje Gómez Viso—alineándose con la posición de Enrique José Varona—sostiene lo contrario: «ni la democracia, o, mejor dicho la *oclocracia*, es cosa nueva en este mundo, ni está probado todavía que sea la política ideal e indiscutible [...]. ¡Todos los grandes libertadores fueron espíritus de selección [...], espíritus de aristocracia!» (José Antonio Ramos: 62).

Ramos reniega de la democracia, que denomina *oclocracia* o gobierno de las muchedumbres. La cosa pública debe estar en manos de *próceres* y no de las masas o sus caudillos populistas:

¿Cómo esas muchedumbres, cómo el pueblo que no designó jamás a sus salvadores, que conoció siempre

tarde a sus libertadores, osa arrogarse la suprema dirección de sus propios destinos, y condena a sus próceres, a sus mejores, a sus sobresalientes, en nombre de una democracia que jamás entendieron? (65).

La posición de *Calibán rex* es representativa de un arielismo de derecha que, en medio de la paranoia racista que siguió a la rebelión del Partido independiente de color de 1912 —que puso en peligro el frágil mito de la *democracia racial*⁶² cubana— buscaba una *democracia restringida*: erigir el reino de Próspero y de su protegido Ariel (la alta cultura, las letras) y *poner en su sitio* a Calibán. El lugar de Calibán no era, para Ramos, la política sino el trabajo.⁶³

La obra dramática es, asimismo, una invectiva contra los políticos populistas que «apoyados en la plebe» dominan la política cubana de los primeros años de la república. El doctor Gómez Viso es respaldado inicialmente por unos caudillos provinciales corruptos, pero se separa de ellos. La ruptura causa que gran parte del pueblo lo abandone pese a los esfuerzos de Rogelio (el enamorado de Luisa) por sostener el apoyo popular.⁶⁴ Finalmente, Gómez se dirige a la multitud, que cree poder persuadir, pero es asesinado en medio de su discurso (94-97). *Calibán rex*, anuncia la «tragedia» de la derrota de Próspero y el imperio de la temida muchedumbre heterogénea. Gómez Viso es un personaje anacrónico, un profeta de un tiempo ido.

Ésa será una de las discusiones más frecuentes del arielismo: la de su (im)pertinencia en medio de circunstancias históricas como la Guerra Mundial, los conflictos limítrofes entre países latinoamericanos, las alianzas estratégicas con el capital norteamericano, las insurrecciones populares e irrupción de los movimientos obreros y de las organizaciones marxistas, el fascismo, la Guerra Fría, etcétera.

El ensayo «Ariel y Calibán americanos» de Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931), recopilado en *Detalles de historia*

(1930), anuncia varios de los cambios de dirección de la «luz tutelar» del *Ariel*. En primer lugar, Zorrilla lamenta la «última barbarie europea» de la Guerra Mundial (196, 197) aunque no suscribe, como sí Vasconcelos, la tesis de su decadencia:

No sé lo que hay de cierto en todo eso; me inclino a juzgar, juzgo mejor dicho, que no lo es [...]. Es demasiado decir eso de que la civilización haya desalojado a Europa; de allí nos vino, de Roma, y allí quedará su núcleo de expansión [...]. Lo que realmente ocurre es que el germen cristiano, como si se filtrara en el mar, llega a este continente sin muchas de las adherencias paganas que al otro lado lo adulteran y desfiguran (1930: 197, 199, 200).

El ensayo de Zorrilla es heredero de *Facundo*. Identifica, por ejemplo, como Sarmiento, el americanismo a ultranza con la barbarie y la impostura cultural. El autor de *Tabaré* (1888) no cree en el americanismo ni en la arqueología simbólica que busca raíces de lo nacional en lo indígena:

No hay en nuestra América española una nacionalidad maya o azteca, ni una araucana o incásica o guaraní que se parezcan a la céltica, a la franca, a la visigoda, a la germánica [...] Las lenguas que hablaron nuestros aborígenes, dialectos que se contaban por millares, se han ido disipando como las nubes. [...]ninguno tuvo la virtud de crear un lenguaje regional semejante al provenzal en Francia, por ejemplo, o al catalán o el gallego en España [...]. Si alguna de aquellas ha persistido como lengua doméstica, el *guaraní*, por ejemplo, en el Paraguay, o en alguna provincia argentina, o el *aymará* o el *quechua*, no ha llegado a formar, ni remotamente una literatura que se parezca a la catalana o a la provenzal (1930: 201).

Cuando afirma «no sé que haya quien busque en la arqueología o en la filología indígenas los orígenes de la nación chilena, o uruguaya, o brasileña o mejicana» (202), desconoce que en Brasil, Perú, Bolivia y México, sus casi-contemporáneos indigenistas y vanguardistas acudían profusamente a ese tipo de arqueología simbólica, como lo había hecho el Romanticismo, del cual él mismo había formado parte, la novela indianista brasileña, y antes, el discurso de los libertadores, la poesía y el teatro patriótico, y hasta el pensamiento ilustrado americanista. Zorrilla distingue entre el indio monumentalizado y el *Otro* histórico: «a nadie se le ocurre que puedan reaparecer en América las nacionalidades indígenas, en torno a los *monumentos* que al recuerdo del indio levantamos» (205). El repudio de «lo indígena» suscribe, por supuesto, el argumento histórico del salvajismo, la ignorancia, los sacrificios y el canibalismo:

a nadie se le ocurre [...] que volvamos a ofrecer a los dioses *sacrificios humanos* sobre la pirámide de Cholula, que guardamos como tesoro arqueológico, ni en el templo del sol incásico [...]. De mil americanos que hablan con entusiasmo de la civilización indígena, los novecientos noventa y nueve y medio ignoran que, en materia económica, nuestros indios, aún los más adelantados, ignoraban la moneda; en la industria, no conocían la rueda. Nada digamos de la moral; no conocían a Dios. *Los que no eran antropófagos eran idólatras* y ofrecían sacrificios humanos a sus serpientes de piedra estilizadas, feas divinidades grotescas. Muy poco tenemos que aprender de ellos, eso es lo cierto; nada que imitar (205-207).

Esta declaración de Zorrilla —que podría haber sido hecha en siglo XVI— hace ostensible el sustrato colonial de gran parte de los cantos al indio del nacionalismo latinoamericano.

Hispanoamérica vendría a ser el resultado de la continuidad colonial de Europa en el Nuevo Mundo: «La América, pues, no es otra cosa que la *Europa depurada*, hecha más cristiana; es el *paneuropéismo*, si se quiere, imposible en el viejo continente, y sólo realizable en el nuevo» (203). La Conquista sería un proceso de afortunada sustitución de los indios, que continúa el Estado-nación: «Estos estados de América, como núcleos de civilización, no interrumpen sino continúan la historia de los descubridores [...] de los primeros colonizadores [...] que han substituido a las antiguas razas aborígenes» (207). Aunque Zorrilla afirma que «La nación no es un asunto de raza, [...sino que] es más bien un asunto de civilización», la tesis que recorre su texto es exactamente la contraria: que sin «los aportes de sangre europea que recibimos [...] el medio americano volvería a teñir la piel de nuestros nietos, a ennegrecer sus cabellos, a modificar sus cráneos» (204, 205). La inmigración era para Zorrilla la garantía contra la degeneración. Otros pensarían lo contrario y verían con desconfianza y temor las olas migratorias de Calibanes.

En otro orden de ideas, el ensayo de Zorrilla representa una crítica a la endeble división geopolítica de las Américas: «Se habla [...] de varias Américas, de dos especialmente: la romana o latina, que yo llamo y debe llamarse, me parece, hispánica, y la anglosajona, que yo he llamado, no sé si con propiedad, *anglorromana*, en contraposición a lo eslavo o a lo germánico» (210). Según Zorrilla la pretendida superioridad cultural del Sur, *vis-à-vis* la hegemonía geopolítica y económica del Norte, no tiene base efectiva en los hechos:

no es cierto sobre todo, que aquellos progresos económicos, industriales, etc., estén en razón inversa a los espirituales, morales y estéticos. Lo que ocurre es todo lo contrario [...]. Los hispanos americanos solemos asentir con demasiada facilidad a la afirmación de que es la fuerza

material, y nada más, lo que la América inglesa nos lleva de ventaja; que ésta es sólo un núcleo de actividades movidas del interés material, mientras nosotros somos de los desinteresados idealismos [...] Así expresa ese general concepto o aforismo su más ilustre expositor, nuestro José Enrique Rodó, primoroso orfebre del estilo en castellano (212).

Zorrilla sostiene que en la formación de una identidad latinoamericana Ariel no tiene la capacidad – hoy diríamos – de interpelación, y que es demasiado «inestable» y «nada afirmativo», e insinúa, citando opiniones apócrifas, que debería procederse a la aclimatación latinoamericana de Calibán:

Rodó nos ofrece la visión de *Ariel* como la del ángel tutelar de la familia. Pero si bien ese Ariel, geniecillo del aire, *inglés de nacimiento y de lengua, es demasiado inestable*, impalpable y muy poco o nada afirmativo para poder constituir el vínculo de una fe común; si bien ese *idolillo literario* símbolo de las fuerzas que están más allá de los horizontes visibles y aún de las experiencias intelectuales perceptibles, es sólo una amable tolerancia [...]; no ha faltado quien en nuestra misma familia española lo ha mirado de reojo, y, atribuyéndole el retraso de nuestra América con relación a la inglesa, ha calificado de funesto el bien intencionado libro de Rodó. Al contrario, dicen esos hispánicos, *sería bueno y conveniente: el que se consiguiera expulsar a Ariel*, causa de nuestra inercia, *para aclimatar a Calibán*, genio de la materia, hijo de bruja, pero *forjador del progreso* (213, 214).

La insinuación a lo «funesto» del *Ariel* no es directa, pero es sin duda intencionada; es decir, malintencionada o, por lo menos, tan cáustica como aquello de «Rodó, primoroso orfebre del estilo en castellano». Por otro lado, la mención

de la «aclimatación» del Calibán «forjador del progreso» complementa la crítica que Zorrilla hace a la supuesta división espíritu/materia entre el Ariel latinoamericano y el Calibán norteamericano. Para ilustrar su punto, Zorrilla cita ejemplos de la alta religiosidad y espiritualidad de la sociedad norteamericana (215-220), del altruismo de sus millonarios que no son avaros,⁶⁵ la excelencia académica en los Estados Unidos, el interés en los estudios de la alta cultura (entre los que señala los estudios cervantinos), y los enormes recursos dedicados a las artes (221-223). La codicia y el materialismo no son, además, características ajenas a los latinoamericanos. Así las cosas, el ensayo termina interrogando el habitual reparto conceptual del arielismo:

¡Oh Ariel, amable genio del aire! ¿Cuál es tu lengua materna, en resumidas cuentas? ¿Hablas efectivamente en español, como nosotros? Y tú, Calibán, deforme Calibán, hijo de bruja, el de las piernas parecidas a las aletas de un pescado, ¿es de veras, cierto, que tú hablas y piensas sólo en inglés, y con acento americano? (224).

Un sector importante del arielismo perderá poco a poco su ímpetu antiimperialista; aunque siempre pueden citarse ejemplos en los que ocurre lo contrario, como en el conocido caso de José Vasconcelos. Pero en estos casos, Ariel parece extinguirse en una prolongada agonía.

El suplicio de Ariel (1935) del poeta peruano Luis Humberto Delgado (1889-1967), por ejemplo, mantiene el alegato antiimperialista del arielismo «ante la política de absorción del gobierno de Washington» (53), pero anuncia el «suplicio» de Ariel, y el de las ideas de su padre (Rodó) frente a la Guerra europea mundial y – en el ámbito doméstico – ante «las guerras exteriores y las catástrofes internas» de las naciones latinoamericanas.⁶⁶ Delgado – en la tradición del *heroísmo de la inutilidad* – declara la derrota del arielismo: «*La lámpara de*

ARIEL, *gasta sus fulgores en la timiebla*. La llama de aquella luz, permanece encendida en un credo que los gobiernos de la América republicana no comprenden» (22).

El arielismo había mostrado desde un comienzo obvias limitaciones para dar respuesta a los conflictos (neo) coloniales relacionados con la expansión del capitalismo internacional. No fue más eficaz frente al colapso del sistema liberal después de la crisis financiera de 1929, a la emergencia política de las masas y a la insurgencia de sectores subalternos, circunstancias en las que el arielismo optó de manera consistente por el autoritarismo, cuando no por un abierto coqueteo con el fascismo. Tal es el caso del argentino Manuel Gálvez (1882-1962), Premio Nacional de Literatura (1935), tres veces candidato al Premio Nobel, y autor de una obra de teatro pertinente en nuestra discusión: *Calibán: tragicomedia de la vida política* (c. 1933, pub. 1943). *Calibán* fue publicada poco después del golpe militar que inicia el ascenso peronista,⁶⁷ pero según Gálvez estaría relacionada con la caída del radicalismo una década antes: «Quien lea mi *Calibán* lo imaginará escrito en estos días, a raíz de la revolución del 4 de junio, y no querrá creer si le aseguro, que por lo menos, tiene diez años de edad» (11).

La modernización argentina en las primeras décadas del siglo XX está marcada por la inmigración y proletarianización de las clases bajas, la radical transformación de la composición social y el ambiente cultural de las ciudades, y por frecuentes conflictos obrero-patronales. La reacción de Rodó contra el espíritu de la utilidad y la democracia y la alarma de los intelectuales de la vieja *ciudad letrada* frente a la plebe apuntaban ya a esa inmigración que —con su heterogeneidad lingüística y política— ponía en jaque el ideal romántico de «gobernar es poblar». Raúl Scalabrini Ortiz (1898-1959) en *El hombre que está solo y espera* (1931) hacía una descripción teratológica de estos inmigrantes:

Hordas de la más pésima calaña. *Cateruas desbocadas* por una ilusión de fortuna, que traían consigo acrecentados, todos los defectos de su sociedad y no sus virtudes. Eran seres mezquinos de miras, *atenaceados por una gula insatisfecha, sensuales* (Sarlo, 1988: 240).

Desde el «Prólogo», *Calibán* expresa las tendencias anti-populares y reaccionarias del arielismo, y su pérdida de fe en la democracia:

El liberalismoconservador o conservadurismoliberal, progresista, democrático, e idealista, es el camino que conduce a la demagogia y al comunismo. [...] En mi pieza, *Calibán* es un poco el de Shakespeare y otro poco el de Renan. Encarna en parte los bajos instintos del hombre y en parte el pueblo como ser político. *Ariel* no aparece, pero sí su señor Próspero, que es el nombre del gobernador de la provincia. Próspero es aquí idealista, como suelen ser los demócratas, los liberales, los creyentes en el progreso indefinido del hombre y la sociedad; y mi originalidad, si la hay es haberlo convertido en una encarnación del demoliberalismo (12).

La obra respondía a los cambios crecientes que en la cultura y en la vida social ocasionó el proceso de modernización de la Argentina, especialmente después de la crisis de 1930. Gálvez es —junto con Leopoldo Lugones— un intelectual representativo del «primer nacionalismo cultural» argentino que marcaba distancias culturales, étnicas y de clase entre las oligarquías tradicionales y las masas étnica y políticamente heterogéneas de inmigrantes. *Calibán* es esa turba desordenada e inculta, que puede devenir, como el mismo Gálvez dice, «la amenaza del comunismo» (12); Próspero, por su parte, es la democracia liberal: el favorece-

dor, sin saberlo, del monstruo (12, 13). Próspero –gobernador de una provincia argentina– es un «incorregible» demócrata que cree en una teleología de superación de la humanidad y en los poderes redentores de la educación. Aunque es advertido una y otra vez por las autoridades de la policía y hasta por su propia mujer (Anita) de la necesidad de poner preso a Calíbar –un líder popular a quien había enseñado a leer cuando éste era peón de la hacienda (24)–, el gobernador se resiste, honrando el derecho de libre expresión popular y para evitar derramamientos de sangre.

Calíbar, cuyo nombre evoca un tipo sarmientino de la barbarie (1993: 83-85), toma el nombre de Calibán. Gálvez explica esta mutación y las coincidencias con el personaje de Shakespeare:

Calibán nació aquí [...]. Su *padre era un colla, de apellido Calíbar*, común entre la gente de su raza, y *su madre una negra*, descendiente de esclavos de mi familia, y que me alzó y cuidó en mi niñez [...]. Nuestro hombre se llama, en realidad Antonio Calíbar. Mi tío el canónigo, gran lector de Shakespeare, al ver tan feo y deforme al muchacho le puso el apodo de Calibán, cambiando apenas una letra de su apellido quíchua [...]. Y cuando el muchacho a los quince años [...] aprendió a leer y escribir, quiso firmar con aquel apodo que todos le aplicaban (23, 26).

Anita, la esposa de Próspero, lo describe como un «muchacho medio monstruo, repugnante y perverso [...], un poco corcorvado, bizco, contrahecho, petizo, mulatón» (23, 24), y le recuerda a Próspero que ella fue víctima de un intento de asalto sexual por parte del monstruo:

Y todavía recuerdo los ojos terribles del monstruo [...], su figura deforme, su joroba, su boca repugnante.

¡Pensar que su mano llegó a tocar mi cara... que su cuerpo llegó a rozar mi cuerpo! [...] Calibán no es un hombre. Es una bestia repugnante. Si tú no lo aplastas, sufriremos todos las mayores humillaciones y escarnios [...]. El monstruo [...] vendrá otra vez hacia mí con su mirada de lujuria [...] ¡Aplasta a Calibán! (31).

Calibán –epítome de las otredades étnicas e históricas del nacionalismo argentino (el negro y el indio)– se alía con el lustrabotas Petroni, un «avenegra, fracasado, envenenado» y demagogo hijo de un inmigrante italiano que le «suministra sus ideas antisociales» (28, 29). El «monstruo» amenaza la estabilidad política de la gobernación, «escribe artículos en un diario opositor y pronuncia discursos incendiarios» y dirige a la plebe –«la hez social»⁶⁸ en una insurrección (24, 25). Calibán propone una agenda política populista coloreada de marxismo: «anuncia el paraíso», la superación de las clases sociales, la «repartición de los bienes y la comunidad de la tierra» (27). Sus partidarios son los pobres, la chusma, los habitantes de los arrabales que Calibán llama (como Evita hará más tarde) su «Chusma querida, plebe del alma» (33-37), «los proletarios [...], los muertos de hambre» (45).

El jefe de policía le advierte a Próspero que «Cada provincia ha de tener su Calibán» y que es inminente «el triunfo de las chusmas» (29). En vísperas de la revuelta vuelve e insiste: «Es absolutamente necesario que evitemos la catástrofe. Le pido a Ud. que, en salvaguardia de centenares de vidas humanas, me autorice a detener a Calibán y a sus secuaces más importantes» (46). González, ministro de Próspero (transposición del Gonzalo, el consejero de *The Tempest*), también le avisa: «La revolución se nos viene [...]. Yo me pregunto con inquietud si todavía persistirá usted en su negativa de autorizar la prisión de Calibán» (40). Pero el gobernador cree en el poder de la educación⁶⁹ y en las vías democráticas, e invita a Calibán a un diálogo que fracasa a

causa de la insolencia del monstruo. En el segundo acto, ocurre la revolución; algunos sectores de la policía se entregan y los criados de Próspero lo traicionan (entre ellos Juana, su sirvienta gallega «gorda y grotesca»); las masas invaden la plaza, asaltan las oficinas del gobierno, toman la casa de Próspero, hacen prisionera a Anita, y finalmente llegan a la oficina del gobernador, donde Calibán le obliga a renunciar y lo pone preso junto con sus ministros. La democracia se entrega a las mayorías sin ninguna resistencia.

Refiriéndose a la posibilidad de redención de Calibán y su reforma, González —que es la conciencia pragmática que hace contrapeso al idealismo de Próspero— expresa un reparo naturalista: «Las leyes de la herencia no son una mentira. El que nació cerdo no puede transformarse en ángel, por más que así lo crean los partidarios de la democracia y el sufragio universal» (68). Las masas tienen en Calibán su representante: feo, mestizo, libidinoso, violento, regido por el apetito y el odio de clase: el primer acto de Calibán en el poder es ordenar una cena: «ahora vamos a comer los que hemos ayunado durante treinta años» (71); el último, es azotar a Próspero (93-95), justo antes de que lleguen las tropas del gobierno.

Durante su gobierno, Calibán se dedica a la bebida, a hacer negocios y otorgar favores y puestos públicos a los amigos y a abusar de las esposas de los beneficiarios de su clientelismo. Saca ventajas de la Electric South American Company que gerencia Mr. Money, y no tiene escrúpulos —como dice Petroni—, «hipotecar la provincia [y] hacer pagar a las generaciones que vendrán» (74-82). Entretanto, el gobierno central manda al ejército a pacificar la provincia y a rescatar al gobernador. Calibán, enterado por Petroni de la inminencia de una derrota, se dedica a preparar el terreno para unas futuras elecciones decretando medidas que favorezcan a los «gringos» y al «pueblo» de manera que en el porvenir, los primeros financien la campaña y el segundo ponga los votos

(88-90). El coronel rescata a Próspero y asume el mando de la provincia: «Sus ideas liberales, señor [le dice el coronel a Próspero], abrieron el camino a Calibán. El liberalismo trae fatalmente el libertinaje. Sin quererlo ha sido usted el cómplice de Calibán» (96). Presos Calibán y Petroni, el coronel cierra el drama: «Han triunfado el orden, la jerarquía y la disciplina, sin lo cual no hay grandeza ni moral verdaderas» (97).

Próspero no es el reformado republicano de Renan sino un pelele, y los valores de la democracia que representa un yerro político. Como en *Calibán rex* del cubano Ramos, el idealismo parece a manos de la turba, y los políticos populistas; pero aquí, una tercera opción (el coronel, la fuerza) «reforma» el arielismo purgándolo de sus veleidades democráticas.

Si como dice Gálvez, la obra fue escrita diez o más años antes de su publicación en 1943, puede entenderse como enmarcada en la crisis económica y política que siguió al crack de la bolsa en 1929. Sería entonces una justificación dramática del autoritarismo y militarismo de los gobiernos de José Félix Uriburu (1930-1932) y de Agustín P. Justo (1932-1938) que sucedieron al Periodo radical. Hay numerosas referencias a ello. Uriburu, inspirado en el fascismo italiano, realizó el primer golpe de Estado en la Argentina contra el gobierno de Hipólito Yrigoyen, a quien calificaba de «bolchevique» por su proyecto de la nacionalización del petróleo.⁷⁰ Su gobierno propició la reforma de la Constitución y la ley electoral que instauró el *voto calificado*, y acudió a la censura y las intervenciones provinciales. Uriburu logra la elección de Agustín P. Justo a la presidencia mediante una serie de hechos de violencia y fraude electoral; elementos presentes y justificados en la obra de Gálvez. El personaje González justamente excusa el fraude contra la chusma: «Es lícito cometer toda clase de fraudes electorales para evitar que vuelva al poder la canalla. *La salud moral del país, la*

salvación de la cultura, santifican el fraude» (79). Los radicales promovieron varios levantamientos (1932-1933) que fueron —como la revolución de Calibán— reprimidas militarmente bajo medidas de *estado de sitio*.

La posición de Gálvez, como la de los fascistas argentinos, distingue *populus* de *plebs*, el *pueblo* abstracto como sujeto político interpelado por el Estado, en el cual el mestizaje o cualquier otra ideología sincretista excluye la lucha de clases, y la *plebe* monstruosa, y muy a menudo comunista. Este deslinde entre pueblo y plebe —así como el afán antidemocrático— fueron también principios del nacionalsocialismo alemán y del fascismo. Gálvez le confesaba al periodista E. Morales sus ideas respecto a la muchedumbre calibánica: «No veo la hora de salir con una ametralladora a matar comunistas a la Plaza de Mayo, y al primero que mataré es a su amigo Yunque» (Luis Alberto Sánchez: 213). El costo de la modernización capitalista periférica era el disciplinamiento totalitario del descontento social de esas masas cuya rebelión trasnochaba a José Ortega y Gasset (1926). La defensa del autoritarismo de Gálvez acompañará varias instancias de la política argentina, y la amenaza calibánica será alegada una y otra vez por las dictaduras militares latinoamericanas.

La irrupción del marxismo en el pensamiento político latinoamericano desarticula conceptualmente el arielismo, señalando su nebulosa estetización de la política, las inconsistencias de su antiimperialismo, su repugnancia por la plebe y su complicidad con el autoritarismo de Estado que —en los ajustes sociales de la modernización— disciplinaba a sectores populares, obreros y campesinos mediante un despliegue feroz de violencia y represión política. José Carlos Mariátegui (1894-1930) en el manifiesto «La revolución socialista latinoamericana» (1929) —escrito en una discusión con el APRA sobre el imperialismo norteamericano y el papel del

socialismo como respuesta a aquel— pedía el abandono definitivo del «mito de Rodó»:

Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los Imperios [...]. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es el de simples colonias. La oposición de idiomas, de razas, de espíritu, no tiene ningún sentido decisivo. *Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América Latina idealista* [...]. *El mito de Rodó no obra ya —no ha obrado nunca—* [...]. Descartemos inexorablemente, todas esas caricaturas de ideologías y lugares y hagamos las cuentas seria y francamente con la realidad (106).

Esta antipatía marxista hacia el magisterio de Rodó no ocurre entre sectores progresistas del populismo que si bien criticaron severamente el arielismo, rescataron a Rodó. Vimos cómo el peruano Luis Humberto Delgado se quejaba en *El suplicio de Ariel* (1935) de que los arielistas que escribían sobre el espíritu se movieran en los terrenos de la materia como comerciantes y empleados del Estado.⁷¹ Este es igualmente uno de los argumentos de Luis Alberto Sánchez (1900-1994), escritor y crítico militante del APRA, quien en su *Balance y liquidación del novecientos: ¿Tuvinos maestros en nuestra América?* (1941) —que bien pudiera haber titulado «El Anti-Rodó»⁷² hace una de las más demoledoras críticas del arielismo y de los arielistas. Sánchez hace un efectivo cuestionamiento respecto a la coherencia entre discurso y práctica en el revuelto «clima social» de la primera mitad del siglo:

[los arielistas] reaccionaron de modo diverso: los unos hurgando el problema de la injusticia, los otros sumándose al poder. Desventuradamente para la «promo-

ción» arielista, la mayoría de sus representantes adoptó la segunda actitud. Prefirieron lucir, brillar, y gozar, a sufrir, y sufriendo desarticular la injusticia para construir un orden nuevo (21).

No dejemos que el sabor –hoy ligeramente anacrónico– del horizonte aprista de Sánchez, nos haga perder de vista la lucidez de su constatación: el «arielismo oficialesco» o «idealismo cómodo» se instaló sobre una serie de privilegios políticos y económicos nada idealistas. La aristocracia de la inteligencia de que hablaba Rodó «fue convertida en rapiña de clan por sus mistificadores» (23). Sánchez señalaba que en la mayoría de los casos el arielismo después de Rodó consistió en la «gran traición a Rodó» (98): un esteticismo acomodado en los beneficios de la política y los negocios con el Estado, pelechando en el regazo de «caudillos bárbaros» y coqueteándole al fascismo.

La fractura del arielismo no proviene del terreno frágil sobre el cual se levantó el «mito de un Calibán químicamente puro» que encarnaba a los Estados Unidos (96) –pues como vimos ésa fue su primera retractación; tampoco de sus temas exquisitos y nebulosos «a despecho de la época tensa»;⁷³ sino de sus posicionamientos discursivos frente a las «muchedumbres democráticas» o *masas*, categoría con la que –como recuerda Raymond Williams– el poder se desencuentra frente a lo popular.⁷⁴ La derechización del concepto de *democracia* y la defensa del autoritarismo caracterizaron la que Sánchez llama la promoción «Ariel y compañía» (122). Los arielistas no fueron súbditos del espíritu sino de caudillos totalitarios; amanuenses del «pastor del rebaño» del venezolano Pedro Emilio Coll (1872-1947) (*El Castillo de Elsinor*, 1901), o del «hombre providencial» del paraguayo Manuel Domínguez (1867-1935). Elevaron alabanzas al «gendarme necesario» como el peruano Francisco García Calderón (1883-1953), o crearon con-

ceptos políticos semi-fascistas como el del «Cesarismo democrático»⁷⁵ de Laureano Vallemilla (1870-1936), intelectual de la dictadura de Juan Vicente Gómez (110-125). «Los arielistas [...] se mostraron, casi todos –dice Sánchez– cortesanos del poder, alabando a “caudillos bárbaros”. Por eso no inspiran confianza ética, aunque sean maestros de estética» (126). El *balance final* de Sánchez es que la mayoría

se conmovió más con las inquietudes estéticas que con el reclamo social. [...N]unca consideraron la democracia sino como un «saber-abstracto», no como un «saber-concreto». De allí la rapidez con que los corifeos neoidealistas de esa época viraron hacia las dictaduras y el militarismo, hacia el fascismo y la plutocracia, sin más ni más (221).

La cita que, para ilustrar su tesis, hace Sánchez de Burke, es digna de una antología: «Pocos son los partidarios de las pasadas tiranías; pero ser liberal en los asuntos de hace cien años es muy compatible con todas las ventajas del servilismo actual» (26). El arielismo no sólo contradecía en la práctica sus enunciaciones, sino que –sin el antiimperialismo ni la fe siquiera formal en la democracia del novecientos– quedaba reducido a un alegato espiritualista de superioridad clasista y a una justificación palaciega del autoritarismo de Estado y la represión.

No se ha prestado suficiente atención al hecho de que en la crítica del arielismo de Sánchez se dé una reconversión simbólica de Calibán como un *personaje conceptual* positivo, que encarnaría el liberalismo de izquierda y de centro. Sánchez hace una larga lista de excepciones al pensamiento reaccionario arielista, conformada por los que denomina «Los Calibanes», un grupo de intelectuales que habría sostenido la tradición rodoniana del pensamiento antiimperialista y «que desdeñando la retórica, ahondó en el tema de la justicia» (131). La lista de los «Calibanes» es heterogénea: Carlos Octavio

Bunge (1875-1918), «un precursor de los “Calibanes”» (135); el uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), «Ariel auténtico» (115); el filósofo argentino Alejandro Korn (1869-1936) «al lado de los alumnos» en Córdoba (136); José Ingenieros (1877-1925), «una tentativa científica para realizar la justicia social» y un activista de la lucha antiimperialista en América Latina (137-141), como también lo fuera Miguel Ugarte (1875-1951), «proveniente del socialismo» y practicante de la «literatura vernácula» (143, 144), y Alfonso Reyes (1889-1959), que mantuvo —al igual que Pedro (1884-1946) y Max Henríquez Ureña (1885-1968)— su «dignidad frente a las corrientes reaccionarias» (160). Sánchez también incluye entre sus Calibanes al primer José Vasconcelos (1882-1959), el de *La raza cósmica*, ensayo que le habría dado «alcance continental» a la Revolución mexicana, así como al Vasconcelos que tuvo la entereza de confesar el fracaso del arielismo y de decirle a un grupo de estudiantes en Medellín: «no nos imitéis» (146-154).

En varios casos, como el de Vasconcelos, la lista de «Calibanes», invita a un examen más detenido. En otros, como el del colombiano Luis López de Mesa (1884-1967) (164) o Carlos Octavio Bunge, a una refutación. El racismo y aristocratismo sistemático del pensamiento estratosférico de López lo colocaría entre los socios de «Ariel y compañía» antes que entre los Calibanes anti-reaccionarios. Por lo que respecta a Bunge, Sánchez alaba el humanismo de su «análisis histórico-sociológico» y su censura a la demagogia y al caudillismo, pero obvia el profundo racismo del sociólogo argentino. En *Nuestra América* (1903), Bunge —«precursor de los Calibanes», según Sánchez— detesta (en la tradición sarmientina) la monstruosidad y el «canibalismo social» de los grupos étnicamente «híbridos»:

Impulsivo, falso, petulante, el mulato es una complicada amalgama del genio español y africano [...].

Aunque desafortunadamente ambicioso, verdadero arribista, carece de *esprit de suite*. Es un *dispéptico hambriento*, con *apetito para devorar un buey* y sin estómago para digerir una chuleta. ¡Felizmente! Si su estómago respondiera a su hambre, si su constancia se relacionase con sus ímpetus, ¿quién sino él sería el gran Dominador y el gran Destructor, el *monstruo apocalíptico que ha de devorar a las sociedades modernas y caducas?* (Libro II, ix).

Probablemente la mayor flaqueza conceptual del *calibanismo* de Sánchez es su identificación evidente con el APRA, según él, «el movimiento más auténtico, y en el que cuajan mejor que en ninguno las aspiraciones de la nueva América» (134), y con su fundador Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979). La ausencia de Mariátegui⁷⁶ en la lista de «los Calibanes» no es gratuita. El aprismo pretende una posición ecléctica entre la que Sánchez llama «la religión marxista» (207) y el «arielismo auténtico». El calibanismo de Sánchez, como el populismo del APRA, subordina las reivindicaciones obrero-campesinas a los intereses de la burguesía nacional.⁷⁷ Sánchez quiere una revolución demo-liberal, una «auténtica revolución espiritual y política», como la que por tantos años predicó el APRA. No estamos frente a un discípulo ni de Marx ni de Mariátegui, sino de Rodó y de Haya de la Torre. Sánchez propugna una política fundada no en una visión materialista de la historia, la cultura y la lucha de clases, sino en un sentido de alta responsabilidad moral y sensibilidad social demo-liberal. El pecado de los intelectuales de «Ariel y compañía» fue para Sánchez el haber puesto «su inteligencia, su entusiasmo y su saber al incondicional servicio de la fuerza» (235). Para Mariátegui —quien pensaba que la *fuerza* no era un espacio políticamente vacío, sino surcado por la lucha de clases— el pecado de esa *intelligentsia* fue ponerse «al servicio del capital y de la burguesía nacional».

Pero la desarticulación del arielismo no significa su fin. El propio marxismo latinoamericano al invertir el paradigma arielista (calibanismo), no seguirá a Mariátegui sino a Rodó. El escritor argentino Aníbal Ponce (1898-1938) en su —relativamente poco estudiado—⁷⁸ «Ariel o la agonía de una obstinada ilusión» de *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1938), vio a Calibán como un símbolo de la resistencia de las masas. El monstruo no representa el coloso materialista del norte ni la vulgaridad democrática, sino el proletario rebelde y «las masas sufridas» (277).⁷⁹ Próspero, no es el dulce y sabio maestro de Rodó, sino el déspota ilustrado que «no tolera otra voluntad que la suya» (277); y Ariel —antes que las alturas del espíritu— es el siervo del poder, vestido de «túnicas de gasas» y «de espaldas a la vida» (278-280). En este orden de ideas, el intento de asesinar a Próspero constituye para Ponce una alegoría de la revolución (279).

El ensayo critica la disociación burguesa entre el letrado y lo popular, que para Ponce se debe al hecho de que el primero «ha conseguido alejarse del trabajo de las manos» a costa del sacrificio ajeno (282) y por ello ignora y desprecia el trabajo de Calibán, que es la condición material que posibilita su existencia etérea. Hoy diríamos que el trabajo de Calibán es desplazado al *inconsciente político* del humanismo burgués: «Ariel no gozaría en el aire de su libertad de espíritu, si Calibán no llevara la leña hasta la estufa junto a la cual Próspero relee sus viejos libros. El desprecio de la acción es, en el fondo, la voluptuosidad de la inteligencia que saborea en el aislamiento su propio egoísmo» (280). Por otra parte, Ponce cree que el supuesto odio calibánico por los libros es una calumnia y ofrece algunos ejemplos contra la imagen canónica negativa de Calibán como monstruo cultural que odia la letra.⁸⁰

Ponce dirige su ensayo contra Rodó pero no lo nombra una sola vez. Analiza en cambio el drama *Caliban; suite de la Tempête* de Renan. En otras palabras pasa, muy consciente-

mente, por encima del uruguayo y se dirige a sus fuentes para impugnar el humanismo libresco de Renan. Así, presenta el caso de la «conversión» de Romain Rolland, quien después de defender los fueros del espíritu y la estética, se retractó del culto del intelectual a «sus tesoros imaginarios» (292). Podría parecer que *Humanismo burgués y humanismo proletario* afirma una especie de *calibanismo fuera de la ciudad letrada*. Sin embargo, nótese que Ponce reduce la importancia discursiva del Calibán proletario favoreciendo una nueva clase de intelectual reformado, como Roland. Contradice a Renan pero básicamente acepta su presupuesto del valor social privilegiado de la alta cultura y de la literatura. Como el título del libro indica, Ponce propone el paso de una versión burguesa del humanismo⁸¹ a una proletaria. Pero antes que un *calibanismo revolucionario* lo que plantea es un *ariélismo políticamente reformado hacia la izquierda*. Lo llama «humanismo proletario». Pero ¿qué entiende Ponce por «humanismo proletario»? y ¿cuál es el papel que la literatura y la alta cultura deben desempeñar en la sociedad? La descripción que hace del estreno de *Richard III* de Shakespeare en Leningrado ofrece algunas pistas involuntarias: lo emociona el hecho de que la audiencia estuviera formada por trabajadores comunes: «Muy pocos años atrás, la enorme mayoría, la aplastante mayoría, no conocía el nombre de Shakespeare ni de oídas. En muy poco tiempo se ha vuelto para ellos un amigo» (326). Los héroes de los planes quinquenales pueden apreciar y ver críticamente a los héroes shakesperianos: «El desdichado “monstruo rojo” de Shakespeare que tanto había sido calumniado en *Calibán* ¿no estaba acaso [presente] con un *alma nueva* en aquella inmensa sala en que la hoz y el martillo ocupaban el sitio de la corona y las águilas?» (326, 327).

Sus Calibanes son «salvajes» recuperados por el socialismo, parte de una nueva y revolucionaria *ciudad letrada*, proletarios, envueltos también —a su pesar— en las «túnicas

de gasas» de la literatura. El proyecto iluminista y docente del arielismo se mantenía, sustituyendo a Próspero por el aparato del Estado, y a Ariel, por un «Calibán proletario» sospechosamente versado en la apreciación del teatro clásico británico. Ponce, por supuesto, hablaba de un Calibán soviético hijo de la revolución industrial estalinista de los 30; distinto de los Calibanes vernáculos de las heterogéneas masas latinoamericanas, cuyas insurgenias originaban nuevas redefiniciones conceptuales de *The Tempest*.

5. Arielismo indigenista e insurgenias calibánicas en la Revolución boliviana

...al enemigo no hay que buscarlo fuera, no se llama Calibán [...]; el enemigo nos habita.

FERNANDO DIEZ DE MEDINA: *Sariri*

En 1941 varios intelectuales urbanos, bajo el liderazgo de Víctor Paz Estenssoro (1907-2001), organizaron en Bolivia el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), partido que —aunque tuvo en sus inicios la participación de sectores pro-fascistas— a fines de la década estaba integrado básicamente por una clase media moderada de izquierda, y buena parte de la clase trabajadora sindicalizada. El MNR, con Paz Estenssoro como candidato, ganó las elecciones presidenciales de 1951, pero los militares se opusieron a los resultados electorales y Paz Estenssoro salió al exilio. Después de una corta insurrección en la que los sindicatos de mineros jugaron un papel decisivo, el MNR tomó el poder.⁸² A pesar de las iniciales posturas moderadas e intenciones reformistas, el gobierno del MNR —que se declaraba constitucional— se vio compelido por los sectores que participaron en la rebelión a tomar medidas revolucionarias. El establecimiento del voto universal en julio de 1952 fue sólo el comienzo.

Bajo presión de la izquierda dentro del MNR, el gobierno depuró el ejército y redujo significativamente su tamaño. Las armas pasaron rápidamente a manos civiles;⁸³ apenas unos días después de terminada la lucha en la Paz, se organizó un sistema nacional de milicias obreras cuyo control se mantuvo en niveles inferiores (Malloy, 1989: 242, 269). Luego, los mineros del estaño —con gran influencia en el gobierno, dada su participación en la insurrección— exigieron la expropiación de las minas; en octubre 31 de 1952 fueron nacionalizadas las tres más grandes compañías (Patiño, Hochschild y Aramayo) y formada la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). El movimiento obrero sindical en armas creció y se fortaleció al punto que pronto llegaría a rivalizar con el gobierno. Aprovechando la atmósfera revolucionaria se organizaron también numerosos sindicatos en el campo, entre cuya población se repartieron armas. Varias insurrecciones campesinas e indígenas modificaron *de facto* el régimen de tenencia de la tierra, destruyendo el sistema de haciendas, y forzaron a la Administración a una de las más radicales reformas agrarias en Latinoamérica. El 3 de agosto de 1953 el gobierno —con una actitud de «resignación ante lo inevitable»—⁸⁴ formalizó las acciones de expropiación y otorgó títulos de propiedad a cerca de sesenta mil familias campesinas, creando un amplio sector de pequeños propietarios sobre el cual se apoyaría más tarde contra el sector obrero-sindical. Los primeros años de la Revolución boliviana están así marcados por un proceso de *institucionalización problemática* y de tensión entre las diversas insurgenias de la Revolución boliviana, y el gobierno del MNR autodeclarado nacionalista, reformista e integrador y en el cual se tensan diferentes tendencias.

Apenas dos años después de la insurrección Fernando Diez de Medina (1908-1990) publica *Sariri: una réplica al «Ariel» de Rodó* (1954), un ensayo neo-indigenista⁸⁵ que propone reformular la representación de la identidad como

un drama andino. Aunque *Sariri* comienza con un elogio a Rodó (acorde con las celebraciones del cincuentenario de *Ariel*) y llama al uruguayo «precursor del antiimperialismo en sociología y maestro de belleza en literatura» (10), pronto critica su «hojarasca erudita», su «aristocratismo [...] heredado de Renan» y su «culto a la inteligencia pura» (10), y finalmente, declara su obsolescencia:

los sudamericanos de hoy, crecidos en la dramática perplejidad de dos guerras mundiales [...] en el umbral tal vez de una tercera, se preguntan: ¿El arielismo es una utopía idealista o un instrumento de edificación colectiva? ¿Conservan vigencia las ideas del maestro, en el mundo actual sembrado de *pasión y confusión*? La democracia idealizada que predicó el pensador ¿coincide con el *tumulto* y el *retrazo* de nuestra *América mestiza*? [...] la síntesis simbólica de Calibán y Ariel peca de simplista [...] El idealismo estético, didactizante, de Rodó no es para nosotros lo que fue para nuestros padres [...] *carece de significación social*. [...] Se necesitan herramientas mejor templadas que el finísimo estilete de «ARIEL», para construir la dura América presente. [...] *La palabra rodoniana no sirve en estos años convulsos* (11-13).

Propone reemplazar a los *personajes conceptuales* del arielismo con *Makuri* y *Thunupa* del «reino de los Kollas» (17, 20), «pareja simbólica» que según Diez de Medina «anima toda nuestra historia americana» (23). *Makuri* releva a Calibán y *Thunupa* a Ariel. El lugar de Próspero es ocupado por *Sariri* (en aimará: *caminante vigilante*). *Sariri* es heredero de las varias respuestas etno-culturalistas del indigenismo boliviano de la primera mitad del siglo xx y de la paralela corriente del pensamiento nativista boliviano conocida como misticismo de la tierra, cultivado entre otros por Franz Tamayo (1879-

1956), Roberto Prudencio (1908-1975) y el propio Diez de Medina. Tanto el indigenismo como el misticismo de la tierra se plantean y replantean durante gran parte del siglo xx la cuestión de la identidad nacional, el llamado «problema del indio» y las vicisitudes y supuesto fracaso de Bolivia como nación moderna.

En términos generales, el indigenismo boliviano gravita alrededor de ejes discursivos tales como la concepción de lo indígena como «problema» o «esperanza» nacional, la representación estético-política del «indio» como tropo simbólico-nacionalista, su conmemoración arqueológica o mítica, la aspiración programático-disciplinaria o redentora, y la denuncia social de la explotación y marginación del indígena. La reformulación de Ariel en *Sariri* está fundada en el indio mítico del nativismo boliviano, aunque bajo asedio del indio que podríamos llamar histórico o presente,⁸⁶ el cual le parece a Diez de Medina –en la tradición de Alcides Arguedas (1879-1946)– atávicamente enfermo, borracho, violento, ignorante, polígamo, rencoroso y, en el mejor de los casos, inescrutable: «el indio –dice Diez de Medina– es lo más viejo y lo más joven, lo más simple y lo más desconcertante, lo más extraño y lo más familiar a un tiempo mismo» (1954: 18). La caracterización del indio como extraño/familiar corresponde a una suerte de principio freudiano de lo siniestro: el *Unheimlich* nacional.⁸⁷ El tropo *indígena* funciona como un dispositivo de identificación o espejo en el que se produce un reconocimiento narcisista (nacional) y un extrañamiento siniestro que amenaza al mismo ego. Como señalaba lucidamente Luis Villoro en 1950 (hablando del indigenismo en México), lo indígena aparece «como una realidad en la que puedo reconocerme sin que por ello deje de ser distinta a mí. Es alteridad y, a la vez, indica hacia mí. Es como la superficie de un estanque, turbio a veces, límpido otras, pero siempre me permite encontrar el esbozo de mi propia figura» (294).

Sariri produce una disimilación conceptual de esta ambivalencia mediante sus dos personajes míticos. Makuri, calibanesco, encarna la violencia y el desenfreno de las masas; el «pueblo enfermo» que lamentaba Alcides Argüedas.⁸⁸ Como Calibán, es el inenarrable «cuerpo en ausencia» *otrificado*, étnico y popular; lo familiar reprimido; lo siniestro que regresa en las pesadillas. Diez de Medina lo menciona poco y asocia con el desorden, la sensualidad, la violencia y la irracionalidad:

En época remota gobernaba la meseta «Makuri», el implacable. Violencia y concupiscencia eran su ley, su voluntad omnímoda el Estado. [...] Brutal, bestial gigante [...] vivía en la doble embriaguez de la sensualidad y la destrucción [...]. El que enseñó a los andinos la irresponsabilidad para el mando y el desenfreno en la conducta (1954: 20).

Thunupa, por el contrario, es descrito *ad nauseam*: aparece predicando contra la guerra y el desorden, hasta que finalmente es sacrificado por sus enemigos. En la versión cristianizada de Diez de Medina,⁸⁹ es un «Gran sabio», un maestro que «curaba a los enfermos» y «servía con humildad aunque nadie lo requiriese»; es el pacificador, «reformador» y «piloto del pueblo indio» que se opone a «la animalidad instintiva», la «violencia, la rapiña, la embriaguez, la poligamia» y el desorden social personificado por Makuri (1954: 21-23); Thunupa encarna los principios políticos de un Estado protector, educador y garante de la hermandad nacional. En «Thunupa», un ensayo de 1957, Diez de Medina lo presentaba como un «Cristo andino» con «sandalias de vicuña» que llevaba las «ovejas al redil» y condenaba la violencia y las malas costumbres. El profeta habría sido lapidado por Makuri, después de lo cual —como Ariel— viviría «en espíritu» (17-23). Thunupa —dirá Diez de Medina— «encarnó al Dios Verdadero para entendimiento de la muchedumbre secular» (1973: 170).

Sariri hace una redefinición indigenista del arielismo en la coyuntura de la(s) insurgencia(s) que marcan la Revolución boliviana; mediante un relevo conceptual, se pone la máscara de lo vernáculo en un intento de legitimación hegemónica y apelación nacionalista.⁹⁰

El mejor análisis sobre el *indigenismo* literario andino (aunque limitado a la novela peruana) sigue siendo la labor crítica que desde los años 70 hasta su muerte adelantó Antonio Cornejo Polar (1936-1997),⁹¹ quien retomando a José Carlos Mariátegui, establece una definición de la novela indigenista por su referente (indígena, premoderno, rural, oral), sus circuitos de producción y consumo (criollo, urbano,⁹² hispánico, moderno, escrito) y su posición ideológica problemática y ambivalente frente a la heterogeneidad cultural. Aunque lo describe como un movimiento de la primera mitad del siglo xx, lo asienta en una historia cultural más antigua; el indigenismo sería una matriz de representación que incluiría una serie de textos que desde el siglo xvi⁹³ han respondido de diferentes maneras a las contradicciones entre las sucesivas olas de occidentalización y la heterogeneidad cultural constitutiva (y traumática) de las sociedades americanas. El movimiento literario conocido como indigenismo —en sus afiliaciones variopintas con el liberalismo, el socialismo y los populismos de izquierda y de derecha— sería un desarrollo de esta matriz *vis-à-vis* los procesos nacionales de modernización.

Jesús Martín Barbero describe el *nacionalismo nuevo* de este momento justamente por su propósito de representación sincrética de lo vernáculo: la «cultura nacional [...] sería la síntesis de la particularidad cultural y la generalidad política, de que las diferentes culturas étnicas o regionales serían expresiones» (209). El indigenismo es resultado de la pretensión —siempre fallida— de dar cuenta de lo nacional mediante la representación *estética* (*Vertretung*) y/o *política* (*Darstellung*)⁹⁴ de amplios y diversos grupos sociales denomi-

nados *indígenas*. El indigenismo supone que es deseable y posible la *traducción* o *transculturación*⁹⁵ de la diferencia en la anhelada modernidad nacional. Para Mirko Lauer, la «fantasía [indigenista] consistía en pensar que el mundo no criollo era portador de un lenguaje traducible a los términos de la cultura occidental, y que descifrar este lenguaje [...] era un acto restaurador, ético y nacionalista», cuando en realidad se trataba de una serie de prácticas de representación de sectores criollos y occidentalizados, fundadas, entre otras cosas, en «una profunda culpabilidad frente a lo autóctono» (23). En esta aspiración «restauradora» nacionalista —y no en la representación misma— radica la pretendida autoridad y el continuo quebranto del indigenismo. Puesto que está marcado por la colonialidad y responde doblemente a la heterogeneidad cultural y a un propósito unívoco de representación identitaria nacional, el indigenismo tiene el sino y el desasosiego trágico de no alcanzar su plenitud. Su fantasía de representación (el mitologema vernáculo) está constantemente amenazado por lo *supplémentaire*. El suplemento de esta *Vertretung/Darstellung* no es señalado por lo que *Sariri* objeta a *Ariel* (que se reduce al supuesto europeísmo y elitismo de las metáforas shakesperianas y a la caducidad del antiimperialismo rodoniano), sino por aquello que reafirma: su vocación pedagógica ilustrada, la primacía de las letras, el lugar orgánico del intelectual en la política y su profundo (si bien disimulado) recelo respecto de las masas.

En la retórica populista-nacionalista el *enemigo interno* es objeto de la pedagogía y del control social, y fuente primaria del terror político, al punto que *Sariri* reubica geogeológicamente la identidad latinoamericana respecto a los Estados Unidos y declara la obsolescencia del antiimperialismo.⁹⁶ Diez de Medina hace parte del sector liberal que teme represalias por la nacionalización de las minas⁹⁷ y que, en la coyuntura de la hiperinflación post-revolucionaria, desea la ayuda económica de los Estados Unidos y la banca

internacional.⁹⁸ Como en su momento hiciera Rubén Darío, Diez de Medina pide: «Que bajen capitales técnicos a *fecundar* la América mestiza, pero que vengan en condiciones razonables [...] a compartir riqueza y bienestar» (1954: 36). En 1956 el MNR recurrirá al Fondo Monetario Internacional en busca de la «fecundación» del capital.

A lo anterior se sumaba el hecho de que la Guerra Fría realineaba el reparto conceptual del arielismo. El boliviano Raúl Botelho Gosálvez había indicado en vísperas de la Revolución (1950): «Ya no son los Estados Unidos de América los que representan a Calibán, el deforme genio del materialismo» (16). De acuerdo con Botelho, Calibán era la Unión Soviética y su «voraz imperialismo político».⁹⁹ Con similar paranoia anticomunista, a Diez de Medina le inquieta la inestabilidad social interna: «al enemigo no hay que buscarlo afuera, *no se llama Calibán*, ni Tío Sam; *el enemigo nos habita*, es ese fondo de *barbarie maligna, primitiva, que desata los odios y venganzas* [...] los *motines* [...]. Es “Makuri”, la fuerza que trabaja para atrás» (1954: 31).¹⁰⁰ La redefinición de Calibán fuera de la geopolítica neocolonial obedece a que al subordinar las reivindicaciones obrero-campesinas a la burguesía nacional, el nacionalismo populista se tiene que definir por intereses de clase que *no* son propiamente hostiles a las alianzas con el capital internacional. Mientras que el paradigma del arielismo del novecientos es jánico —enfrentado tanto al imperialismo norteamericano como a las masas—, el arielismo indigenista de la Revolución boliviana, retractado de su antiimperialismo,¹⁰¹ enfrenta el suplemento calibánico: la monstruosa multitud, objeto de sus aspiraciones disciplinarias, pedagógicas y homogenizadoras. Durante los primeros años de la Revolución boliviana, ello se hace evidente en el desencuentro entre el Estado «revolucionario» y las insurgencias de la revolución; o, lo que es lo mismo, entre el *poder constituido* (Estado) y el *poder constituyente* (multitud).

La *multitud*, de acuerdo con Antonio Negri, es heterogénea y rizomática; no alcanza el estatus de persona jurídica, ni tiene una voluntad inteligible; se expresa como un conjunto de «minorías actuantes» que se resisten a la unidad o al *telos* de la nación y que tensan, desafían y obstruyen los mecanismos de representación política del Estado (404, 405). *Multitud* se opone a *pueblo*. El pueblo es la subjetividad abstracta en la cual la teoría constitucional moderna, tanto liberal como fascista, ha imaginado que reside la soberanía constitutiva del Estado-nación; es una abstracción del *poder constituyente*, una reducción teórico-política y una formulación orgánica del cuerpo inorgánico de la política que es la multitud.¹⁰² En el proceso de reconstitución posrevolucionaria del Estado, la *heterogeneidad nómada* es enajenada mediante un relato unificador, teleológico y orgánico, y las *insurgencias múltiples de la multitud* son sobrecodificadas como *revolución nacional popular*. Parafraseando a Ernesto Laclau, *Sariri*, en un intento por alcanzar la hegemonía, ensayaba la significación indigenista del vacío del «orden estatal» provocado en un proceso de «desorden radical» (1996: 44). La pretensión del nacionalismo indigenista es significar la Revolución: la multitud irrepresentable y principio del horror político (lo *Real* lacaniano) es sustituida por el *pueblo boliviano*.

Como se señaló, a partir de 1952 se produce una constante y decisiva intervención del *poder constituyente* en la institucionalidad estatal o *poder constituido*. El frágil gobierno revolucionario boliviano bajo presión de diversos sectores dentro y fuera del MNR es empujado hacia medidas políticamente radicales (privatización de las minas, reforma agraria, democratización participativa de la vida política, mejoramiento de las condiciones laborales en el sector minero, etc.). La Reforma agraria (1953) marca el punto culminante de la insurgencia y actuación directa del *poder constituyente* y, a la vez, el momento de estabilización institucional del *poder constituido*, pues logra producir un pacto

entre el gobierno y las organizaciones campesino-indígenas. Dicho pacto permitió la gobernabilidad y el control relativo de los movimientos obrero-sindicales, pero dejó a los sucesivos gobiernos a merced de su alianza con sectores divergentes y considerados premodernos. La publicación de *Sariri* en 1954 corresponde precisamente a este momento de sobre-codificación institucional de la insurgencia, cuando el Estado pretende someter el desorden de la multitud (especialmente en lo tocante a los movimientos obrero-sindicales), y reclamar para sí la soberanía plena y el monopolio de la fuerza. Para ello el Estado se apoya en una alianza con el campesinado, que el indigenismo evoca simbólicamente en *Sariri*.¹⁰³ La soberanía es constituida y al mismo tiempo amenazada por lo familiar-extraño.

Puede decirse que, así como *La raza cósmica* es un texto de la *ciudad letrada* de la Revolución mexicana, *Sariri* lo es de la *ciudad letrada* de la Revolución boliviana. Thunupa expresa el paternalismo nacionalista frente a los «indios» y las «masas» obrero-campesinas y la aspiración sincretista del populismo de resolver los conflictos y contradicciones socio-económicas de la sociedad boliviana. No olvidemos que, aunque fundado en una tradición anterior, este indigenismo se produce dentro del populismo posrevolucionario. Los populismos de derecha o de izquierda, como ha señalado Laclau, allende sus eventuales diferencias programáticas, se definen por su interpelación sintética no clasista y por evitar el planteamiento del conflicto social como lucha de clases: «lo que transforma un discurso ideológico en un populista es una forma peculiar de articulación. [...] *populismo* consiste en la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como un complejo sintético-antagonista con respecto a la ideología dominante» (1977: 172, 173). *Sariri* excluye explícitamente el concepto de *lucha de clases* y en general, cualquier noción de diferencia no sincrética. El relato de identidad nacional es situado fuera de la historia,

sus heterogeneidades borradas en la ideología del mestizaje y sus conflictos concebidos como fuerzas telúricas y acomodados en una *infrahistoria* mítica:

somos lava, piedra, fuego, turbión [...]. Las muchedumbres [...] piden igualdad en el trabajo y en el progreso; pan, techo, seguridad económica [...]. Si ese cambio radical de la estructura social viene casi siempre por el camino del alzamiento popular, es porque las revoluciones son *movimientos místicos de la multitud* (28).

Sariri se refiere a la *multitud* como materia telúrica y mística (es decir, inconsciente) de lo popular-nacional, e imagina que puede ser contenida y apropiada discursivamente como capital político. La «lava» popular se mueve a encontrarse con el Estado; a ser interpelada y convertida pedagógica y disciplinariamente. En este sentido (como posibilidad de pueblo), *multitud* es para Díez de Medina sinónimo de *masa*. *Sariri* aspira al control social de los «ríos profundos» y turbulentos de la multitud, a la conversión política de esa *multitud-masa-lava-fuego* en una alternativa viable de nación: el *pueblo boliviano*. El *poder constituido* requiere el sometimiento del *constituyente*: «*levantar al pueblo no significa someterse a su capricho* [...]». A las muchedumbres hay que [...] recordarles con Platón, que existe una responsabilidad del poder [...]. Porque Patria es una responsabilidad, no un usufructo. *Servidumbre voluntaria*, Vigilia permanente» (29). El ensayo reclama para el Estado, soberanía y el sometimiento voluntario de las masas.

El Estado «revolucionario» boliviano —que nunca declara una ruptura radical con el pasado y la institucionalidad que sustituye (Malloy, 1989: 230-241)— en un primer momento articula y posteriormente intenta controlar las insurgencias múltiples convirtiéndolas en *La Revolución*. La insurrección es acomodada en el eje de la institucionalidad, de la misma

forma que *Sariri* no es una ruptura —a lo Mariátegui— con el arielismo, sino una reiteración del mismo en un relato liberal-populista de representación política del «sujeto popular». El gobierno «revolucionario» de Paz Estenssoro se ve y presenta como la realización de un mandato democrático (elecciones) que se hace posible por medio de la insurrección (levantamiento popular). Sin embargo, dicha institucionalidad está en crisis constante, o lo que es lo mismo, no suspende su «relación constituyente inconclusa» con la multitud o *poder constituyente* en estado de insurgencia. Como se anotó, el gobierno tiene que negociar y responder a múltiples antagonismos y conflictos sociales, y depende de una alianza con sectores campesinos que parecen retrotraerse frente al proyecto del Estado nacional moderno e hispánico. *Sariri* imagina esos conflictos sociales y económicos como la lucha de Thunupa y Makuri, el orden y el desorden, el bien y el mal; fuerzas en choque, fuera de la historia y la política. El Estado-nación aparece, entonces, como cumpliendo una promesa que ya estaba *ab initio*, antes de la historia, en el origen del pueblo boliviano.

El populismo en clave indigenista permite, además, la enunciación contradictoria (pero funcional) de una nación a un mismo tiempo vernácula y occidental. Díez de Medina declara a los americanos «hijos de la libertad [y] nietos de la justicia» y afirma que no precisan «aceptar tuteladas lógicas y estéticas» (50), entre las que cuenta el hispanismo modernista («un concepto imperialista», 50). *Sariri* anota que el «*Thunupa* andino» responde al «*Ariel* afrancesado» (55) y declara expresamente ser un discurso de identidad nacional y continental contra la «servil imitación de Europa o Norteamérica» (16). Para realizar esta «emancipación cultural» propone la «construcción colectiva» (12) de un escenario simbólico que re-escibe la mitología indígena.¹⁰⁴ El motivo *indígena* está ciertamente trabado en una paradoja: por una parte, se trata de la narración de la añorada nación

moderna, guiada por el *telos* del progreso (bajo «la pupila organizadora y tecnológica», dirá Diez de Medina en *Imantata*, p. 11); por el otro, es parte de la *invención de una tradición* «indígena» en un tiempo mítico e *intrahistórico*.¹⁰⁵ Como ha recordado Joshua Lund —en su crítica a la multitemporalidad de la hibridez en Néstor García Canclini— cuando la modernidad marca el tiempo, también marca la raza, particularmente porque el tiempo de los otros racializados está en *destiempo*: fuera de la historia. *Sariri* se funda, antes que en una fuerza retrógrada, en una confianza implícita en el poder modernizador del mestizaje.¹⁰⁶ El mestizaje es el dispositivo que le permite a la nación sincronizar las *temporalidades-otras* e inscribirse en Occidente: «Occidentales somos por la cultura y por el Cristo; americanos del sur por el suelo y por la sangre» (Diez de Medina, 1954: 16). En *Imantata* (1975) es aún más evidente la fuerza *occidentalizadora* del mestizaje: «la raza boliviana se *funde hacia arriba*. [...] el indio *tiende al mestizaje*, salvo comunidades aisladas impermeables. *El mestizo procura subir a las formas de vida occidentales*. Llegará el tiempo que la fusión de muchos ingredientes étnicos, conformará un vigoroso tipo racial: el gran mestizo boliviano» (122, 123). La resolución de la tensión entre el eje «occidentales» y el eje «americanos del Sur» es un *ascenso* a la Modernidad («formas de vida occidentales») vía el mestizaje. El mestizaje concebido como forma de pertenencia a Occidente en vano trata de zanjar las ansiedades culturales que provienen de la afirmación esquizofrénica de lo étnico para participar en una Modernidad occidental en la cual lo étnico es un tropo colonial excluyente. El *occidentalismo* latinoamericano además de *periférico* es ambivalente; de allí, su apelación a una simbología indígena, su horizonte modernizador y su solución mestizadora. No es particularmente sorprendente que el boliviano termine hablando como Rodó del «espíritu de las razas» —aunque invierta el juicio arielista y ahora asigne virtudes a la anglosajona (1954: 34-37)— ni que

sostenga que el «único elemento permanente de la historia es el Espíritu» (116), ni que lo vernáculo nacional coincida con la contención y transformación de «fuerzas negativas arcaizantes» (Makuris). Inclusive, el lugar orgánico del intelectual sigue siendo el mismo; la cumbre selecta bajo el asedio calibánico: «Makuris por centenas, por millares, cambiando de apariencia pero no de fondo; Thunupas pocos, solitarios, incomprendidos, alejados entre sí como las altas cumbres» (Diez de Medina, 1954: 24).

Otra indicación de la sobrecodificación populista de los movimientos insurreccionales es la imaginación de un *mestizaje político* o pacto entre la clase dirigente y el «pueblo», y el establecimiento de un principio de cooperación interclase e inter-étnico con la burguesía progresista: «no hay, *no puede haber, lucha de clases*, mas el superior entendimiento de los intereses: blancos, mestizos, indios, ante Dios y ante la ley son una sola misma cosa» (Diez de Medina, 1954: 30). Desde los años 30 Roberto Prudencio había hablado de la emergencia de un «nuevo indio» y de la correlativa indianización del blanco, como la solución para la formación de la «nación orgánica y fecunda» del Kollasuyo: «Al indianizarnos recobramos nuestros propios medios expresivos [...]. El nuevo Kolla, que ha de ser el criollo y el mestizo indianizado, tiene que cumplir su sino histórico» (10, 11). Pero indianizar *simbólicamente* la cultura nacional o nacionalizar al indio no sólo es una ficción sincretista para reformular el *pacto social*, sino que conlleva una política de blanqueamiento. Éste que Diez de Medina llama «superior entendimiento» presupone «sanear a las gentes por dentro y por fuera» (30); es decir, bañarlas, castellanizarlas, quitarles el alcohol, hacerlas campesinas, trabajadoras y bolivianas; que las clases bajas —y entre ellas los *indios*— sean física e ideológicamente higienizadas, quitándoles la mugre y el marxismo (o lo que a Diez de Medina le parece marxismo). La higienización/ilustración/nacionalización del indio que propone

Diez de Medina –anticipándose a Mario Vargas Llosa– y la indianización que plantea Prudencio, comparten un sustrato común: el modelo sincretista del mestizaje y el arielismo, que ahora se viste de indio. Hasta el propio Diez de Medina dirá: «Espiritualmente, soy un indio boliviano» (1956: 301).¹⁰⁷

La simpatía de Diez de Medina por la Revolución (que es cauta) depende de la concepción de la insurgencia como movimiento místico, de su higienización ideológica; y sobre todo, del *frente progresista* contra la eventual dictadura del proletariado: «El continente de la Libertad –dice– no acepta la dictadura clasista [...] y al pueblo queremos verlo lejos de la demagogia oportunista» (1954: 30). Su propuesta es pía y preventiva; la de una humanitaria y «general transformación de la sociedad» (25) que sirva de *dique de contención* para el descontento social. La concepción de democracia de *Sariri* –como en el *Ariel*– hace parte de una semántica específica. Diez de Medina sostenía que los dos «temas de la insurgencia sudamericana» eran «el dominio de la economía nacional y la reforma agraria» y que los cambios vendrían o «por la sagacidad de gobiernos democráticos o en el *desborde de alzamientos populares*» (43). La alternativa era entonces, entre Thunupa y Makuri, entre la «sagacidad» de la democracia liberal (integradora y sincrética) y el pandemonio o «desborde» revolucionario (la lucha de clases). Lo deseable para él era la reforma social de la propiedad, la nacionalización de las minas y el desmantelamiento del latifundio, todo *dentro* del sistema democrático. El aumento del ingreso *per cápita* que esas medidas generarían sería «la mejor arma para combatir el comunismo» (239).

En los «años convulsos» que siguen a la Revolución, *Sariri* quiere reformar el capitalismo en la dirección del humanismo social¹⁰⁸ y convertir la *revolución amorfa* en una *revolución liberal* y a los campesinos y obreros insurrectos en «buenos propietarios, [y] mejores ciudadanos» (44). De allí que clame por una «*metanoia*», es decir, por «una transformación

desde el espíritu, para que los cambios sociales vengan respaldados por la disciplina interior» (46). El *telos* de esta *metanoia* es la cooptación *nacional* de las diferencias y antagonismos: «Vida armónica, equilibrio de razas y de clases» (52). Esto es, cambios ordenados, revolución sin marxismo, disciplina y educación de la muchedumbre.

Sariri –aunque autodenominado «réplica a Rodó»– revela sus lealtades y horizonte ideológico arielista: democracia restringida, simbología mítica, humanismo compasivo y paternalista, invitación dariana a que «bajen capitales técnicos a fecundar la América mestiza», y luego, al final, cultura letrada: «culturizar a las masas» (203). *Sariri* propone una vez más el proyecto ilustrado del arielismo: la «redención colectiva» de las masas (30); su educación y alfabetización (45, 109-117). Como en el caso de José Vasconcelos, Diez de Medina tuvo la oportunidad de llevar a la práctica (y al fracaso) la aspiración educativa arielista. El 1º de octubre de 1953, en su discurso inaugural como presidente de la Comisión de Reforma Educacional decía Diez de Medina: «No soy técnico ni maestro. Sólo un hombre de letras al que se ha confiado la difícil tarea de concertar voluntades en el magno problema de reeducar al país» (1954: 199). La *reeducción* debería seguir una filosofía «de filiación cristiana, de contenido democrático, de impulso nacionalista y revolucionario» (201). *Sariri* reitera la más arielista de las fórmulas: un hombre de letras (re)educando al país. El lugar del intelectual es el magisterio y la formación como en *Ariel*, pero ahora no de «la juventud» en la alta cultura, sino la de las muchedumbres en la *ciudadanía*: «gobernar es redimir y organizar a las muchedumbres» (1954: 15). Una cita de Franz Tamayo explica la ecuación: «La educación en su planteamiento total, es más tarea de hombre de Estado que de pedagogo» (1954: 202). De hecho, existe una comunidad ideológica entre el eje programático-disciplinario del indigenismo posrevolucionario y el pedagogismo nacionalista

de *La creación de la pedagogía nacional* (1910) de Tamayo, uno de los textos fundadores del nativismo reivindicativo boliviano. Salvada la distancia histórica entre los dos textos, y la negatividad con la que Tamayo califica lo mestizo (como imitativo, colonial y provinciano), tanto *Sariri* como *La creación de la pedagogía nacional* pueden ser caracterizados como textos arielistas; ambos, pese a sus acentos reivindicativos, son escritos frente a lo indígena como alteridad y fetiche nacional; y ambos imaginan al indio como objeto de una redención educativa.¹⁰⁹ El resultado de la empresa pedagógico-revolucionaria de Diez de Medina fue el *Código de la educación boliviana* (1955), vigente hasta julio de 1994, que perfiló una educación homogeneizadora y teleológicamente dirigida a constituir una nación boliviana hispánico-mestiza:

La acción alfabetizadora se hará en las zonas donde predominan las lenguas vernáculas, utilizando el idioma nativo como vehículo para el inmediato aprendizaje del castellano como factor necesario de integración lingüística nacional. Para este efecto, se adoptarán alfabetos fonéticos que guarden la mayor semejanza posible con el alfabeto [...] castellano (art. 115, del *Decreto-ley de la reforma educacional*, 31).

La tan nombrada «redención» de las multitudes de la política educativa arielista no corresponde a una elevación niveladora, sino que supone y reproduce la continuidad de una división clasista y racista del trabajo. El indigenismo de la Revolución primero desliza semánticamente el significante *indígena* hacia el de *campesino*, funcional con el proyecto económico de la modernización y luego —como señala Lauer para el caso peruano— supone «que es posible, e incluso deseable [...] hacer rápidamente ciudadanos a los campesinos andinos» (19). La ciudadanía en *Sariri* es —como veremos— un eufemismo para la incorporación pedagógico-disciplinaria: «el que

obedece —decía el Thunupa de Diez de Medina— hará con alegría su tarea» (22). Hacer ciudadanos no consiste simplemente en una utópica integración nacional en medio de la des-integración revolucionaria o de la heterogeneidad étnica, cultural y lingüística, sino en la inserción de amplios sectores de la población como fuerza laboral en una economía capitalista. En un discurso en la Columbia University (1954), Diez de Medina puntualizaba:

Instruir no es solamente enseñar a leer y escribir. Hay que proporcionar a las gentes nuevas técnicas de trabajo y capacitación para la acción económica [...] inculcarles principios elementales [...] como preparación para el ejercicio posterior de la actividad ciudadana; recordarles que la adopción de buenos hábitos respecto de la vivienda, alimentación, higiene, o prácticas cívicas, morales y sociales es tan importante como asimilar nociones pedagógicas. Tocante a las poblaciones indígenas, dado su rico potencial de asimilación, hay que incorporarlas a la democracia viva de América (1956: 241).

Repárese en que la integración de poblaciones indígenas (con «rico potencial de asimilación») es la condición de su «ciudadanía» y que, en todo caso, el ejercicio de la actividad ciudadana es posterior a la inserción funcional de las fuerzas de trabajo. La propuesta del *Código* tenía un sentido disciplinario-funcionalista.¹¹⁰ Sus propósitos fundamentales fueron la «alfabetización en gran escala» (art. 2: 4), la formación técnica y ocupacional (arts. 52-77) y el disciplinamiento social (*i.e.*: la erradicación del alcoholismo, art. 120: 5); condiciones todas éstas, para la anhelada «fecundación» del capital. Esta instrumentalidad (incorporación en la economía capitalista), así como su presupuesto de la división racial del trabajo (indio = trabajador agro-pecuario, peón, obrero, etc.), inscriben definitivamente al indigenismo

de la Revolución en la que Aníbal Quijano llama la *colonialidad del poder*.

Se anotaba que el indigenismo estaba marcado por el desasosiego trágico de no alcanzar su plenitud. Podía añadirse que el regreso de estas «heterogeneidades no dialécticas» —para usar el concepto desarrollado por Cornejo Polar en sus últimos ensayos— constituye la pesadilla de la colonialidad —su *Unheimlich*. El discurso de ingreso de Diez de Medina al MNR (1955), en el que insiste en que el Estado es responsable por una «pedagogía permanente» (1956: 333), lleva por elocuente título: «El enemigo está dentro de la casa». El discurso populista revolucionario al tiempo que declara la unidad nacional, expresa numerosas ansiedades frente a las heterogeneidades disgregadoras que el proyecto educativo trata de conjurar.¹¹¹ De manera que la apuesta modernizadora no será por la pedagogía, sino por la disciplina: Diez de Medina —en apoyo de Paz Estenssoro— recomendaba a las masas «obediencia consentida», «concordia» y «conciliación de la familia boliviana» (1956: 335, 336). La metáfora familiar¹¹² implicaba la subordinación jerárquica de las heterogeneidades reacias: «[F]rente al peligro —apuntaba— el MNR se crece, se unifica, desaparecen las diferencias; entonces la muchedumbre indomestiza y el partido que la expresa y la conduce, encarnan misteriosamente la gleba ancestral» (1956: 338). La *encarnación misteriosa* de la que habla Diez de Medina no es otra cosa que la rearticulación autoritaria, populista e indigenista del arielismo. La nación se presenta como un bloque sólido que avanza (o debe avanzar) sin contradicciones en la historia y bajo la dirección del partido: la muchedumbre es una (indomestiza y boliviana), silente, y sin capacidad política de representación directa. Es el partido quien «la expresa y la conduce». La figura del educador da espacio al autoritarismo ilustrado: «Si Paz Estenssoro electriza a las masas es porque primero hace las cosas y después las explica» (1956: 333). Años más tarde, Diez de Medina identificará a la Revolución con la

figura paternal del dictador o del maestro severo, de manera acorde con la derechización general del concepto de «democracia» del arielismo. El «gendarme necesario» de la era posrevolucionaria boliviana es *El general del pueblo: René Barrientos Ortuño, caudillo mayor de la revolución boliviana* (1972), título de un largo ensayo de Diez de Medina, que puede ser considerado el epílogo reaccionario de *Sariri*. Se trata de una apología póstuma de René Barrientos (1919-1969) quien, siendo vicepresidente de Paz Estenssoro y aprovechando divisiones internas del MNR respecto a la decisión de éste de reelegirse, lideró un golpe de Estado con el beneplácito de los Estados Unidos, y apoyado por sectores conservadores, gran parte de la cúpula militar, y propietarios campesinos beneficiados por la reforma agraria. En 1966 es elegido presidente. Su gobierno —en el cual Diez de Medina participa— fue el comienzo de la retractación reaccionaria de la Revolución.¹¹³ Barrientos inició una serie de reformas económicas conservadoras para favorecer los intereses del capital extranjero, desmovilizó gran parte de la oposición y las organizaciones sindicales, desarmó las milicias obreras, redujo y congeló los salarios de los mineros e implementó un pacto «militar-indígena-campesino» contra los movimientos de izquierda. *La Masacre de San Juan* (1967) en la que varios regimientos militares atacaron los campamentos y viviendas de los centros mineros de Catavi, Huanuni, Llaguaya y Siglo XX, ejemplifica este vuelco del *poder constituido* contra el *poder constituyente*. Sin embargo, Diez de Medina re-inventa a Barrientos como el «caudillo mayor de la revolución boliviana». El general reaccionario se convierte en el «general del pueblo», realización del maestro, el conciliador sincrético y «piloto del pueblo indio» perfilado en *Sariri*. Como Thunupa, el general del pueblo gana «multitudes hostiles» guiándolas e incorporándolas en un frente armónico inter-clase:

Los partidarios del comunismo se emboscan, en ese tiempo [1964] bajo la careta de un socialismo modera-

do. [...]nsisten en la fórmula conocida: «profundizar la revolución», que para algunos consiste en nacionalizaciones a granel, actitudes de xenofobia y la utopía de que este país puede bastarse a sí mismo prescindiendo en absoluto del capital internacional. [...] En ese caos ideológico, en ese maremagnum político el General toma un camino sincrético. Declara ser cristiano, demócrata, nacionalista y revolucionario, términos antagónicos para la ortodoxia clasista, pero, según Barrientos, perfectamente conciliables (1972: 39).

Dada la similitud en los campos léxicos, Barrientos parece la encarnación del protocristiano y sincrético Thunupa:

Tenía [el general Barrientos] la fiereza del kolla, la vehemencia del quechua, la simpatía del varón tropical [...]. Un magnetismo instintivo lo acercaba a las gentes. [...]. Sólo Barrientos supo el arte de ganar multitudes hostiles [...]. Era mago de lo inesperado [...] le gustaba enseñar y construir [...]. Era el arquetipo del educador socrático (1972: 20, 21, 39).

La manía pedagógica arielista anuncia en el «educador socrático» su aspiración totalitaria contra la multitud que –heterogénea, rizomática y resistente a la unidad y al telos de la nación– expresa su condición constituyente y no se aviene a la formación de una asamblea moderna de consumidores:

Estas mayorías que no gozan de la ciudadanía, analfabetas, no consumidoras o escasamente consumidoras, que no utilizan los medios de transporte [...], carentes de educación elemental y de preparación técnica para aumentar la productividad [...]; estas mayorías aún inconexas, dispersas y en general estado de retardo; estas mayorías que no participan de manera real,

equilibrada [...] son las que [...] imponen un ritmo arcaico de retraso y lentitud al desenvolvimiento de la república (1972: 58, 59).

El proyecto pedagógico-sincrético de *Sariri* alude (a la vez que soslaya) las *heterogeneidades no dialécticas* y el enfrentamiento de clases con el eufemismo del tiempo y las diferencias temporales (que también gobiernan el modelo de *hibridex* de García Canclini). La ciudadanía de las masas equivaldría a su entrada en el ágora de la productividad y del consumo. La sincronización nacionalista de las múltiples temporalidades es análoga al mestizaje y sólo mediante un acto de malabarismo de la imaginación política puede ser pensada como democracia. Se trata más bien de un proyecto autoritario. Diez de Medina advierte que se requiere al conductor de la multitud, que se necesita la conciencia de la inconciencia amorfa: «En parte alguna del mundo ni de la historia, las masas se orientan porque sí. Son las *minorías conscientes*, responsables, *las que hacen o deshacen naciones*; y aquellas, a su vez, las que engendran los conductores adecuados para cada época o crisis colectiva» (1972: 60). En *Sariri* había hablado de la «tendencia “makuriana” [calibánica] al desgobierno» (27). Barrientos es quien, para Diez de Medina, viene a «encausar» la anarquía revolucionaria¹⁴ y a mediar en una eventual lucha de clases; o en palabras que cita del propio general Barrientos: «Evitar los peligros extremos de la prepotencia económica en los grupos conductores y de la anarquía sindical en las masas» (101).

La *intelligentsia* populista que institucionalizó la Revolución alegó romper con el arielismo al tiempo que erigía una forma extemporánea del mismo mediante la imaginación de una «*infrahistoria*» andina movida negativamente por las muchedumbres insurrectas y calibanescas (Makuri), y de manera positiva, por un supuesto espíritu integrador y conciliatorio vinculado a la ideología del mestizaje (Thunupa).

Esas «fuerzas antagónicas», aunque con nombres tomados de la mitología indígena, se referían a los procesos de *estatización* versus *insurrección*.

Sariri representa como el propio Diez de Medina lo denominara: «Humanismo de la Necesidad» (1954: 204); es arielismo populista que escucha el galope de los jinetes de su Apocalipsis; arielismo de Estado en la afanosa búsqueda por domeñar al «enemigo» amorfo que «nos habita»; un «enemigo» que en el caso boliviano impulsaba desde los campos y las minas una Revolución que el Estado «revolucionario» sobrecodificó con un discurso nacionalista, e intentó revertir. Medio siglo después de la Revolución boliviana, ésta aún sigue inconclusa y desafía la victoria falsamente unánime del capitalismo global.

Notas

¹ Otras hipótesis contemplarían un Calibán africano (de Calibia) (Vaughan y Mason: 32), árabe (kalebôn = perro, canalla), de la India (Kalee-ban = sátiro de Kalee, la Proserpina indú), o gitano (cauliban = negro, oscuro). Con cierta frecuencia se promueven discusiones sobre el espacio geográfico al que Shakespeare habría hecho referencia en *The Tempest* y consecuentemente, sobre el origen del monstruo Calibán. Este tipo de discusión aporta interesantes elementos filológicos, pero no se pregunta por la significación colonial y poscolonial de la obra, que depende menos de las intenciones de Shakespeare o de sus influencias, que de sus resonancias y lecturas a través de los tiempos. Véase la discusión al respecto en *Colonial Encounters* de Peter Hulme (91-94; 106-108).

² A Calibán lo doblega el vino que Esteban y Trínculo usan para domesticarlo (Acto 2, escena II); borracho, los cree dioses. Se convierte entonces en «el más crédulo de los monstruos» (153), dispuesto a lamer los zapatos de Esteban (164).

³ De los «siete "arcángeles" que aparecen en la angelología del Judaísmo post-exilio, sólo tres, Gabriel, Miguel y Rafael, son mencionados en las Escrituras canónicas. Los otros, de acuerdo con el *Libro de Enoch* (cf. XXI) son Uriel, Raguel, Sariel y Jerahmeel, mientras que de otras fuentes apócrifas obtenemos los nombres de Izidkiel, Hanael y Kepharel, en vez de los últimos tres en la lista anterior» (James F. Driscoll, «Raphael» *Catholic Encyclopedia*).

⁴ Me refiero de manera general al proyecto de la globalización del capitalismo mediante prácticas coloniales y (neo) coloniales de sujeción de vidas, pueblos y culturas a la expansión de mercados y al rendimiento del capital.

⁵ El tratado Guadalupe-Hidalgo (1848) por medio del cual se puso fin a la Guerra Mexicano-estadounidense (1846-1848) y anexó a la Unión los vastos territorios del Oeste, levanta protestas en toda Hispanoamérica. En México, Carlos Bustamante asimiló la guerra a la conquista española del siglo XVI (*El nuevo Bernal Díaz del Castillo, o sea la historia de la invasión de los angloamericanos en México*, 1847), y el poeta Guillermo Prieto dedicó varios poemas a la codicia del invasor (Orjuela, 82-84).

⁶ Las incursiones de William Walker y sus filibusteros en Centroamérica suscitan una serie de protestas continentales y un arsenal metafórico que identifica a los Estados Unidos con la barbarie; Juan Irribarren por ejemplo, llama a los norteamericanos «fieros beduinos del Norte» (Orjuela, 94).

- ⁷ Por ejemplo, desde mediados del siglo aumenta en América Latina la inmigración europea y la inversión de capital inglés y alemán (especialmente en el Cono sur y Brasil). Asimismo, hay varias misiones militares alemanas en Chile, Argentina, Paraguay y Bolivia, y francesas en el Perú.
- ⁸ Durante la década de 1880, los Estados Unidos importaron bienes de Latinoamérica por ciento setenta y seis millones de dólares y exportaron hacia el sur sólo cincuenta y ocho millones (Freeman: 89, 90).
- ⁹ Me refiero al latinoamericanismo como la trama textual y campo discursivo que en la coyuntura del fin de siglo quiere producir un espacio geocultural (América Latina) y reclama para el mismo la herencia de la «civilización occidental» y una superioridad cultural y moral frente a los Estados Unidos.
- ¹⁰ «Los indios a las veces se resisten; pero se educará a los indios. Yo los amo, y por hacerlo haré» (Martí, 7: 157).
- ¹¹ Es famosa la frase de Martí en «Nuestra América» donde sostiene que «No hay odio de razas porque no hay razas» (6: 22), afirmación que antes que anticiparse a una crítica de las identidades esencialistas, corresponde a una instalación simbólica y estratégica de las alteridades étnicas y sociales en el nacionalismo finisecular cubano. Un cuento como «La muñeca negra» (18: 478-484) es así ejemplarmente alegórico. La niña blanca y buena (Cuba), desobedece a sus padres (España) en un gesto de independencia y abraza a la muñeca negra que adora y protege. El abogado romántico de la novela *Amistad funesta* encarna el mismo paternalismo (Juan Jerez, protector de los indios), la misma idea de representación. La estrategia del cubano de cancelar el concepto de «raza» tiene que ver con la emergencia conflictiva de lo étnico que disgrega el nacionalismo independentista.
- ¹² También usa el tropo caníbal en el reporte de un evento académico, «Un congreso antropológico en los Estados Unidos» en Columbia sobre «el hombre americano y sus orígenes» (11: 475). Allí relativiza el canibalismo aborigen del que hablan Darling y Rolando Bonaparte (478-479), incompatible con su visión idílica del pasado aborigen (8: 327-341). En uno de sus cuadernos de apuntes dejó consignada su protesta por la definición eurocéntrica del canibalismo: «Y como prueba de la naturaleza salvaje e inferior de los negros y de los indios, he leído en alguna parte que han arrancado a sus enemigos el corazón: y haber comido de él es tal vez la causa única de que se acuse a ciertas tribus de canibales.— Pues eso fue lo que hicieron los franceses, lo que en el pleno siglo y país de Corneille y de Malherbe hizo Picard, con el cadáver, recién colgado por los pies, del Mariscal de André: le partió el pecho, le arrancó el corazón, y lo asó sobre los carbones que le traían: luego de asado lo cortó en lonjas, comió la primera, y ofreció las demás a sus vecinos [...]. Y otro hecho de blanco: el español que estuvo conmigo en presidio, y muy bien tratado por cierto, por haber servido una oreja de cubano en un banquete a sus amigos en Pinar del Río» (21: 432-433).
- ¹³ Martí no estaba conforme con el Pacto de Zanjón y su salida reformista al régimen colonial español de Cuba. Maceo también se opuso al fin negociado

de la Guerra. Calixto García, otro líder, inició otra guerra conocida como «La Guerra Chiquita» (1879-1880). Martí asumió un papel activo como propagandista en el exterior (Pérez: 145).

- ¹⁴ Cuando habla de la nueva poesía desgarrada dice Martí que ésta hace lo que Ugolino, que «roía a su hijo; [...] no hay ahora mendrugo más denteado que un alma de poeta: si se ven con los ojos del alma, sus puños mondados y los huecos de sus alas arrancadas manan sangre» (Prólogo al «Poema del Niágara», 7: 229). En sus apuntes escribe: «Los poetas no deben estar entre los voraces, sino entre los devorados» (22: 42).
- ¹⁵ En la poesía de Martí el *canibalismo amoroso* del cuerpo femenino —que es una especie de fórmula erótico-poética desde el Romanticismo y especialmente en el Modernismo (Romano de San'Anna)— se frustra por la traición de las «damas de muestra» de los señores ricos: «¡Oh, estas copas/de carne! ¡Oh, estas siervas, ente el dueño/Que las enjoya o estremece echadas!/ ¡Te digo, oh verso, que los dientes duelen/De comer esta carne!» (16: 142-144).
- ¹⁶ Varona había renunciado al partido Liberal Autonomista después de su experiencia en las Cortes, y acoge la causa independentista ante lo que él llamó el «fracaso colonial de España».
- ¹⁷ Martí manifiesta su aversión por la devastadora especulación financiera y los juegos bursátiles a raíz de una serie de quiebras en París en 1882: «El azar, como Saturno, devora a sus hijos. Los hijos de Ceres y de Jano, de la agricultura, de la paz, duran menos que los hijos de Saturno» (14: 389).
- ¹⁸ Escribe Marx: «La burguesía había predicho hasta la saciedad que toda limitación legal a la jornada de trabajo sería doblar a muerto por la industria inglesa, que, semejante al vampiro, no podía vivir más que chupando sangre, y además, sangre de niños» (1989: 75). Tal como afirma un personaje de Leslie Marmon Silko, Marx sorprendió a los «capitalistas del imperio británico con las manos ensangrentadas» y trajo a colación «reportes forenses con horribles historias de máquinas gigantes de engranajes que consumían los miembros y las vidas de pequeños niños en las fábricas. Marx describe una y otra vez los pequeños cuerpos de niños que habían sido explotados en el trabajo hasta la muerte —y sus cuerpos desformados para que cupieran en la maquinaria industrial y otros espacios estrechos» (312).
- ¹⁹ Martí manifiesta reservas frente a la inmigración inculca (8: 382-384; 9: 290), la «inmigración desordenada (11: 335), y la de sujetos «indeseables» y mendigos (12: 18).
- ²⁰ En una nota de 1875 sobre un conflicto obrero patronal en la *Revista* (México) sostiene que el «derecho del obrero no puede ser nunca el odio al capital: es la armonía, la conciliación, el acercamiento común de uno y de otro» (6: 275).
- ²¹ James G. Blaine (1830-1893) —empresario de ferrocarriles y candidato presidencial por el Partido Republicano en 1884— sirvió como Secretario de Estado durante las administraciones de Garfield (1881-1883) y Harrison (1889-1893) en las que fue portavoz de los intereses norteamericanos para

Latinoamérica y cabeza visible de la intrusión política y económica de los Estados Unidos en el área bajo la política del «Pan-Americanism».

- ²² «El pueblo que quiere morir vende a un solo pueblo, y el que quiere salvarse, vende a más de uno. El influjo excesivo de un país en el comercio de otro, se convierte en influjo político» (Martí, 6: 160).
- ²³ Juan Montalvo (1832-1889), recogiendo la advertencia de Bolívar (1983: 37), había caracterizado el desastre del fratricidio americano con la visión apocalíptica del festín canibal. Montalvo reflexiona en «Ojeada sobre América» (1866) sobre la supuesta ley natural de los hombres de matarse unos a otros: «[las naciones] se acometen desde sus principios [...] se destruyen [...] y todos estos exterminadores son exterminados, y los conquistadores son conquistados, y los bebedores de sangre beben sangre. *Satia te sanguine, quem Sisti*» (1966: 107-108).
- ²⁴ Una versión de este apartado fue propuesta en «Calibán: ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío».
- ²⁵ La Guerra del 98 contribuyó a redefinir los espacios imperiales, regionales y nacionales no sólo en las Américas, sino en el Pacífico mediante la incorporación de Hawai a la Unión el mismo año, y la campaña de las Filipinas.
- ²⁶ Me refiero a su aplicación a la *ofensiva* iniciada por el Secretario de Estado James G. Blaine, bajo la administración Garfield (1881-1883), durante la cual se decidió una nueva concepción de la doctrina Monroe en el marco de la carrera imperialista por territorios y mercado. Blaine ocupó el mismo puesto durante la presidencia de Harrison (1889-1893) y delineó allí los objetivos comerciales (y militares) de los Estados Unidos en el Caribe y Suramérica. Para una lista de los ideólogos del imperialismo norteamericano en la década de 1890, ver *Los intelectuales del imperialismo norteamericano de la década de 1890* de Daniel Rodríguez (5-21).
- ²⁷ Ariel y Calibán antes que figuras estéticas o *dramatis personae* (potencias de afectos y preceptos) son, merced a su lectura y apropiación política, potencias de conceptos: lo que Deleuze y Guattari denominan *personajes conceptuales* (1991: 60-81).
- ²⁸ Se cita de la edición definitiva de Gordon Brotherston.
- ²⁹ Sobre el concepto que tenía Renan de la «juventud», ver «El Ariel de Rodó, o juventud, “humano tesoro”» de Jaime Concha.
- ³⁰ Rodó matiza esta oposición señalando los logros materiales y culturales de los Estados Unidos (73-76). Concluye con su famosa frase «Por mi parte ya veis que aunque no les amo, les admiro» (76). Al final, espera la arielización de los Estados Unidos: «Esperemos que el espíritu de aquel titánico organismo social, que ha sido hasta hoy voluntad y utilidad solamente, sea también algún día inteligencia, sentimiento, idealidad. Esperemos que, de la enorme fragua, surgirá, en último resultado, el ejemplar humano, armónico, selecto que Spencer [...] creía poder augurar» (91).

- ³¹ Como ha señalado Gordon Brotherston, «Ya antes que *Ariel* fuese publicado, Rodó insistió en que sus comentarios acerca de los Estados Unidos [...] simplemente querían ser ilustrativos de su tesis principal. [...] Pero [...] edición tras edición, la cruda antítesis—Ariel (América Latina) versus, y superior a, Calibán (Estados Unidos)— fue atribuida de manera más y más general al ensayo de Rodó. Las razones para ello son casi completamente externas al texto mismo. [...] La crítica de Rodó a la sociedad norteamericana, combinada con su evasiva pero articulada admisión de su propia latinidad, estimuló la idea de que su grosero Calibán era realmente los Estados Unidos, e hizo a los lectores pensar en *Ariel* como una justificación simbólica de la propia superioridad racial y espiritual. [...] Ariel no era más símbolo del Sur que Calibán del Norte» (10, 12, 15). Rodó en un par de ocasiones firmó con el pseudónimo Calibán (Rodríguez Monegal, 1977: 81).
- ³² Recurrirá de nuevo a este motivo, aunque sin la centralidad que tiene en «El triunfo de Calibán» (1898), en «Los anglosajones» de *Peregrinaciones*: «Entre esos millones de Calibanes nacen los más maravillosos Arieles» (Balseiro: 126). Ésta es clave de lectura de una serie de textos como «D. Q.» (1899), «La invasión de los bárbaros del norte» (1901), «Invasión anglosajona: Centroamérica yanqui» (1902) y «A Roosevelt» (1905).
- ³³ Publicada en la *Revista Nacional* en enero de 1894 (Jorge Eduardo Arellano, 1996: 28). Hay otra alusión breve y temprana a Calibán en la semblanza «Augusto de Armas» de *Los raros*, como lo señaló Pedro Lastra (Schulman: 205): en ese escrito Darío dice de Stuart Merrill que: «como Poe, nació en ese país que Peladan tiene razón en llamar de Calibanes». Según J. E. Arellano este texto fue publicado en *La Nación* (4 de septiembre, 1893) (26-27).
- ³⁴ Según David Allen ese capítulo fue publicado en Buenos Aires en 1883 en un periódico que no cita (386). El texto está fechado en octubre de 1883 y la hipótesis de Allen es muy probable; pero la noticia de publicación que tenemos es la de la edición de 1897 (Canter: 12).
- ³⁵ Hacen menciones y referencias al texto: Germán Arciniegas (315), Jorge Eduardo Arellano (1982, 106; 1996, 83), David Allen (387-389), José A. Balseiro (120-121), Ricardo Castells (165), Castro-Morales (Rodó: 152), John Reid (195), Emir Rodríguez Monegal (80), Alden T. Vaughan y Virginia Mason (147) e Iris Zavala (92-107). De estos trabajos, el de Balseiro (1967) y el de Iris Zavala (1992a), son los más extensos en su análisis.
- ³⁶ En el ensayo del 98 dice Darío: «Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu». Como en el caso de Rodó, Latinoamérica es una especie de doncella pretendida por el discurso.
- ³⁷ Sobre esta relación, la credulidad de la época, y en especial la de Darío, ver «Espiritismo y modernismo» de Gullón, y *Rubén Darío y la busca romántica de la unidad* de Cathy L. Trade
- ³⁸ Roque Sáenz Peña (1851-1914), presidente de la Argentina (1910-1914). Contradictor de Blaine durante la Conferencia Internacional Americana,

donde opuso a la doctrina Monroe y su *slogan* «América para los americanos», la fórmula: «Sea la América para la humanidad» (Martí, 6: 81; J. E. Arellano, 1996: 84).

³⁹ Groussac se autorizaba valiéndose de su origen, que enarbolaba como garantía de su buen juicio en materia estética; pero escribía la mayoría de sus ensayos en español y sobre temas de literatura y política argentina y latinoamericana. Difícilmente era un representante de Francia.

⁴⁰ «De Europa, del universo, nos llega un vasto soplo cosmopolita que ayudará a vigorizar la selva propia» (Darío, 1998: 454).

⁴¹ «Calibán—dice el personaje Gonzalo—es una justa ilustración de las bajas clases. Toda civilización proviene de los aristócratas, y cuando el pueblo se educa y civiliza, se vuelve, en casi todos los casos, contra sus superiores» (57). Al final del último acto el Superior del monasterio resume las tesis de la obra: «toda civilización es la obra de aristócratas [...] Son ellos quienes disciplinan las razas inferiores [...]. Las razas inferiores, sin embargo, tales como el negro emancipado, evidencian una ingratitud monstruosa contra sus civilizadores» (65).

⁴² Calibán no cambia sustancialmente el modo de ejercicio del poder aunque lo mediatiza, para usar una expresión de Rodó. Al final de la obra, Renan coloca en boca de un plebeyo la máxima: «Nosotros creemos que el mundo cambia, pero siempre es la misma cosa» (62). El ascenso revolucionario no cambia la exclusión política del pueblo; «Calibán es sólo otro amo» (Geldof: 93).

⁴³ *L'eau de jouvence* reduce el drama político del ducado de Milán y la presencia de Calibán, quien aparece sólo al final. La obra se concentra en el personaje de Próspero y en sus discusiones sobre el papel de la Iglesia, la corrupción del Papado, el sentido de la vida, la muerte, la vejez, el pecado, los goces sensuales, el reemplazo de la religión por la ciencia, etc. El Próspero de Renan afirma un espiritualismo práctico, casi positivista y sostiene la tesis de la materialización de lo espiritual: «En nuestro tiempo, el ideal tiene que hacerse realidad» (1970: 83).

⁴⁴ En «La voz contra la roca» el poeta es un héroe que tiene en sus hombros el viento, es el esposo de la primavera a quien «las flores le dan besos» y «Dios le sonrío»; es el escogido que anuncia el futuro en el «Nuevo Mundo» (Lugones: 53-60).

⁴⁵ «Racionalmente concebida, la democracia admite un elemento aristocrático [...] reconociendo en la selección y la predominancia de los mejor dotados una necesidad de todo progreso» pero excluyendo «el efecto de humillación y de dolor» (Rodó, 1967: 64, 65). Rodó se refiere igualmente a la selección intelectual mediante la educación (81, 82), a la selección de espíritu (88), y Ariel mismo es definido como «término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán» (22).

⁴⁶ Tomada de *Heroes and Hero-worship* de Thomas Carlyle.

⁴⁷ Nótese cómo la escena caníbal popular recombina en un *bricolage* teratológico algunos elementos de las imágenes coloniales de festines

tupinambá tales como la micro-escena de la preparación culinaria, la participación de los niños, la desnudez (al menos parcial) de algunos participantes, las mujeres viejas (brujas), etcétera [ver ils. 4, 14 y 15].

⁴⁸ El panlatinismo que impulsó las aventuras imperiales francesas en Suez, Indochina y México, derrotado en Europa (después de la Guerra franco-prusiana, 1870-1871), resurge en Suramérica a partir de la década de 1880 (Phelan: 5-21) y provee las metáforas con las que el latinoamericanismo imagina una *familia latina universal* liderada por Francia; una Francia, claro, purgada de los conflictos sociales de la Comuna, de socialismo y de imperialismo.

⁴⁹ Darío probablemente no estaba al tanto, o no le interesaba, la lectura romántica de *The Tempest* hecha por William Hazlitt (1817), a raíz de una discusión con Coleridge sobre la imputación que éste hiciera a los jacobinos de ser usurpadores, bárbaros y calibanes. Hazlitt cuestionaba el derecho del invasor civilizado y afirmaba el derecho de Calibán a resistir, «the legitimate sovereign of the isle», contra «Prospero and the rest of the usurpers» (1930-1934, 3: 207).

⁵⁰ Jameson usa esta expresión al hablar del «Calibán» de Fernández Retamar (1990: 6).

⁵¹ Darío por momentos está más cerca respecto a Fernández Retamar de lo que pudiera pensarse. Tiene una diferencia de tropos, pero el sentido de su alegato es paralelo: el reclamo de una identidad y unidad latinoamericanas, opuestas a la intervención y avance de los Estados Unidos.

⁵² «[L]o he discutido con ese espíritu ardiente e iluso de José Martí, primera y deplorable víctima de la guerra fratricida. Los argumentos que yo oponía entonces a su proyecto utópico, son los mismos que ahora acuden a mis labios. El sentimiento de independencia es legítimo y sagrado cuando es espontáneo y obedece, no a sugestiones extrañas e interesadas, sino a la plena conciencia de la propia capacidad política. [...] Todas las colonias españolas del continente se han emancipado, sin apoyos ni auxilios exteriores, porque estaban más o menos maduras para la emancipación. Cuba no se encuentra ahora en una situación análoga» (Groussac, 1904: 103).

⁵³ No sin tensiones con otras potencias europeas. En 1903, por ejemplo, Alemania tenía planes para la invasión de Puerto Rico y una guerra colonial con los Estados Unidos (Freeman: 99).

⁵⁴ De hecho, una primera versión del ensayo, sin fecha, fue publicada al parecer en Roma en 1900.

⁵⁵ *Ante los bárbaros* puede calificarse hasta cierto punto como una relectura de Martí en el contexto de las continuas intervenciones en Panamá, Centroamérica y el Caribe, y una objeción al tono conciliatorio que intelectuales como Darío habían adoptado frente a los Estados Unidos después de la Conferencia panamericana de 1906.

- ⁵⁶ La fórmula simbólica de esta *familia latina* es la «unión de esos países con la Madre Patria, unión estrecha y filial ante el espanto, y el peligro, frente al furor, y al odio del contrario, la *aproximación a Italia*, y, a la *Francia*, las dos hijas mayores de la raza» (Vargas Vila: 76).
- ⁵⁷ Vasconcelos pensaba que las contradicciones sociales internas y el desafío de la posición de México en la comunidad internacional, debían resolverse mediante la mezcla racial y la creación de una nueva *raza cósmica* (1925).
- ⁵⁸ Me refiero a una parte significativa de quienes seguían expresamente el magisterio de *Ariel*, y no ciertamente a Vasconcelos o a los arielistas apristas cuyo populismo se definió antiimperialista.
- ⁵⁹ Pérez estima en un 76% la tasa de analfabetismo entre la población afrocubana masculina en edad de votar (212).
- ⁶⁰ Sobre el mito nacionalista de la democracia racial cubana durante los primeros años de la república y su uso y aprovechamiento por los sectores afrocubanos para ampliar su participación en la vida política y cultural, véase el bien documentado artículo de Alejandro de la Fuente: «Myths of Racial Democracy: Cuba 1900-1912».
- ⁶¹ Estrenada el 27 de mayo de 1914 en el teatro Payret en La Habana.
- ⁶² En 1911 el gobierno de José Miguel Gómez, con apoyo de la mayoría afrocubana moderada, trató de disolver el Partido Independiente de Color (PIC), organización política que se había convertido en una amenaza para el nacionalismo cubano. Ante la persecución de sus miembros, el PIC acudió en 1912 a una insurrección que duró varios meses y que bajo presión de los Estados Unidos fue violentamente reprimida (Louis A. Pérez: 223, 230; Aguilar: 251, 252).
- ⁶³ El lugar del negro en la utopía arielista de José Antonio Ramos es el de la fiel sirvienta Micaela, marcada lingüísticamente con un fuerte acento, subordinada y fiel a la casa de Gómez Viso.
- ⁶⁴ *Calibán rex* caracteriza al pueblo como ignorante, ingrato, voluble y dispuesto a «seguir a los que lo explotan» (91). El doctor Gómez se cree capaz de «dirigirlo» (94) y ello desencadena su «tragedia».
- ⁶⁵ «Shylock no es sobrino del Tío Sam, ni compatriota de Rockefeller» (Zorrilla: 221, 222). Shylock es el judío acreedor sanguinario que pide como garantía carne humana en *The Merchant of Venice* (1600) de Shakespeare.
- ⁶⁶ Luis Humberto Delgado identifica a Ariel con un Perú mutilado por las conquistas territoriales de sus vecinos desde el siglo XIX.
- ⁶⁷ El 4 de junio de 1943 tropas militares marchan sobre Buenos Aires deponiendo al presidente radical Ramón S. Castillo (1940-1943). En noviembre, el coronel Juan Domingo Perón se hace cargo de la recién creada Secretaría de Trabajo y Previsión Social, y desde allí promueve aumentos de salarios a los trabajadores, otorga estatutos a diversos gremios y, sobre todo, barre con los sindicatos comunistas y socialistas.
- ⁶⁸ El jefe de policía aclara: «La revolución la va a hacer la plebe [...]. No el pueblo, la plebe» (23).

- ⁶⁹ «Pero los degenerados pueden educarse [...] Llegará a ser gente con el tiempo» (25).
- ⁷⁰ Yrigoyen –sea menester aclarar– había apelado a sectores populares, pero su «inclusión del elemento popular no trascendió, como Laclau ha indicado, un nivel emocional y retórico» (Moraña, 1984: 38).
- ⁷¹ Según Delgado, la «herencia espiritual de Rodó, sus enseñanzas, perduran lozanas y puras» pero no funcionan (46-48) porque la *juventud* del novecientos ya ha «resuelto el problema de la vida con un puesto público, con un grado en la milicia, con una situación más o menos buena en las actividades del comercio o en las profesiones liberales» y ha traicionado el espíritu e ideales de *Ariel* (96). La vigencia del arielismo como promesa utópica siempre dependió de su derrota en el presente. Delgado habla para otra juventud, la de 1935, «para los adolescentes y [...] para los niños» (96); para la siempre presente y diferida vanguardia del arielismo que debe sostener la luz en medio de las tinieblas: «salid –les invita– a levantar a vuestros hermanos que están en el silencio de una catalepsia suicida» (100). *Los hermanos* por su parte, se levantaban solos y no ciertamente en busca del «lirismo de la vida».
- ⁷² Título de un artículo de Sánchez de 1933 en *Cuadernos pedagógicos* de Quito, que dio origen al libro *Balance y liquidación*, que recoge además, escritos del periodo 1936-1939, adicionados y corregidos entre 1955 y 1968.
- ⁷³ Sánchez caricaturiza este esteticismo a la vez que *da en el clavo* de su atrincheramiento: «A menudo los esteticistas se deleitarán, a despecho de la época tensa y dramática en que viven, citando a Pascal y a Mallarmé, y trazando eruditos esguinces en torno a la sombra del corregidor de Urdemalas, autor de un importante código para bruñir espejos con azogue vegetal, en la provincia de Calcauso, situada en el grado 96 de latitud, meridiano de la insignificancia, en un periodo histórico que comienza en la No-nada» (228).
- ⁷⁴ «De hecho, no hay masas; únicamente formas de ver lo popular como masas» (Williams, 1990: 300).
- ⁷⁵ Título del libro del historiador venezolano Vallemilla (1919).
- ⁷⁶ Las referencias a Mariátegui en *Balance y liquidación* son tangenciales y frías. Sánchez le elogia, por ejemplo, su «prosa ágil, plástica [y] deportiva» (203).
- ⁷⁷ «El programa básicamente antiimperialista del APRA defendía primordialmente los intereses de la clase media, a la que consideraba la víctima principal del sistema de dominación vigente. Su nacionalismo pequeño-burgués daba forma a un estado de conciencia que ganaba rápidamente espacio en América Latina. Su concepción de *Indoamérica*, el “País-continente” definido por el mestizaje y por la situación de dependencia, recogía en un programa antiimperialista y antioligárquico la teorización que Vasconcelos expresaba al anunciar el nacimiento de una “raza cósmica”» (Moraña, 1984: 41).
- ⁷⁸ Hay pocos estudios dedicados al «Calibán» de Ponce (*i.e.*: Mabel Moraña y Kristine Vanden Berghe).

⁷⁹ Este tipo de interpretación positiva de Calibán como proletario es anterior. Jean Guéhenno en *Calibán parte* (1928) había hecho una caracterización positiva del Calibán proletario (Vaughan: 155).

⁸⁰ Por ejemplo, recuerda que «en la historia de la Alemania actual—la Alemania nazi de 1935—no ha sido precisamente Calibán quien ha arrojado a la hoguera la biblioteca de Próspero» (292).

⁸¹ *Humanismo burgués* es definido como «un sistema cultural de estabilización de privilegios, generador de una retórica de legitimación del poder político, que se apoya en la defensa del hombre abstracto, ente ahistórico cuyos valores sociales se sitúan por encima de la lucha de clases» (Moraña, 1984: 78).

⁸² Sobre la Revolución boliviana pueden consultarse numerosos estudios como los de Robert Jackson Alexander (1958), James Malloy (1970, 1982, 1989) Christopher Mitchell (1977), Malloy y Thorn (eds.) (1971), Floren Sanabria G. (1990), Mariano Baptista Gumucio (1996), Magdalena y Lupe Cajías (coords.) (2002) y Merilee Grindley y Pilar Domingo (eds.) (2003).

⁸³ «Uno de los resultados [...] de la insurrección fue la rapidez con que las armas y equipo del Ejército fueron acaparados por la población civil. En todo el país surgieron grupos de civiles armados, quienes tomaron prefecturas locales, comisarías de policía y guarniciones del Ejército, a nombre del MNR» (Malloy, 1989: 239).

⁸⁴ Así califica Malloy las medidas revolucionarias del gobierno (1989: 264).

⁸⁵ Para un conciso panorama crítico de la literatura indigenista que incluye varias tradiciones culturales, regiones y épocas, puede consultarse «The Literature of Indigenismo» de Rene Prieto. Conforme a las fases propuestas por Prieto (139, 152), *Sariri* sería parte del *neindigenismo*, tanto por su aparición tardía, en relación con el «indigenismo ortodoxo» boliviano, como por el acentuado énfasis mesticista que para Prieto es la característica distintiva del *neindigenismo*.

⁸⁶ Debe tenerse en cuenta que el término *indígena* es una construcción generalizadora de alteridades heterogéneas producidas en las sucesivas olas coloniales de expansión occidental en Latinoamérica (desde la Conquista hasta la consolidación de proyectos hegemónicos nacionalistas y los procesos de modernización). Lo llamado *indígena* varía históricamente e incluye sectores y culturas disímiles: nómadas, campesinas, urbanas, lingüísticamente diversas, más o menos interrelacionadas con comunidades criollas e hispanicas (algunas de las cuales se llaman también indígenas), económicamente articuladas al mercado capitalista de distintas maneras, excluidas o no alcanzadas por el capitalismo, etc. Lo *indígena* se refiere a campesinos y comerciantes, analfabetos y profesores universitarios, inmigrantes, obreros y, en fin, a grupos que entre sí no tienen en común más que el ser llamados o llamarse a sí *indígenas*. Aunque se plantee en términos étnicos, lingüísticos, culturales o económicos, lo *indígena* nunca es un término neutro; siempre está cargado ideológicamente. Por eso se habla en el discurso liberal y hasta en el marxista de *problema indígena*, expresión en la que se resume el hecho de

que lo *indígena* es situado en oposición a un plan (aquel con respecto al cual es un «problema»), sea este plan la expansión colonial, la modernización capitalista, la definición hispánica de la cultura nacional, la proletarización de los inmigrantes campesinos en la ciudad, la explotación de su trabajo, etc. Como dice Leopoldo Zea, *indígena* es un «instrumento de acción» (16). Es necesario colocar unas comillas históricas y conceptuales a las categorías *indio* e *indígena*, aun en los casos de lo que Gayatri Spivak llama *esencialismo estratégico* (1993a: 3-7), cuando grupos específicos usan la categoría *indígena* como signo de afirmación identitaria o reivindicación política o económica.

⁸⁷ Mediante un análisis lingüístico y psicoanalítico, Freud explica que *Unheimlich*—que en español ha sido traducido como *sinistro*—no es simplemente lo contrario de familiar (*Heimlich*), sino una de sus posibilidades; una forma de lo familiar. En una de sus acepciones *Heimlich* significa lo secreto, oculto y misterioso, coincidiendo con el significado de su antónimo. Lo *Unheimlich* no resulta de aquello que nos es más ajeno, sino de lo familiar y cercano, que se ha hecho extraño (mediante su represión) y que retorna. La caracterización simultánea del *indio* como viejo y joven, simple y desconcertante, familiar y extraño, expresa la ambivalencia del indigenismo de Diez de Medina, en cuyo sistema de tropos el significante *indio* se desliza continuamente de lo familiar a lo extraño y siniestro. En el indigenismo, lo familiar vernáculo que define el ego nacional regresa en la forma de otredades amenazantes (sinietras) para ese mismo ego.

⁸⁸ Me refiero a *Pueblo enfermo* (1909) y también a *Raza de bronce* (1919), novela que si bien ha sido vista como un texto del indigenismo de denuncia, conserva—pese a su revisión (1945)—las tesis de *Pueblo enfermo* (Lastra: 51-62). Sobre el discurso de la degeneración en Arguedas puede consultarse el artículo de Edmundo Paz Soldán: «Nación enferma y narración: el discurso de la degeneración en *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas».

⁸⁹ Como señala Harold Osborne, las órdenes religiosas cristianizaron los dioses aimará y entre ellos a Thunupa, la antigua deidad agrícola y solar, quien se revistió de características proto-cristianas: se dice que Thunupa llegó a Carapucu, la capital del belicoso y cruel jefe Makuri, con cinco discípulos, cargando una cruz de madera, enseñando la pureza de costumbres, hablando de paz y concordia y contra la guerra. Sus prédicas le ganaron la oposición de los sacerdotes de Carapucu y de otras ciudades como Sicasica (86-87).

⁹⁰ Ángel Rama sostiene que los representantes del movimiento indigenista pertenecían a «un grupo social nuevo, promovido por los imperativos del desarrollo económico modernizado», que como todo grupo que adquiere movilidad, se pone la máscara de las mayorías «silenciosas» y «extiende la reclamación que formula a todos los demás sectores oprimidos y se hace intérprete de sus reclamaciones que entiende como propias, engrosando así el caudal de sus magras fuerzas con aportes multitudinarios» (1974: 150, 151). Adviértase en todo caso, que como señala Cornejo Polar, la «base social

del indigenismo, a más de ser esencial e inevitablemente heterogénea, puede ser peligrosamente confusa» (1980a: 20).

⁹¹Ver sus ensayos «Para una interpretación de la novela indigenista» (1997), *La novela indigenista* (1980a), «La novela indigenista: Una desgarrada conciencia de la historia» (1980b), *El pensamiento indigenista* (1981) y «Literatura peruana y tradición indígena» (1988).

⁹²Como marco de la lectura de varios textos indigenistas peruanos, en *The Andes Viewed from the City* Efraín Cristal reitera esta proposición de Antonio Cornejo Polar (y otras más, como la relación entre los postulados justicieros del indigenismo y los enfrentamientos entre latifundistas y sectores liberales modernizadores).

⁹³En el mismo sentido y como un desarrollo de la hipótesis y esquema de Cornejo Polar véase el ensayo sobre el «prototipo» colonial indigenista de José A. Mazzotti (1998) y las observaciones con que Prieto abre su estudio (138, 139).

⁹⁴Sobre esta distinción y sus implicaciones, puede consultarse «Practical Politics of the Open End» de Spivak (1990: 95-112).

⁹⁵El concepto de *transculturación* en la crítica literaria y cultural, desarrollado por Ángel Rama (sobre estudios anteriores de Fernando Ortiz y—aunque no lo mencione— de Mariano Picón Salas), funciona como un proceso de integración de lo premoderno y lo local por la literatura modernizada; puede describirse como *traducción cultural letrada*. Para Cornejo Polar, en el indigenismo el «mundo indígena es interpretado bajo códigos que corresponden, inicialmente, a la cosmovisión cristiana, y más tarde, a partir de finales del siglo XIX, con criterios dependientes del positivismo y el marxismo. De otro lado, en el campo específico de la literatura, la revelación del mundo indígena se procesa mediante formas adscritas al sistema literario de Occidente. [...] En toda actividad indigenista subyace una operación de “traducción”» (1980a: 23, 24).

⁹⁶Uno de los argumentos de Diez de Medina para declarar la obsolescencia del modelo antiimperialista rodoniano es que los Calibanes del Norte triunfaron y progresaron en contraste con «el desorden que padecemos en el sur» (1954: 11).

⁹⁷Asunto tratado por Diez de Medina en *Una Khantuta encarnada entre las nieves* (1952) (7-27). Sobre las relaciones de la Revolución boliviana con los Estados Unidos, puede consultarse el trabajo de Kenneth Lehman.

⁹⁸«La inflación fue astronómica, con promedios del 100% aproximadamente al año, entre 1952 y 1956» (Kelley y Klein: 100). El índice del costo de vida se duplicó anualmente de 1952 a 1957 (Alexander: 201-221; Mitchell: 52-59).

⁹⁹Explicaba Botelho que los Estados Unidos habían luchado por la libertad en Europa y que eran un pueblo amante de la paz y los ideales (17). Según él, el imperio calibánico estaba en otra parte: «allí donde ha hincado su torpe garra el brutal renovador, cuyo voraz imperialismo político hace tambalear en estos instantes la paz del mundo; allí donde se ha explorado con frío cálculo

político y triste desdén del hombre, la esperanza de los desheredados, dándole las armas del odio para forjar con ellas una sociedad que escarnea al individuo, subordinándolo a los ciegos dictados del fanatismo de una secta; allí está Calibán» (17).

¹⁰⁰En otro ensayo del mismo año (1954), «Libertad sin responsabilidad», Diez de Medina apuntaba: «Soy demócrata. He combatido y seguiré combatiendo al comunismo» (1956: 211).

¹⁰¹Diez de Medina no niega que el imperialismo exista pero clama por su «superación». Admira en los Estados Unidos la tradición de «libertad y de justicia», sus escritores y progreso. Los capitalistas vapuleados por el arielismo del novecientos son presentados de manera positiva: «nacieron voraces, pero mueren filántropos» (1954: 32-34).

¹⁰²«[L]a multitud carece de unidad política, es recalcitrante a la obediencia, nunca alcanza el estatus de persona jurídica, y es incapaz de hacer promesas o pactos, o de adquirir o transferir derechos. Es anti-Estado; pero precisamente por esta razón, también es antipolular: los ciudadanos cuando se rebelan contra el Estado son la multitud contra el pueblo» (Virno: 200, 201). Para Hardt y Negri, «La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un juego abierto de relaciones que no es homogéneo o idéntico así mismo y sostiene una relación indistinta, inclusiva, con aquéllos que están fuera de ella. El pueblo, en contraste, tiende a homogeneizarse e identificarse internamente [...]. Mientras la multitud es una relación constituyente inconclusa, el pueblo es una síntesis constituida que ya está preparada para la soberanía. El pueblo provee una única voluntad y acción, que es independiente y está a menudo en conflicto con las diversas voluntades y acciones de la multitud. Cada nación debe transformar a la multitud en pueblo» (2000: 101-105, trad. Eduardo Sadier).

¹⁰³Recuérdese que «en el movimiento político, *indígena* es sobre todo una metonimia de *campesino*, mientras que en el movimiento cultural, *indígena* es una metonimia de lo *autóctono*» (Lauer: 13).

¹⁰⁴«Rompiendo el vasallaje europeoista, pediremos al genio continental, a los númenes telúricos, que nos permitan tomar del suelo americano los nombres y los símbolos para una edificación interior» (1954: 17).

¹⁰⁵La asociación semántica entre lo «indígena» y lo premoderno es caprichosa no sólo porque excluye la posibilidad de *modernidades alternativas* o inflexiones de la modernidad (la *transmodernidad* de las localidades periféricas que propone Enrique Dussel), sino porque desconoce el hecho de que sociedades distintas viven la modernidad de maneras divergentes y hasta contradictorias.

¹⁰⁶Según Rama, el mestizaje fue el deslíz habitual del indigenismo incluso en Mariátegui (1974: 161).

¹⁰⁷«Calibán» de Fernández Retamar acudirá al mismo gesto retórico en su cita del Che Guevara: «[H]ay que pintarse de negro, de mulato, de obrero y de campesino; hay que bajar al pueblo» («Calibán», 1971: 151).

¹⁰⁸ En 1975 Diez de Medina seguirá insistiendo en «humanizar el capitalismo» (57), aspiración que —como la de la indianización de la nación— es uno de los más recurridos temas del populismo y del imaginario político liberal.

¹⁰⁹ Tamayo tenía reservas respecto de la educación simplemente alfabetizadora y además abogaba por la educación no sólo de los indios, sino de los sectores hispano-mestizos, en quienes creía que estaba por resolver —antes que en los Indios— el «problema nacional».

¹¹⁰ Como indica Manuel Contreras «a pesar de la retórica, su contenido pedagógico era mínimo, se trataba de un esfuerzo por [...] la castellanización del indio en quien, además, debían desarrollarse “buenos hábitos de vida con relación a su alimentación, higiene y salud, vivienda, vestuario y conducta personal y social”, “enseñarle a ser un buen trabajador agropecuario” y “[p]revenir y desarraigar las prácticas del alcoholismo, el uso de la coca, las supersticiones y los prejuicios dominantes en el agro mediante una educación científica”. Sin duda la ley tenía un concepto modernizador al pretender (re)convertir al indio en “ciudadano” y campesino» (490).

¹¹¹ Motivo incesante de las preocupaciones lírico-arqueológicas de Diez de Medina fue lograr un país «interiormente homogéneo [y] visiblemente cohesionado hasta que aprendamos a llamarnos simplemente bolivianos» (1975: 46).

¹¹² «La narrativa populista realiza la incorporación de las significaciones particulares de las clases distintas a la pequeña burguesía [...] organizándolas dentro del concepto de nación y la alegoría de la familia [...], hace del Estado la clave de toda la organización narrativa y por consiguiente, subordina la percepción de la historia y los proyectos autónomos de las otras clases a las necesidades de desarrollo del Estado» (Mariaca: 31).

¹¹³ Este proceso de derechización política y reacción frente a muchos de los alcances de la Revolución boliviana es descrito por Malloy (1971: 145-153) y por Malloy y Gamarra en *Revolution and Reaction: Bolivia, 1964-1985*.

¹¹⁴ Diez de Medina reconoce que «al liberar al campesino, vigorizar el sindicalismo obrero y dar acceso al poder público a todas las clases sociales distribuyendo mejor la riqueza, el MNR evitó el comunismo», pero se queja de que la «anarquía sindical, llevada a extremos inconcebibles debilitó [...] a los tres gobiernos del MNR» (1972: 70, 71).

CAPÍTULO V

Antropofagia: consumo cultural, modernidad y utopía

No fundo de cada utopia não há somente um sonho, há também um protesto.

OSWALD DE ANDRADE: «A marcha das utopias»

EN EL MAPA DE LA TRANSFORMACIÓN del significado cultural y los distintos valores ideológicos que se le han asignado al canibalismo hay diversas instancias. Un capítulo fundamental en el contexto latinoamericano es la apropiación modernista del caníbal en torno al proyecto que cristaliza en el Brasil Oswald de Andrade (1890-1954) con su «Manifiesto antropófago» (MA) (1928) y la *Revista de Antropofagia* (1928-1929). *Antropofagia*¹ transforma y usa el tropo del canibalismo como *metáfora de choque* vanguardista con la tradición, el Romanticismo indianista, las instituciones académicas, el conservadurismo católico y el nacionalismo xenófobo.

Antropofagia cita el archivo colonial. Una compleja trama textual que incluye relatos de viaje, cartas de jesuitas, discusiones teológicas y la cartografía del Nuevo Mundo, así como su iconografía, indican la percepción imaginaria del Brasil como un país de caníbales. Recordemos los grabados que acompañaron los relatos del Vespucio apócrifo, y el carácter casi emblemático que los salvajes caníbales del Brasil tuvieron para los franceses, portugueses y holandeses durante los siglos XVI y XVII (I §6, II §3). Hasta *Robinson Crusoe* (1719), la famosa novela de Daniel Defoe, aprovecha este imaginario estigmático del Brasil. Aunque el naufragio Alexander Selkirk —cuya historia inspiró la novela— arribó a la Isla de Juan Fernández en el actual Chile, Defoe reubica la isla a la que Crusoe llega (y que luego coloniza) entre el Caribe y el Brasil:

«más arriba del Amazonas y cerca del Orinoco». En un interesante despiste geográfico la novela llama *caribes* a los aborígenes con los que lucha el héroe; los «caribes brasileños» del colonialismo moderno inglés son localizados así en la equívoca cartografía de la *Canibalia* americana. Recordemos que financiera, comercial y diplomáticamente Brasil está sujeto al *colonialismo comercial* del imperio británico desde las primeras décadas del siglo XVIII hasta mediados del XIX.²

Las cartografías del deseo de la *Canibalia* americana fueron, como vimos, rescritas por el nacionalismo (III). El indianismo brasileño —particularmente la novela indianista de Alencar— revisita los «encuentros» coloniales y hace una distribución simbólico-nacionalista de los tropos del *buen salvaje* y del *caníbal*. Las ficciones indianistas tratan de exorcizar —mediante el amor, la alianza con el *buen salvaje* y el mestizaje— la colonialidad conflictiva y no enunciada de un Brasil esclavista, latifundista y con un pacto neocolonial con el capital inglés. Los canibales de esas novelas pueden leerse como pesadillas culturales del nacionalismo, en las que regresa lo colonial reprimido (III §6).

El siglo XIX comienza en el Brasil con un fuerte impulso de modernización, especialmente en las zonas en las que el capitalismo agrario era sostenido por una economía exportadora. São Paulo se convirtió en el centro económico y capital financiera del país, y juntamente con esta centralidad la *intelligentsia* paulista propone varias metáforas para la cultura moderna. *Antropofagia* será la más célebre. Revisitada en el cine, el teatro, la música popular y la crítica cultural, llegará a identificarse con la noción misma de *brasilidade*. Con *Antropofagia*, el tropo maestro de la alteridad colonial (el *caníbal*) y el de la mismidad decimonónica (el *indio amoroso romántico*) son reunidos en un solo personaje conceptual, un jugueteón *caníbal* brasileño que se define en el acto de consumir bienes simbólicos y transformarlos con una alegre

despreocupación y apetito por la autoridad de los discursos europeos. Anticipemos desde ahora que *Antropofagia* tiene —pese a las proverbiales simplificaciones a las que se la somete— una rica polisemia, varias instancias y propuestas, y a veces, contradictorios acentos y diferentes contextos histórico-culturales, que este capítulo intenta presentar en cinco secciones:

- 1) En primer lugar, se hace necesaria una exposición de los inicios del Modernismo y su relación con la prosperidad cafetera paulista; en esta primera fase modernista (1922-1927) el tropo maestro de la identidad brasileña no es el *canibalismo*, sino primero, ciertas metáforas futuristas asociadas al progreso tecnológico, y más tarde, una mercancía «de exportação» con reminiscencias coloniales: el *pau brasil*.
- 2) La *Revista de Antropofagia* reemplaza este tropo comercial por el del caníbal en una serie de gestos no siempre coincidentes, tales como la impugnación del imaginario *estigmático* colonial, la alteración semántica de los tropos del *buen salvaje* y el *caníbal* del Romanticismo brasileño, o la propuesta carnavalesca de una utopía con elementos dionisíacos.
- 3) El más conocido y discutido aspecto de *Antropofagia*, sin embargo, se refiere a la propuesta de formación de lo nacional por el consumo o la digestión de bienes simbólicos. El tropo funciona como un dispositivo de autorización estética y cultural con respecto a Europa y como mecanismo simbólico diferencial de participación en la Modernidad.
- 4) La feliz metáfora del canibalismo erótico, utópico y consumidor se quiebra con la crisis de 1929 y el ascenso de Getúlio Vargas y el populismo. El antropófago —económicamente vinculado a la economía exportadora de São Paulo— se convierte en una víctima del capitalismo internacional. En esta coyuntura ocurre la «conversión» de Oswald de Andrade al marxismo; un marxismo que, aunque reniega expresamente del Modernismo, no estará exento de heterodoxias antropofágicas.
- 5) Andrade volverá al tropo del

canibalismo en los años 50 haciendo una hipóstasis de los elementos dionisiacos y utópicos de la *Antropofagia* modernista; el caníbal es reformulado como el ser liberado del trabajo, de los miedos metafísicos y de las restricciones autoritarias gracias a la tecnología, la recuperación de la alteridad, el fin del mesianismo, la muerte de Dios y el reemplazo del Estado por el matriarcado de Pindorama. Esta tecno-utopía anuncia el fin de la razón de Occidente al mismo tiempo que expresa una fe ciega en el progreso industrial sólo comparable con el optimismo futurista de los orígenes del Modernismo.

1. Una modernidad estética para una economía de sobremesa: sincronización de la cultura nacional con el reloj universal

A Semana de Arte Moderna foi uma consequência da mentalidade criada pelo industrialismo paulista.

OSWALD DE ANDRADE

Frecuentemente se afirma que el Modernismo brasileño tuvo su comienzo con la mítica Semana de Arte Moderno (1922). Mário de Andrade (1893-1945), sin desconocer el valor emblemático de ese evento, afirma que «desde hacía por lo menos seis años [el Modernismo] venía definiéndose en el [...] sentimiento de un grupito de intelectuales paulistas» (182). Oswald de Andrade por ejemplo, recién llegado de su primer viaje a Europa en 1912, había propiciado la recepción de «Fondazione e Manifesto del futurismo» («Manifiesto futurista») de 1909, de Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944).³ Por los mismos años se forman grupos vanguardistas de escritores y artistas jóvenes en São Paulo, ciudad que desde finales del siglo XIX se hallaba en

un proceso vertiginoso de modernización y urbanización gracias al impulso de la próspera economía cafetera.⁴ Entre 1890 y 1900 la población de la ciudad de São Paulo pasó de 64 934 a 239 820 habitantes, y en 1920, tenía ya 580 000. La riqueza del café le da una cara moderna a la ciudad: edificios, electricidad, trenes, transporte público, teléfonos, automóviles. En las primeras décadas del siglo XX la ciudad inicia una industrialización mediana acompañada de un incremento en las olas migratorias y un optimismo exagerado en el desarrollo industrial del Brasil.⁵

En 1917, la exposición de la pintora Anita Malfatti (1889-1964), que llegaba de Europa, es atacada inclementemente por José Bento Monteiro Lobato (1882-1948), quien en un artículo titulado «Paranóia ou Mistificação» llama a su pintura «arte anormal o teratológico» (177).⁶ Malfatti es apasionadamente defendida por los jóvenes artistas modernos que califican a Lobato de reaccionario y apolillado. El debate propicia un «espíritu de grupo» entre los defensores de Malfatti (Shøllhammer: 182, 183). Enarbolan valores como la innovación, el rechazo del parnasianismo, las academias y los restos de Romanticismo, y expresan un afán frenético de «estar al día con el mundo»; un deseo de *sincronía cultural con la Modernidad*. Más tarde, esa aspiración sería genialmente descrita por Oswald de Andrade en su valoración del Futurismo en «Poesia Pau Brasil» como un trabajo de sincronización: «O trabalho da geração futurista foi ciclópico. *Acertar o relógio império da literatura nacional*» (1990 [6]: 44).

La forma como ocurre esta *sincronización* en el terreno del discurso cultural es inicialmente mediante las metáforas del Futurismo. Andrade, Menotti del Picchia y otros de su generación habían simpatizado con el Futurismo y adoptado algunas de sus poses⁷ ante el escándalo de quienes veían con malos ojos el rompimiento del parnasianismo brasileño y, con grandes sospechas, el cosmopolitismo de ese grupo de

artistas.⁸ Después, el Modernismo rompería con Marinetti.⁹ Sin embargo y aunque se negase su influencia, hacia 1921 los manifiestos del italiano y sus poemas, llenos de aviones, ametralladoras y máquinas, aún indicaban el horizonte de lo que significaba para muchos la modernidad estética. Graça Aranha, veterano escritor –de quien luego el Modernismo también renegó– fue el catalizador de ese modernismo climático y quien promovió un impulso colectivo entre ese grupo heterogéneo de artistas.¹⁰ Años más tarde, el pintor Emiliano di Calvacanti recordaba cómo este impulso había llegado a convertirse en la empresa cultural que significó la Semana de Arte Moderno:

Graça Aranha [...] nos prometió unirse a los modernistas de Río y llevar nuestro movimiento al norte y al sur de todo el Brasil. *Era preciso una base económica* para llevar a cabo el plan de conferencias, exposiciones y conciertos que se proyectaban [...]. Graça Aranha tenía un vínculo de amistad con Paulo Prado, personalidad que ninguno de nosotros conocía [...] y conversando con aquel gran hombre, que poseía un rico pasado de vida intelectual y buena vida parisiense, nació la idea de la Semana de Arte Moderno (19, 20).

Llevar a la práctica la idea de la Semana era, como recuerda Mário de Andrade, una cosa «costosísima», y sólo un millonario como Paulo Prado (1869-1943) «y una ciudad tan grande y tan provinciana como São Paulo, podían realizar el movimiento modernista y objetivarlo en la Semana» (184). Prado, exportador de café, escritor e historiador,¹¹ y perteneciente a la oligarquía paulista, se convirtió en el principal mecenas del Modernismo; puso el dinero y además sentó el tono: «Es preciso –le dijo Prado a Di Calvacanti– que sea algo escandaloso, nada de fiestas de fin de curso escolar tan de moda entre nosotros» (Di Calvacanti: 20).

Prado era uno de los potentados del café, resultado del crecimiento del volumen de exportaciones en el período, y de las políticas proteccionistas del Estado de la Primera República que estaba en manos de los caficultores y exportadores paulistas. Gracias a ese proteccionismo, el sector exportador con la burguesía caficultora a la cabeza pudo seguir disfrutando de las utilidades de la exportación,¹² y seguir siendo la única clase social con capacidad adquisitiva para la importación de automóviles, modas, libros, arte, tecnología suntuaria, y otros bienes encarecidos por las devaluaciones, pero disponibles para los poseedores de divisas. Esta burguesía viajaba a París, a Londres y a Nueva York y luego se des-encontraba con una enorme ciudad provinciana que les parecía *a la zaga* de Europa: «El Brasil –escribió Paulo Prado en 1922– [...] por razones que merecen un estudio más profundo, siempre se nos aparece con un retraso de cincuenta a treinta años en todos los asuntos referentes al arte y la literatura» (27). También Prado quería sincronizar el «relógio» de las artes nacionales con la modernidad europea. La elite modernista sentía una *brecha temporal* o *diferencia de ritmo* (*a defasagem*) frente a la cultura nacional (*a la zaga*).

Los modernistas no querían llegar tarde pero sentían que todo les llegaba tarde y, en consecuencia, se fabricaban una modernidad virtual en la práctica literaria y el consumo, sucedáneos que sincronizaban el reloj de la «cultura local» con el que daba la hora universal. *La primera modernidad que acoge el Modernismo es entonces, la del consumo de bienes simbólicos europeos que funcionan como significantes del tiempo moderno.* La economía de exportación próspera –si bien dependiente y políticamente protegida– podía darse el lujo de importar esos marcadores de la Modernidad: las carreras de automóviles, los bailes de moda en Europa, los adelantos tecnológicos, las tendencias vanguardistas europeas como el Futurismo, las «máquinas para vivir», etc. En la década de

1920 esa, que Andrade llamaría en 1931, *economía de sobremesa*,¹³ exportaba café, azúcar y cacao e importaba las últimas modas, inventos, y literatura francesa y norteamericana. Esos bienes culturales –signos de la prosperidad del capitalismo internacional– servían de careta moderna para la prosperidad aún predominantemente agraria de la burguesía paulista.¹⁴ Guilherme de Almeida (1890-1969), fundador de la revista *Klaxon*, vinculaba la Semana de Arte Moderno a la auto-celebración festiva de esta burguesía:

Como e por que se fez a Semana? Como e porque costumam os moços fazer das suas: dançar o *twist* ou jogar um Volkswagen na roleta russa. Éramos os *playboys* intelectuais de 1922: ano do centenário da Independência ou Morte. Para manter aquela e destruir esta, inventamos uma formula: um pouco de idealismo, muito de curiosidade e muitíssimo gozação (Sodré: 526).

La Semana de Arte Moderno, convocada por Graça Aranha, tuvo lugar durante las celebraciones del centenario de la independencia del Brasil en São Paulo del 13 al 17 de febrero de 1922. Los eventos se realizaron en el Teatro Municipal, una copia de la Ópera de París. La Semana ofreció conciertos, exposiciones, conferencias, recitales, «donde el escándalo, los insultos y los rumores eran el menú del día. [...] La bandera del Modernismo fue la radicalidad, que se manifiesta contra el academicismo, el “buen decir” (= a la portuguesa) y la árida patriotería de la literatura oficial» (Gomes: 8). Participó un grupo ecléctico de artistas,¹⁵ la mayoría de los cuales pertenecía a la burguesía cafetera del estado de São Paulo, beneficiada por los réditos de la economía exportadora que colapsaría siete años más tarde. Los patrocinadores del evento eran varios millonarios filántropos cosmopolitas como Paulo Prado,¹⁶ que financiaron la algarabía modernista contra todo lo establecido, salvo

–por supuesto– la intocable «estabilidad económica de esos señores», como admitía años después Di Calvacanti.¹⁷ La consigna de la Semana era la ruptura, aunque –como señala Sodré– era una ruptura «sob proteção das representações mais consagradas do regime, as mais austeras, as mais conservadoras» (525).

La Semana intenta sincronizar el reloj de la alta cultura; enterrar el parnasianismo y el romanticismo tardío. La frase lapidaria la lanzó Menotti del Picchia: «Morra a mulher tuberculosa lírica» (21). Del Picchia –más futurista que Marinetti– expresaba en un discurso de la Semana:

A nossa estética é de reação. Como tal, é guerreira. O termo futurista, com que erradamente a etiquetaram, aceitamo-lo porque era um cartaz de desafio. Na galeria de mármore de Carrara do parnasianismo dominante, a ponta agressiva dessa proa verbal como um aríete. Não somos nem nunca fomos «futuristas» [...]. Queremos luz, ventiladores, aeroplanos [...] chaminés de fábricas, sangue, velocidade [...]. O que nos agrupa é a idéia geral de libertação contra o faquirismo estagnado e contemplativo, que anula a capacidade criadora dos que ainda esperam ver erguer-se o sol atrás do Partenon em ruínas. [...] Nada de postigo, meloso, artificial, arrevesado, precioso: queremos escrever com sangue –que é humanidade; com eletricidade– que é movimento, expressão dinâmica do século; violência –que é energia bandeirante! (17-23).

Aunque el Modernismo brasileño quería marcar distancias con el Futurismo italiano, es notable cómo usaba –al igual que Marinetti– el museo como imagen antagónica, hacía discursos contra los monumentos y le daba uso poético a temas como la electricidad, los aeroplanos, la violencia y la termodinámica. Había ciertamente más electricidad, aero-

planos y trenes en la poesía que en la realidad, pero el léxico expresaba el vértigo del presente acelerado que de manera desigual traía la *prosperidad* de la economía exportadora, el aumento de la industrialización y el crecimiento de la ciudad. Todo este canto febril a la modernización expresaba una entusiasta emoción poética frente a las fábricas y las chimeneas, pero casi siempre en esos arrebatos desaparecían las imágenes de los trabajadores y las luchas sociales; la liberación que pregonaban era una liberación estética. La máquina estaba allí, moviendo sus pistones hacia la modernidad, reemplazando los músculos.¹⁸ Fuera de la escena cultural hegemónica de los conciertos, «escándalos» estéticos y «gozação», esa modernización tenía significados sociales diversos: por ejemplo, las huelgas en las principales ciudades del país —que se sucedieron entre 1917 y 1920— en las que los trabajadores pedían aumentos salariales y el mejoramiento de las condiciones de vida. Estos movimientos fueron reprimidos con violencia y algunos de sus líderes, que eran inmigrantes, fueron expulsados del país. Así que si por un lado se importaban de Europa teléfonos, cuadros de Picasso y coches deportivos, por otro se repatriaban sindicalistas. En 1922 —el mismo año de la Semana—, se fundaba en el interior del anarquismo y con cuadros predominantemente proletarios, el Partido Comunista Brasileño.

De la Semana, hasta Pau Brasil y *Antropofagia*, el Modernismo hace sus propuestas en el cruce de tres coordenadas: la del deseo por —y las ansiedades frente a— la Modernidad, la del cosmopolitismo en tensión con el nacionalismo, y la de la celebración y las protestas frente a los acelerados cambios culturales que traía la modernización. Los discursos hegemónicos sobre la formación de la cultura estaban relacionados con la internacionalización del capitalismo (el orden occidental) por una parte, y con la formación de mercados nacionales (órdenes locales), por otra.¹⁹ El ingreso de Brasil en el sistema capitalista internacional planteaba un proble-

ma central para la generación modernista: la negociación tensa entre las promesas de la modernidad con sus bienes simbólicos y signos cosmopolitas y la preocupación nacionalista. Ésta última se expresa de diferentes maneras: desde el recurrido argumento de la decadencia de Europa (y América relevándola) hasta los «re-descubrimientos» del Brasil, de la cultura popular y de lo «vernáculo».

El cosmopolitismo era visto por algunos sectores tradicionales de la sociedad paulista como una sofisticación decadente, «mistificação» de lo extraño y más grave aún, una falta de lealtad con el relato nacional. Guilherme de Almeida, poeta modernista de la Semana, expresaba justamente la preocupación nacionalista frente al *esprit moderne* del momento en un texto titulado «Brasilianidad»:

¿Espíritu de modernidad?

—No: espíritu de «brasilianidad».

Ser brasileño es el *leitmotiv* del momento. [...] Antes dormíamos narcotizados por un *stupéfiant* europeo cualquiera [...] Nos amenaza un peligro principal: el regionalismo. Incitante por lo fácil: pero perfectamente dañino. Es preciso no caer en el regionalismo: es preciso simplemente ser brasileño. Brasileño no quiere decir: «regionalista» (152).

¿Cómo hacer una afirmación no-regionalista de la *brasilidade* sin renunciar al «espíritu de la modernidad»? Oswald de Andrade y otros modernistas proponen primero una metáfora-mercancía de exportación, el *pau-brasil*; y después, un tropo fundador del imaginario colonial americano, el canibalismo.

El manifiesto «Poesía Pau Brasil»²⁰ (1924), por su ubicación no sólo temporal sino ideológica entre la Semana y el «Manifiesto antropófago», es un texto particularmente importante para la caracterización del Modernismo brasileño. El

manifiesto deriva su nombre del árbol que los europeos encontraron y tempranamente explotaron, y por el que le dieron el nombre al país: «Como pau brasil —dice Oswald— fue la primera *riqueza brasileña de exportación*, denominé al movimiento Pau Brasil» (1993: 15). Así la operación importadora vanguardista de la Semana es reformulada en PPB: «Dividamos: Poesia de importação. E Poesia Pau-Brasil, de exportação» (1990 [6]: 42). No deja de ser curioso que el tropo que define la identidad nacional sea el primer producto mercantil histórico, en lugar del azúcar o del café (que pagaba las fiestas modernistas).²¹ Guardando las especificidades y distancias históricas, PPB hace una retrospectiva equivalente a la indianista. Si el indio romántico enmascara al esclavo, el *pau brasil* modernista es sucedáneo simbólico del café. En cualquier caso, se hace evidente la relación entre la estética nacional (moderna) y la economía capitalista del Brasil; periférica y (neo)colonial como sus metáforas culturales.

Sin ser un ensayo o exposición sistemática de postulados, sino una sucesión de aforismos del nacionalismo cosmopolita, PPB establece ciertos temas y preocupaciones que vale la pena exponer someramente: propone una poesía de exportación hecha de materia prima brasileña, forjada en la sencillez, la novedad, «A síntese / O equilíbrio / [...] / A invenção» (O. de Andrade, 1990 [6]: 43), y reacia al lenguaje afectado, la cultura libresca y el arte copista de la realidad; principios éstos en los que PPB coincide en parte con otras vanguardias como el *creacionismo*.

La semántica de la identidad nacional en PPB se enreda con la de la mercancía colonial de exportación. Al mismo tiempo el artista sentía que marchaba con el reloj de la vida moderna gracias a un universo de signos que se confundían con las mercancías (modas, electricidad, poesía vanguardista, automóviles, Dadá). Incluso se habla de importación y de exportación y hasta de contrabando y aduana cultural. Así

parece sugerirlo graciosamente Oswald de Andrade en «Contrabando», de *Pau Brasil* (1925), poemario con el mismo nombre del manifiesto:

Os alfandegueiros de Santos

Examinaram minhas malas

Minhas roupas

Mas se esqueceram de ver

Que eu trazia no coração

Uma saudade feliz

De Paris (1978 [7]: 150-151).

Por un lado, entonces, tenemos las «materias primas» (nacionales); por otro, las técnicas vanguardistas (cosmopolitas). Las primeras son transformadas por las segundas en mercancías y en el fetiche en presencia del cual lo nacional emerge como valor de cambio en el mercado global de las identidades modernas. Lo «vernáculo» puede ser universal mediante su transformación en mercancía para la exportación y su inserción en un mercado «universal» de bienes simbólicos. El movimiento Pau Brasil sostenía —trasladada al terreno estético— una especie de política de promoción de exportaciones de productos nacionales fabricados con tecnología moderna.²² Y es en este aspecto de la confianza en el valor social de la tecnología y la industria que el Modernismo le da una bienvenida «futurista» a la modernidad capitalista. Las deudas con el Futurismo son evidentes, pese a las declaraciones de rechazo de muchos vanguardistas a Marinetti; rechazo que Jorge Schwartz ha llamado con acierto *parricida*²³ y que ciertamente podemos caracterizar como un intento de resolución de la que Harold Bloom llamó *ansiedad de la influencia*.²⁴ PPB —como el Futurismo— se dirige contra la lengua académica prescriptiva²⁵ y el canon: «Só não se inventou uma máquina de fazer versos —já havia o poeta parnasiano» (O. de Andrade, 1990 [6]: 43). Al igual

que «Martín Fierro» (1924), PPB propone su estética contra el saber institucional siguiendo una tradición vanguardista de manifiestos anti-académicos:²⁶ «O lado doutor. Fatalidade do primeiro branco [...]. O bacharel. Não podemos deixar de ser doutos. Doutores. País de dores anônimas, de doutores anônimos. O Império foi assim. Eruditamos tudo» (1990 [6]: 41).²⁷ El poema «falação» (un resumen con variaciones del manifiesto PPB) dirá que ese letrado le leía versos de Virgilio a la tribu de los tupiniqués (1978 [7]: 76).

Muchos tropos tecnológicos, además, no pueden ocultar su genealogía: PPB recurre a la imagen prestada de Blaise Cendrars (1887-1961) de las locomotoras llenas a punto de partir (O. de Andrade, 1990 [6]: 42), aboga por los ingenieros en lugar de los jurisperitos, divide la arena intelectual entre «os futuristas e os outros» (42), y menciona en un tono celebratorio las «novas formas da indústria, da viação, da aviação. Postes. Gasômetros. Rails. Laboratórios e oficinas técnicas» y «turbinas elétricas» (44). Y, sin embargo, en el mismo texto, Andrade usa otro sistema de tropos que podemos llamar *nativistas*: «A poesia existe nos fatos. Os casebres de açafrao e de ocre nos verdes da Favela, sob azul cabralino, são fatos estéticos. O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau-Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso» (41).

Puede parecer singularmente contradictorio que un producto colonial se convirtiera en el tropo de un discurso sobre la modernidad estética. De hecho, el manifiesto está respondiendo a esa contradicción usando términos que —extraños entre sí— describen la supuesta *multitemporalidad* de la cultura nacional: en Brasil, las máquinas y la electricidad (signos de una industrialización precaria) convivían simultáneamente con realidades «premodernas», o con manifestaciones «tradicionales» o vernáculas:

Temos *a base dupla e presente* —a floresta e a escola. A raça crédula e dualista, e a geometria, a álgebra e a química logo depois a mamadeira e o chá de erva-doce. Um misto de «dorme nenê que o bicho vem pega» e de equações [...] cubos de arranha-céus e a sábia preguiça solar [...] O Carnaval [...]. A saudade dos pajés e os campos de aviação militar (O. de Andrade, 1990 [6]: 44).

PPB funcionando como una tropología mitológica logra reconciliar las contradicciones de una Modernidad de *base doble y presente* (en el presente); es decir, «acertar o relógio» entre la pereza solar y los rascacielos, la nostalgia de los curanderos y los campos de aviación militar, el biberón infantil y el té de menta. Según Roberto Schwarz este desajuste de temporalidades «no es encarado [por el Modernismo] como vejatorio sino con optimismo»; se «intentó dar una interpretación triunfalista de nuestro atraso» (1989: 279). Un progresismo *sui generis* hacía de la cultura vernácula y de sus expresiones «tradicionales», materia prima de la modernidad brasileña letrada. En otras palabras, antes de que el Modernismo fuera *canibal* de los bienes simbólicos europeos ya era un *consumidor* con un gusto dividido entre los significantes de la modernidad occidental y los del «color local». La afirmación de la posibilidad de coexistencia de tiempos diversos, permite a los modernistas situarse en una *modernidad periférica*, para usar la expresión de Beatriz Sarlo. La posibilidad de una modernidad *Otra* implica en principio un desafío al logocentrismo occidentalista y a la autoridad y valor universal de la cultura europea, aunque —por otro lado— parta del supuesto de su autoridad.²⁸ Este gesto contradictorio prepara la emergencia del tropo antropofágico.

Tanto en el manifiesto como en el libro *Pau Brasil*, encontramos una arritmia entre la sincronización vanguardista de la Semana de Arte Moderno, y su definición vernácula de la *brasilidade* en la «cultura popular» y las

«tradiciones históricas». El arte ponía en un lienzo o en un poema ambos tiempos produciendo un efecto estético de extrañamiento mutuo, y también, la conciliación sincrética de esas temporalidades en el *tempo de una modernidad estética*, hecha de lo vernáculo tradicional y creación neologista. De nuevo la *base dupla e presente* para ser «Apenas brasileiros de nossa época» (O. de Andrade, 1990 [6]: 45). PPB valora el lenguaje coloquial y parece trascender los registros de la alta cultura literaria sumergiéndose en el habla y el carnaval populares, el baile «os casebres de açafão e de ocre nos verdes da Favela» (41), y una «língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica» y forjada en el yerro creativo, en «a contribuição milionária de todos os erros. Como falamos» (42). Ahora bien, este proceso de valorización, es primeramente un procesamiento del «habla popular» como materia prima. El color de lo vernáculo (*pau-brasil*/maderal materia) es consumido en poemas, manifiestos, esculturas y cuadros que ocurren en el mundo neológico (moderno) de objetos de arte que para su apreciación estética requieren del *gusto* de clase que Pierre Bourdieu denomina en *La distinción*: «capital cultural». Ese capital no está desvinculado —antes todo lo contrario— de las asimetrías sociales y de las relaciones económicas de poder.

El libro de poemas *Pau Brasil* (1925) renueva la convocatoria de hacer poesía telúrica «hecha de y en Brasil» para exportar. Publicado en París e ilustrado por la pintora Tarsila do Amaral (1890-1973), en un evento editorial parisino a tono con su cosmopolitismo, el poemario expresa la contradicción paradójica de la «base dupla e presente» del *tempo modernista* y reitera la idea de un re-descubrimiento del Brasil. En el prólogo del libro, Paulo Prado decía: «Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto de um atelier da Place Chichy —umbigo do mundo— descobriu, deslumbrado, a sua própria terra» (1978 [7]: 67). Prado llega a afirmar incluso que con esta poesía escrita en el «ombligo del mundo» se podía ser

jacobinamente brasileiro liberándose de las influencias nefastas de las «velhas civilizações em decadência» (69). Liberarse de los *ismos* de vanguardia con el *brasileñismo* de «Pau Brasil». En la década de los 20 ocurre que, paralelamente con la política modernizadora y el flujo rápido de las ideas vanguardistas europeas, se empieza a redescubrir al Brasil etnográfica y territorialmente (Mendes: 8). Los procedimientos técnicos euro-vanguardistas²⁹ funcionan como el principio etnográfico de la literatura o la pintura nacional moderna. Andrade participa del «re-descubrimiento» del Brasil que hace su generación. Uno de esos viajes de «re-descubrimiento» nacional fue llamado por Andrade en *Pau Brasil*, «O roteiro das minas» (131). Poco después de publicar el manifiesto PPB—durante Semana Santa—Oswald de Andrade parte junto con Mário de Andrade, Tarsila do Amaral, Olívia Guedes Penteado (otra mecenas), René Thiollier y el poeta francés Blaise Cendrars³⁰ a una excursión a las antiguas ciudades del estado de Minas Gerais (Tiradentes, Agua Santa, Mariana, Ouro Preto, Divinópolis, Sabará y Belo Horizonte, Lagoa Santa, y Congonhas do Campo). Allí descubren el «otro tiempo» nacional: las iglesias barrocas, y una cultura familiar y diferente cuyo encuentro referirán como el de un «descubrimiento del Brasil» (Nunes: 16; Adrien Roig: 12, 44, 67). De este periplo saldrán motivos y temas de la pintura Pau Brasil de Tarsila, del libro *Feuilles de route* de Cendrars³¹ (ilustrado por la pintora brasileña), y del poemario *Pau Brasil* que Andrade dedicara a Cendrars de manera elocuente: «A Blaise Cendrars por ocasião da descoberta do Brasil» (1978 [7]: 73). Estos jóvenes artistas sostendrán haber descubierto al Brasil y a su poesía en las manifestaciones sincréticas de la cultura, ya monumentales como las esculturas de Aleijadinho³² y la arquitectura del Barroco, o performáticas como los ritos festivos y religiosos de la cultura popular como misas y procesiones. Los modernistas

viajaban al Barroco en busca de los colores de una «modernidad nacional». Decía Tarsila en «Pintura Pau-Brasil y Antropofagia»:

Íbamos en grupo, al descubrimiento del Brasil [...] Las decoraciones murales de un modesto corredor del hotel, el techo de las salas, hecho de tacuaras coloridas y trenzadas, las pinturas de las iglesias, simples y conmovedoras, ejecutadas con amor y devoción por artistas anónimos: el Aleijadinho, sus estatuas y las líneas geniales de su arquitectura religiosa, todo era motivo de nuestras exclamaciones admirativas. Encontré en Minas los colores que adoraba desde niña. Después me enseñaron que eran feos, caipiras. Seguí a remolque del gusto selecto... Pero después me vengué, colocándolos en mis telas (37).

No es este viaje, como se piensa normalmente, un evento biográfico curioso o, como dice Adrien Roig, un hecho simplemente paradójico, tratándose de modernistas (67). El Barroco histórico como ideología es exactamente la antípoda de los ideogramas de novedad, juventud, ruptura y cosmopolitismo, que la vanguardia erige en su gestualidad contestataria del *establishment*.³³ Sin embargo —pese a que parezca contradictorio—, estos turistas culturales encuentran una coincidencia entre la estética del Barroco americano y PPB: su *brasilidade* universal. Lo «defectuoso» en el barroco de las iglesias de Minas Gerais es en realidad mímico pero diferencial con respecto a patrones europeos. El barroco indiano, sin proponérselo, ofrecía claves para la solución al llamado «problema de la copia». El uso de materias primas y la intervención o agencia del artista, transformaban los modelos y superaban la imposición de un orden ideológico y estético hegemónico; algo que repetirá la metáfora de la antropofagia como proceso de apropiación-transformación

cultural. Andrade ve que el molde normativo de un lenguaje reglado y recargado como era el Barroco había sido modificado no sólo por las características propias de los materiales nativos (PPB), sino por las manos del artista, agente transformador que en 1928 será convertido en un antropófago. De hecho, el manifiesto PPB anuncia ya la metáfora de la digestión «bárbara» de bienes simbólicos:

Apenas brasileiros de nossa época [...]. *Todo digerido*. Sem meeting cultural. Práticos, Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica, Sem ontologia. Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos. Leitores de jornais. Pau-Brasil (O. de Andrade, 1990 [6]: 45).

Carlos Drummond de Andrade (1902-1987) opinaba en 1925 que era una tontería («tolice») de su amigo Oswald la de imaginar que había «descubierto» al Brasil cuando lo que había descubierto era, a lo sumo, que él era brasileño (Rossetti: 238, 239). La burguesía (neo)colonial identificada con Europa se descubre a sí misma como brasileña y a lo «vernáculo» como materia prima de un arte cosmopolita.

No debemos obviar que esas búsquedas en el pasado colonial perseguían una refundación simbólica de la identidad.³⁴ Como otros escritores latinoamericanos (Borges, Carpentier, Asturias, etc.), Andrade hace un viaje (no sólo físico, sino intelectual) de ida y vuelta a Europa, y en ese desplazamiento afirma un «descubrimiento» identitario, anagnórisis de la nacionalidad. Jorge Schwartz señala que en Andrade como en Jorge Luis Borges «la distancia actúa como verdadero *Verfremdung* brechtiano», pues ambos regresan a «fundar» con la escritura (65). Andrade refundará São Paulo, y Borges, Buenos Aires. Esas refundaciones implican la visita del laberinto de metáforas del Descubrimiento y Conquista de América. Andrade usa *Pau Brasil* y luego al

caníbal. Borges se retrotrae asimismo a los orígenes y celebra el imaginario de la fundación de la cultura en el poema «Fundación mítica de Buenos Aires» del *Cuaderno San Martín* (1929). Allí re-visita «las proas que vinieron a fundarme la patria» y la historia del encuentro de Juan Díaz de Solís (1470?-1516) —piloto mayor de la primera expedición española al Río de la Plata— con los aborígenes que se lo comieron. El canibalismo es la *marca* del sitio de la fundación: «Pensando bien la cosa, supondremos que el río / era azulejo entonces como oriundo del cielo / con su estrellita roja para marcar el sitio / en el que ayunó Juan Díaz y los indios comieron (1977: 89).³⁵ Borges canta a los «mil hombres y otros mil [que luego] arribaron» para hacer «la patria». No sucederá lo mismo con los cientos de miles que llegaban mientras Borges escribía.³⁶ El proyecto de modernización argentino entra en crisis antes que el brasileño; especialmente en lo relativo a la formación de una cultura nacional en medio de fuerzas «disgregadoras» tan fuertes como la inmigración. Borges puede poetizar a los caníbales del origen colonial de la nación, no a los innumbrables Calibanes del presente, inmigrantes hambrientos que arribaban todos los días a una ciudad que en este primer Borges, parece humanamente vacía, arquitectónica, habitada por portones, esquinas, jardines, balconcitos y plazas. El viaje de los modernistas al tiempo *Otro* del Brasil parece, en cambio, democrático. Tarsila misma creía que retomando los colores *caipiras* se apartaba del gusto selecto. Pero recordemos: la *brasilidade* es el valor agregado por el arte de los modernos al Pau Brasil (a las favelas, a las procesiones religiosas, a la estatuaría barroca, a los colores de las casas de la gente humilde, a la poesía popular). La más sofisticada clase social siempre puede permitirse el lujo de imágenes idealizadas de los pobres y de sus «colores». Años después, en 1945, poco antes de morir, Mário de Andrade haciendo un brutal y descarnado balance del Modernismo reconocía el aristocratismo del mismo:

el movimiento modernista era nítidamente aristocrático. Por su carácter de juego arriesgado, por su espíritu extremadamente aventurero, por su internacionalismo modernista, por su nacionalismo exaltado, por su gratuidad antipopular, por su dogmatismo prepotente, era una aristocracia del espíritu (186).

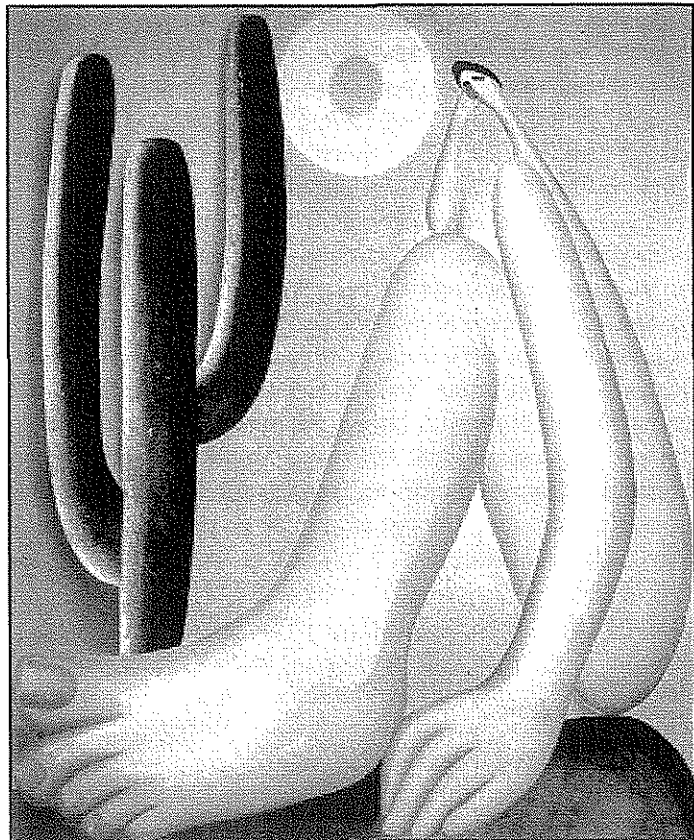
Pau Brasil fue hasta cierto punto una vanguardia arielista, cuya *aristocracia del espíritu* era el resultado de la ingente acumulación de capital simbólico de una burguesía progresista. A diferencia del arielismo latinoamericano, Pau Brasil fue un canto optimista frente a la modernización que producía el capitalismo en la periferia americana. Su «espíritu» era por lo tanto menos etéreo; más dispuesto a las hibridaciones con lo popular, siempre que se tratara de un consumo vertical y asimétrico como el de los colores *caipiras* en las telas de Tarsila.

2. (Anti)indianismo caníbal y las «ligações estratégicas» de una utopía dionisiaca

O antropófago: nosso pai, princípio de tudo. Não o índio. O Indianismo é para nós um prato de muita sustância.

ANTÔNIO DE ALCÂNTARA MACHADO

El 11 de enero de 1928 Andrade recibió de Tarsila do Amaral como regalo de cumpleaños el cuadro tinta a óleo sobre tela *Abaporu* (1928) [il. 29], cuyo título —compuesto con diccionario tupí-guaraní en mano— quiere decir antropófago y viene de *aba* (hombre) y *poru* (que come) (María Augusta Fonseca: 179). Tarsila retornará a este tema en su ilustración del «Manifiesto antropófago» y en un óleo de 1929 titulado *Antropofagia*. Pero es este cuadro el que concluye la fase de



29. *Abaporu*, de Tarsila do Amaral.

Pau Brasil e inicia *Antropofagia*. Puede decirse que el primer manifiesto es el de Tarsila. *Abaporu* o «El comedor de hombres» imponía la presencia de un cuerpo desnudo y voluminoso con una cabeza pequeñísima sobre un fondo azul, al lado de un cactus. Tarsila describía *Abaporu* así:

una solitaria figura monstruosa, pies inmensos, sentada en una planicie verde, el brazo doblado, reposando

en una joya, la mano sosteniendo el peso pluma de una cabecita minúscula. En frente, un cacto explotando en una flor absurda [...]. Oswald de Andrade y Raul Bopp, el creador del famoso poema «Cobra norato», impactados ante el *Abaporu*, lo contemplaron largamente. Imaginativos, sentían que allí podía surgir un gran movimiento intelectual (39).

De la imagen de este caníbal sensual y desnudo, con la cabeza disminuida pero en la postura del pensador, surge la propuesta de hacer un movimiento que recuperara de manera afirmativa la imagen colonial de Brasil como una *Canibalia*. El movimiento que surgió de dicha iniciativa tuvo su expresión en el «Manifiesto antropófago» (MA) (mayo de 1928) de Oswald de Andrade y la *Revista de Antropofagia (RA)* (1928-1929).³⁷

El «Manifiesto antropófago», texto emblemático de *Antropofagia*, está formado por cincuenta y dos aforismos sin secuencia narrativa,³⁸ en los que se mezclan referencias literarias, políticas e históricas, y experiencias personales. El manifiesto no es una propuesta sistémica que permita una síntesis.³⁹ Cuando en 1928, un periodista de *O Jornal de Rio de Janeiro*, un poco exasperado por esa vaguedad, le pregunta «O que é Antropofagia?», Andrade logra salirse con la suya creando tres definiciones retorcidas:

Antropofagia é o culto à estética instintiva de Terra Nova. Outra: É a redução, a cacarecos, dos ídolos importados, para a ascensão dos totens raciais. Mais Outra: É a própria terra de América, o próprio limo fecundo, filtrando e se expressando através dos temperamentos vassallos de seus artistas. Estas, definições que consigo construir, no momento. Definições de emergência, secas como o Martini que tomamos. [...] Antropofagia está bom. Está muito bom (1990 [4]: 43, 45).

Las nuevas definiciones no son una síntesis explicativa sino nuevos aforismos que pueden ser añadidos al MA, que parece una estructura poética difusa con múltiples entradas y posibilidades de interpretación. El MA antes que ilógico es no-lógico; discurre abruptamente mediante aforismos sin muchas posibilidades de explicación filológica como «A alegria é a prova dos nove» (repetido dos veces) o hace proposiciones que niegan y a la vez afirman algo; por ejemplo, el MA declara «morte e vida das hipóteses» y habla de una «rítmica religiosa» y cierta religiosidad vernácula («Fizemos Cristo nascer na Bahia»), para luego dictar: «É preciso partir de um profundo ateísmo». Precisamente esta indefinición poética de *Antropofagia* ha posibilitado diversas interpretaciones no necesariamente acordes.

Antropofagia tuvo dos instancias en vida de Andrade: la primera, de 1928 hasta 1929, colectiva, en torno de la *Revista de Antropofagia* y, más tarde, un nuevo momento: en los años 50, cuando Andrade la rearticula a su pensamiento utópico de entonces. Luego, volvió a cobrar centralidad y se convirtió en motivo de renovado interés a finales de los años 60, a raíz de tres circunstancias: a) el montaje y representación de la obra de teatro *O rei da vela* (1933) de Oswald de Andrade por el grupo de Celso Martinez Corrêa (1967); b) el inicio del movimiento cultural y musical Tropicália; y c) los trabajos precursores de Augusto y Haroldo de Campos sobre la *Revista* y la poesía de Andrade a comienzos de los años 70. Desde entonces y especialmente a propósito de la discusión sobre la posmodernidad en América Latina, el manifiesto se ha convertido en un texto de obligada referencia y habitual simplificación formularia.

Llama la atención la escasez textual que sirve de base a la mayoría de los críticos para hablar de *Antropofagia*; me refiero a la reducción de ésta a las dos páginas del manifiesto (y casi siempre a dos o tres de sus aforismos), y en el mejor de los casos, a la obra vanguardista de Oswald de Andrade. Aquí, se

tratará de ofrecer un análisis de otros textos y contextos, lo cual en principio supone, otras antropofagias.

Lo que se conoce como el movimiento de *Antropofagia* no fue, en su versión modernista de 1928-1929 —y según se desprende de los escritos de Oswald de Andrade, Oswald Costa, Raul Bopp y Antônio de Alcântara Machado, entre otros antropófagos—, una articulación teórica de la crítica literaria o cultural como vino a ser después de los años 70. Fue un movimiento de vanguardia, atravesado ciertamente por el problema de la cultura nacional: definir una literatura o arte propios y a la vez hacer parte de una Modernidad que por momentos se sentía ajena. Pero *Antropofagia* fue también muchas otras cosas. El movimiento, por ejemplo, releyó irónicamente el archivo colonial; enarboló el canibalismo como signo contra las academias y la literatura indianista, y como metáfora carnavalesca y de choque entre la modernidad y la tradición (especialmente en lo relativo a la moral y el catolicismo); asimismo, *Antropofagia*, elaboró un tropo digestivo de la formación de una cultura nacional y a la vez cosmopolita y moderna (aspecto, éste último, que se tratará en el siguiente acápite: §3).

Antropofagia retoma el archivo colonial de la *Canibalia* americana; por ejemplo, relee las crónicas proto-etnográficas de Hans Staden,⁴⁰ Jean de Léry, André Thevet y Pero Magalhães Gândavo, y usa las ilustraciones de Teodoro de Bry; de la misma manera, apropia la mirada oblicua de Montaigne, a quien cita frecuentemente; y —como veremos adelante— subvierte las lecturas pías de las cartas de los misioneros jesuitas (Nóbrega, Anchieta). Sin embargo, los relatos con cuya tradición rompe son más inmediatos. *Antropofagia* contrapuso su caníbal al *buen salvaje* romántico de la literatura indianista, especialmente al indio heroico y amoroso de las novelas de José de Alencar (III §6). O al menos así lo declaró una y otra vez, buscando un deslinde con esa tradición literaria. Si Alencar construye un indio brasileño idílico

monumentalizado, Andrade inventa uno igualmente brasileño pero caníbal, que —en un acto de ruptura vanguardista— se burla de Peri, el héroe de *O Guarani* de Alencar y de la ópera de Carlos Gomes: «O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses» (MA, RA, 1ª, 1: 3). El MA rechaza al indio del indianismo romántico; un indio católico y orador que se hace yerno del conquistador: «Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio Mariz» (RA, 1ª, 1: 7). *Antropofagia* se alía simbólicamente con los caníbales aimorés enemigos de Peri y de Don Antônio.⁴¹

Antônio de Alcântara Machado, director de la *Revista de Antropofagia*, marcaba en el primer editorial el contraste entre el indio modernista y el indio romántico:

Hoje somos antropófagos [...] Viramos canibais. Aí descobrimos que nunca havíamos sido outra coisa [...] O antropófago: nosso pai, princípio de tudo. Não o índio. O Indianismo é para nós um prato de muita sustância. Como qualquer outra escola ou movimento. [...] O antropófago come o índio e come o chamado civilizado. [...] Assim é a experiência moderna [...]. Já começou a cordial mastigação («Abre-alas», RA, 1ª, 1: 1).

El encuentro colonial que el Indianismo trocó en una alianza amorosa o fraternal, es visto de una manera muy diferente por *Antropofagia* que desde el primer hasta el último número de su *Revista* no deja de ridiculizar las «confederaciones» del Indianismo y a los «románticos metidos a hacer epopeyas». En el último número de la segunda *dentição*, Antônio Garrido hacía objeto de un «homenaje» humorístico a Alencar:

O centenário de Alencar terminou virando uma questão de família. Todo o Brasil ficou sabendo o que somente

os eruditos sabiam: que ele era filho de um padre... antropófago. / A desgraça de Alencar foi querer estilizar o índio [...] / A primeira negociata internacional dos brasileiros, foi aquela de Poti (Camarão), aliando-se aos portugueses contra os holandeses [...] A culpa foi do batismo. Depois que ele se chamou dom Antônio, deveria ter sido comido sumariamente. [...] / Aqueles românticos metidos a fazer epopeias, arrasaram a tribo («Filosofia de antropófago», RA, 2ª, 15 bis).

El «negociado» de Poti (Felipe Camarão) al que se refiere Garrido es la alianza entre los pitiguara y los portugueses liderados por Martim Soares Moreno, narrada en la novela *Iracema* de Alencar (III §6).

La insistencia de *Antropofagia* en el deslinde respecto del Indianismo era tan enfática como dudosa. En primer lugar, el indio del Modernismo brasileño es resultado de un saqueo simbólico, como lo fue en su momento el del Romanticismo indianista. En ambos casos estamos hablando de un indio-artefacto, y en última instancia, de un fetiche cultural. El antropófago no es un indígena tupí, sino el personaje conceptual de la cultura nacional moderna, como antes lo había sido de la nación decimonónica.

Mientras que el espíritu contra la seriedad de las alegorías indianistas fue el tono general de la RA, ciertas aproximaciones y artículos de la misma eran menos radicales que lo que anunciaba el «Abre-alas» de Alcântara Machado. Algunos hicieron arqueologías simbólicas de «nuestro indio», sugirieron ejercicios literarios de historiografía patria,⁴² o usaron el tropo del caníbal tupí como lo que Anthony Smith llama un «mitologema» genealógico de la nacionalidad (2000: 1394). El artículo en dos entregas «A lingua tupi» (1ª, 1: 5, 6; y 1ª, 2: 8) de Plínio Salgado (1895-1975) abogaba, por ejemplo, por un estudio y recuperación de las lenguas de los indios, simplificadas durante la colonización por influencia de los

jesuitas que promovieron un idioma de «tipo geral que servisse ao imperialismo catequista» (1ª, 1: 5). Esta crítica está acompañada de una concepción nacionalista del mitologema indígena. Salgado llama al Indianismo romántico «A ultima tentativa para reduzir o índio á forma européia» pero acude él mismo a la «reivindicación del indígena brasileño» —con los mismos procedimientos y citas de etnógrafos europeos— que hiciera Alencar en las notas de *Ubirajara*. Como Alencar, Salgado clama por la reivindicación de los que llama «*ossos salvagens*» y habla de «*nossa lingua tupi*», si bien reconoce su ignorancia de la misma, confesando los «*pouquissimos conhecimentos que tenho do tupi*» (1ª, 1: 5, 6).⁴³ El «otro» (con minúsculas) es incorporado en el imaginario nacional como signo de identidad cultural. Salgado —en los taldos patrioteros del *verdeamarelismo*—⁴⁴ terminaría fundando la Ação Integralista Brasileira, grupo también conocido como los «camisas-verdes», movimiento ultraconservador nacionalista y anticomunista que con el lema «Deus, pátria e família» cooptó varios sectores de la clase media. Esa derecha reaccionaria disputaría el cuerpo simbólico del indio tupí y lo transformaría en un símbolo fascista. El saludo de los integralistas —con el brazo derecho en alto— era un grito de guerra en lengua tupí: «Anauê». Lo interesante de estas inflexiones, como el indianismo proto-fascista de Salgado, es que señalan un amplio espectro de significación del tropo caníbal en el seno de la vanguardia.

Aunque definida contra el Indianismo, *Antropofagia* funciona en un paradigma neo-indianista. Cambia la máscara (Cunhambebe reemplaza a Peri, el caníbal al indio doméstico) pero no el enmascaramiento: el «indio» sirve aún para la reflexión sobre el origen colonial de la nación, define la *brasilidade* y sigue siendo una metáfora modélica de resolución de antagonismos (si bien éstos son diferentes). En *Antropofagia* vamos a encontrar, además, otros rastros genealógicos del indianismo alencariano como, por ejem-

plo, el borramiento del negro; el notorio ausente del «Manifiesto antropófago».⁴⁵ Antônio de Alcântara Machado incluso se mofa y opone a la propuesta de hacer un monumento a la «*mãe preta*»: «Eu acho isso muito bonito e comovente porem perigoso [...]. E será preciso erguer outros monumentos. Um para cada cor» («Concurso de lactantes», *RA*, 1ª, 7: 1). La *Revista de Antropofagia* «rectifica» esta desaparición en una que otra nota o poema sobre asuntos afro-brasileños; por ejemplo: Oliveira Martins condena en «O trafico» la complicidad de la Iglesia en la importación de esclavos (*RA*, 2ª, 9); y Pater (seudónimo de Julio Paternostro) imagina una tierra sin blancos en un poema cargado de imágenes tropicales estereotípicas («Si eu fosse um poeta negro», *RA*, 2ª, 12). La más importante excepción de este borramiento en *Antropofagia* es el fragmento de *Macunaíma* que Mário de Andrade publica en la *RA*: «No fundo do matovirgem nasceu Macunaíma herói da nossa gente. Era preto retinto e filho do médio da noite» (1ª, 2: 3).

Antropofagia no le hacía justicia a Alencar ni al Indianismo cuando lo redujo a *O Guarani* e *Iracema*. Como vimos, *Ubirajara* (1874), la última novela indianista de Alencar, nacionaliza (en una suerte de epílogo del militarismo del Segundo imperio) el canibalismo tupí al definirlo como comunión de valor y heroísmo (443, 444). El descubrimiento de la *brasilidade* caníbal fue alencariano (III §6); aunque ello no implique, claro, que la Vanguardia simplemente prolongara el Romanticismo.

Aparte de definirse contra el Indianismo, *Antropofagia* entra en contradicción más o menos manifiesta con textos más inmediatos tales como «Estética da vida» de Graça Aranha, quien un poco antes de la Semana de Arte Moderno hace una definición etno-psicologista del ser nacional. En ella comentaba la falta de comunión del alma brasileña con la naturaleza, como consecuencia de la mezcla de la melancolía portuguesa, la infantilidad africana y la *metafísica*

bárbara de los indios que vivían en una «floresta de mitos», y clama por una recuperación de la herencia latina. Según Benedito Nunes, *Antropofagia* sería una inversión paródica de la filosofía de Graça Aranha, que recupera la *metafísica bárbara* y la «floresta de mitos» de los indios que aquél veía como un problema del ser nacional (1990: 21).

El canibalismo es también una metáfora de choque vanguardista contra el «buen gusto» y la sensibilidad de sectores conservadores o tradicionales de la burguesía. Ese ánimo informa el uso contemporáneo del tropo del canibalismo en Europa y en otras partes de Latinoamérica. El cuento «El antropófago» (1926) del ecuatoriano Pablo Palacio (1906-1947), por ejemplo, crea un personaje caníbal con el que la voz narrativa simpatiza. Entre el deseo de su madre de que fuera médico, y el de su padre de que fuera carnicero (las dos profesiones que señalan el espectro burgués del negocio de la carne), «Nico» —el buen burgués— termina siendo un antropófago que devora trozos del rostro de su hijo por el solo «placer» de la carne humana.

El «Manifeste Cannibale Dadá» de Francis Picabia (1878-1953), aparecido en el último número de la revista *Dadaphone*, editada por Tristan Tzara (No. 7, marzo, 1920), y los dos números de la revista *Cannibale* dirigida por Picabia (No. 1, abril 25; No. 2, mayo 25, 1920), explotaban igualmente el canibalismo como motivo para escandalizar a la burguesía. Hasta cierto punto *Antropofagia* también lo hizo pese a lo anotado por muchos críticos.⁴⁶ Al estudiar las dimensiones antropofágicas y uso del tropo caníbal en Dadá y el Surrealismo, Dawn Ades considera posible pero poco probable la supuesta influencia de *Cannibale* en *Antropofagia* (241).⁴⁷ Augusto de Campos afirma (citando a B. Nunes) que la imagen caníbal estaba en el aire,⁴⁸ pero marca las diferencias del movimiento brasileño:

Era natural que a metáfora do canibalismo entrasse para a semântica dos vanguardistas europeus. Mas dentro de

DADA, o «canibal» não passou de uma fantasia a mais do guarda-roupa espaventoso com que o movimento procurava assustar as mentes burguesas. Com Oswald foi diferente. Embora citasse expressamente Montaigne e Freud (*Totem e Tabu* de 1912), é possível que ele tenha recebido alguma sugestão do canibalismo dadaísta, entrevistado nas viagens que fez à Europa entre 1922 e 1925 (1978: 120).

Pueden señalarse otras diferencias notables: a) *Cannibale* a diferencia de *Antropofagia* no agrupó ni generó movimiento alguno que pudiera llamarse «caníbal»; b) el «Manifeste Cannibale» es un documento dadaísta y nihilista, que «nada tem a ver com a generosa utopia ideológica da nossa Antropofagia» (Augusto de Campos, 1978: 121), sino con el tema de la muerte (Castro Rocha: 12); y c) mientras que *Antropofagia* afirma la modernidad, *Cannibale* se declaraba anti-moderna⁴⁹ y presentaba una visión apocalíptica del caos europeo, una condena a un mundo que creía ser civilizado y que hizo un festín de sangre en su propia casa: «Muere como héroe el idiota» es su respuesta al nacionalismo belicista; «Manifeste Cannibale» afirmaba un nihilismo desencantado, más emparentado por ejemplo, con el surrealismo y el trabajo posterior de Salvador Dalí ante la Guerra Civil Española,⁵⁰ que con el utopismo vital y carnavalesco de Andrade. Sin embargo, en Dadá como en *Antropofagia* el tropo caníbal tenía la magia del escándalo burgués que André Breton consideraba una de las obligaciones del arte moderno.

La canonización de *Antropofagia* como *metáfora modélica* de procesos de apropiación y de consumo cultural hace de su sensualismo un aspecto adjetivo; casi una curiosidad; empero, los textos nos dicen otra cosa. El erótico y jugueteo caníbal de *Antropofagia* subvierte la seriedad romántica, decorosa y católica de la alegoría indianista. *Antropofagia* se

definió frente a los gustos de la burguesía tradicional mediante una utopía sexual y un ateísmo militante.⁵¹ El hecho de que estos mismos modernistas fueran en su mayoría miembros de la mediana y alta burguesía, y que tuvieran entre sus preocupaciones culturales la definición de lo «nacional» en relación con la Modernidad europea, muestra hasta qué punto las utopías expresan dimensiones esquizofrénicas del deseo en sus figuraciones emancipatorias.

De manera general, *Antropofagia* «vincula-se à necessidade quase irracional de rebelar-se contra uma cultura opressora» (Antunes: 16), de realizar una Revolução Caraíba⁵² que devolviera al ser humano la felicidad promiscua del matriarcado primario; la perdida Edad de oro. La utopía antropofágica comporta una suerte de melancolía moderna respecto de las «pérdidas» que habría causado la civilización.⁵³ Es conocida la influencia que en estos ensueños modernistas jugaron las conjeturas sobre la existencia del matriarcado en la sociedad primitiva del jurista y mitólogo suizo Johann Jakob Bachofen (1815-1887).⁵⁴ *Antropofagia* representa una suerte de reedición modernista de la gestualidad anti-racionalista romántica, mediada por especulaciones etnográficas como las mencionadas teorías de Bachofen o la etnopsicología temprana de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), filósofo muy leído y citado por los surrealistas, que sostenía la tesis de la inteligencia pre-lógica del pensamiento salvaje. La voluntad de irracionalismo y rebeldía encuentra en el caníbal una metáfora de choque entre la modernidad secularizada (con un discurso «liberacionista» de la erótica) y la moral y la tradición burguesas (católica y con una política de silencio sobre la sexualidad). Los aspectos carnavalescos del movimiento y su alegre eroticidad son asuntos habitualmente olvidados en el análisis de *Antropofagia* pese a que en ella se encuentran más referencias a la desnudez, la pereza, la felicidad, el juego, el amor, la sensualidad y la antropofagia (como consumo de carne humana), que al canibalismo cultural propiamente

dicho. El canibalismo del antropófago tiene un espectro semántico amplio que va y viene de la comida a la erótica. De hecho, *Antropofagia* juega con las connotaciones eróticas de la palabra *comer*. El poema «Fome» de Guilherme de Almeida «Especial, para a *Revista de Antropofagia*» evoca a la mujer querida en el «Café Guarany» y juega con la metáfora sexual: «gostosa-quente-boa-comida» (*RA*, 1^a, 1: 5). En portugués, así como en diversas variantes del español de América (y en la lengua yoruba, según Lévi-Strauss) el verbo comer se usa para hablar de la cópula sexual. *La Revista* usa trozos de textos de Freud como epígrafes de su utopía; por ejemplo, éste, aparecido en la «Advertencia» al número 7 de la segunda época o dentición: «Diante deses resultados, é o caso de perguntar-nos se a nossa moral sexual cultural vale o sacrificio que nos impõe. Freud».⁵⁵ Contra la monogamia, se cita indistintamente a Freud (*i.e.*: en el «Manifiesto antropófago»: 3), a Engels («A monogamia», *RA*, 2^a, 6), e incluso a los tupí: el manifiesto transcribe una canción a Catiti (la luna nueva), auxiliar de Rudá, que –según el folclorista romántico José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898) (fuente de Andrade)– era el dios del amor.

A idade de ouro.

Catiti Catiti

Imara Notiá

Notiá Imara

Ipeju (MA, *RA*, 1^a, 1: 3).⁵⁶

La «*Idade de ouro*»⁵⁷ era invocada mediante un canto a las deidades eróticas del paraíso de Pindorama.⁵⁸ El fundamento de la utopía sexual antropofágica es una visión dionisíaca de la sociedad, previa a las prohibiciones inaugurales de la civilización y al *complejo de Edipo* freudiano. «Liberdade sexual» clamará Oswaldo Costa, el gran olvidado de los antropófagos, en «De antropofagia» (*RA*, 2^a, 13).

En una entrevista publicada en *O Jornal de Rio de Janeiro* en agosto de 1929, Andrade hablaba de una «revolução metafísica» y de la «retificação de Freud». Explicaba que «Antropofagia só pode ter *ligações estratégicas* com Freud»,⁵⁹ ya que apuesta por el «homem natural» y una sociedad futura «liberada», en la cual la terminología freudiana no tendría ningún sentido. Oswald afirma en «A Psicologia antropofágica»:

o maior dos absurdos é por exemplo chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de «consciente antropofágico». O outro [...] chamar-se-á o «consciente ético» [...]. Que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo? (1990 [4]: 51).

Sexo y estómago conformarían el *consciente antropofágico* en oposición al *consciente represivo* (de la ley patriarcal) que se basa en la restricción sexual y del apetito, en la monogamia y la propiedad. Las aventuras de Don Juan en una tribu poligámica «teriam –dice– uma comicidade incalculável» (O. de Andrade, 1990 [4]: 52). La felicidad sin Edipo de la imaginación utópica oswaldiana desafiaba discursivamente las normas de la moralidad tradicional y los fundamentos represivos de la civilización (estética apolínea, razón socrática, contención del exceso, monogamia) con un irracionalismo dionisiaco (pasión, sensualidad desbordada, desorden, exceso, fiesta y canibalismo). Aunque poco después Andrade abjurará de la pose vanguardista de *Antropofagia*, por tres décadas insistirá en los aspectos de su utopía sexual: contra «a vil comédia da castidade católica», la «liberdade de amar» (54). El cuerpo en *Antropofagia* funciona como en los análisis de Rabelais y el carnaval desarrollados posteriormente por Mijail Bajtín en la década de 1930. El cuerpo antropofágico es la fuerza de interrelación deseante y gozosa con el mundo

(«O direito antropofágico»); para Andrade, el cuerpo –como dirá luego Bajtín refiriéndose al alegre y triunfante encuentro entre el apetito y el mundo– es en sí una forma de pensamiento e imaginación relacionada con «los motivos históricos de una sociedad utópica y, ante todo [...] con la renovación histórica de la cultura» (1999: 253, 292). La metáfora antropofágica coincide entonces con la política emancipadora del cuerpo grotesco de Bajtín, en tanto *Antropofagia* hace una hipóstasis del cuerpo deseante y la libertad sexual contra la razón socrática, e imagina la inversión del presente como posibilidad del futuro. El caníbal es la clave y el anuncio de una revolución cultural por venir. En este orden de ideas el anti-catolicismo militante de *Antropofagia* no es una pose progresista de época, sino parte integral de una utopía que aboga por la glotonería y la concupiscencia, la gula, la lascivia y la fiesta. El caníbal de *Antropofagia* es todo cuerpo, como el *Abaporu* (1928) de Tarsila do Amaral. Esta utopía antropofágica indica otras *ligações estratégicas*, por ejemplo, con *El origen de la tragedia* (1872) de Friedrich Nietzsche. El rompimiento exhibicionista y principalmente discursivo –aunque hubo rumores de orgías de los antropófagos– con lo apolíneo (la academia, el parnaso, la belleza reglada, el orden estético controlado, la represión de la sexualidad) se enuncia mediante la declaración del MA a favor de un matriarcado: «O que atropelava a verdade era a roupa [...]. A reação é contra o homem vestido [...] Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud –a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitências do matriarcado do Pindorama» (*RA*, 1ª, 1: 5, 7).

Permítasenos un breve paréntesis: la invocación del matriarcado de Pindorama en 1928 (y luego en las tesis de los 50) no debe llamar a equívocos ni velar las exclusiones de género que comporta. Aunque el cuadro de Tarsila es la imagen aglutinante de *Antropofagia* (y su primer manifiesto),

su participación y en general la de mujeres en la *RA* es escasa.⁶⁰ El matriarcado antropófago tiene ciertamente un horizonte emancipador; plantea la abolición de la propiedad, la monogamia, la familia nuclear y el Estado; pero el Sujeto de esta liberación sigue siendo obstinadamente masculino. El ego antropófago es un ego androcéntrico. La madre ocupa el problemático lugar de la alteridad;⁶¹ la naturaleza, lo primitivo, lo pre-lógico.

El matriarcado del MA tiene *ligações* no sólo con la *ginecocracia* de los estudios de Bachofen y el pensamiento irracional salvaje que imaginara Lévy-Bruhl (y que retoman Dadá y el Surrealismo), sino que, además, coincide con el vitalismo nietzscheano: «la experiencia palpable de la vida» se enarbola contra la *razón instrumental* y el pensamiento lógico:

A existênciã palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar. [...] Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós [...] A magia é a vida. [...] Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. [...] Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico (MA, *RA*, 1ª, 1: 3, 7).

El MA expresaba una esperanza utópica en la felicidad coartada por la Modernidad y la civilización: «Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, Brasil tinha descoberto a felicidade» (*RA*, 1ª, 1: 7).⁶²

Para Oswaldo Costa, también, el «indio desnudo» feliz y erótico es el *dispositivo* estético de la utopía dionisíaca: «Contra a beleza canônica, a beleza natural—feia, bruta, agreste, bárbara, e ilógica. Instinto contra a verniz» («A “Descida” Antropófaga», *RA*, 1ª, 1: 8); mediante este salvaje, Costa imagina un lugar afuera de la civilización occidental: «Se enganam os que pensam que somos em contra somente dos abusos da civilização ocidental. Nos somos em contra dos usos dela» («De Antro-

pofagia», *RA*, 2ª, 9). Allí mismo, costa hacía un apasionado manifiesto del vitalismo contra-racional de *Antropofagia*: «Contra a razão pura, a vida. [...] A posse contra a propriedade. [...] O Ocidente se envenenou do preconceito racionalista [...] chegou aos limites da razão».

Antropofagia evidencia sus «ligações estratégicas» con Nietzsche, leído en ediciones francesas, o conocido de comentarios de segunda mano, y en todo caso devorado por los modernistas.⁶³ Al vitalismo nietzscheano de los antropófagos se suman sus posiciones ateístas y la idea de la muerte de Dios.⁶⁴ *Antropofagia* lee con ironía demoledora el papel «civilizador» de los misioneros y de sus programas catecúmenos contra el placer, la concupiscencia y el canibalismo.⁶⁵ Estos modernistas «descubren» que en la Modernidad no hay lugar para Dios, pero como en Brasil sigue vivo, deciden unos, como Andrade, enfilarse contra la religión y la Iglesia,⁶⁶ y otros como Raul Bopp (1899-1984) o Costa hablan de una brasileñización (*devoração*) festiva de la religión: «O selvagem sem as miçangas da catequese: O selvagem comendo a catequese» escribe Costa («A “Descida” Antropófaga», *RA*, 1ª, 1: 8).

Ciertos textos de la *RA* parecen recoger y «tropicalizar» algunos aforismos de la crítica al cristianismo de Nietzsche. El MA se declara «contra toda as catequese» y se regocija en el fracaso del cristianismo en el Brasil: «Nunca fomos catequizados» (*RA*, 1ª, 1: 3, 7). Las coincidencias con Nietzsche son igualmente visibles en diversos textos, entrevistas y artículos posteriores de Andrade en los que sugiere que el ser humano habría perdido su festiva naturaleza devorante gracias a la corrupción religiosa que lo hizo desidentificarse y desviarse hacia la muerte, hasta la llegada «redentora» de la *Antropofagia* brasileña:

O homem por uma fatalidade que eu chamo de «lei de constância antropofágica» sempre foi o animal devorante. Mas as religiões de salvação o desidentifi-

caram, levando-o aos piores desvios (catolicismos, teosofia, puritanismo, comunismo ideológico).⁶⁷ [...] Nós, brasileiros, oferecemos a chave que o mundo cegamente procura: a Antropofagia («A Psicologia antropofágica» [1929], 1990 [4]: 50).

El sentimiento religioso será uno de los blancos ocasionales de las bromas de la sección «Brasíliana» de la *RA*; por ejemplo, en una ocasión, en «Religião», se da la noticia del peregrinaje a pie de un penitente de São Paulo a Porto Alegre para que la virgen terminara la revolución en el Brasil (*RA*, 1ª, 1: 7); una nota proveniente de una ciudad del interior de Minas solicita los servicios de un sacerdote, ponderando las ventajas del lugar, como la energía eléctrica, una feligresía civilizada y ordenada, y una «subvenção por parte dos seus paroquianos» (*RA*, 1ª, 4: 8); en otra, reporta el bautismo solemne de un meteorito (*RA*, 1ª, 8: 8); Menotti del Picchia propone en «Caetés» comerse a un arzobispo que quiere demoler la «Igreja da Sé» en Salvador (*RA*, 1ª, 5: 4). La comparación entre el canibalismo y la eucaristía que hiciera el calvinista Jean de Léry, le sirve a los vanguardistas para escandalizar: Oswald cita en «Esquema ao Tristão de Athayde» una opinión según la cual la comunión católica habría sido una especie de versión decadente de la antropofagia o comunión de «a carne viva, real» (*RA*, 1ª, 5: 3).

En la segunda *dentição* el desenfado anti-religioso es mayor. Hay burlas respecto del interés «evangélico» de los jesuitas y se citan las reconvenções oficiales de la Compañía a éstos por sus negocios y actividades comerciales.⁶⁸ Se discute la catequización de los indígenas⁶⁹ y critican las relaciones y subvenciones del Estado a la Iglesia (2ª, 3). Bajo el título «Suborno», la revista cita las palabras de Cristo «Se vós permanecerdes em mim, e as minhas palavras permanecerem em vós, pedíreis tudo o que quiserdes, e ser-vos-á feito» (2ª, 5). Oswald Costa critica la abstracción de los

dogmas religiosos, niega la existencia del alma («O kangeruku do dogma» 2ª, 10), e invita a la devoración del cristiano: «Comer o cristão é a senha antropofágica. [...] Renegamos com prazer todas as virtudes cristãs» («De Antropologia», 2ª, 13). Raul Bopp, por su parte, publica «Drama cristão», un poema irónico sobre el moralismo de la clase media católica (2ª, 12), etcétera.

Toda esta anti-religiosidad militante evidencia el ateísmo o religiosidad negativa de *Antropofagia*. En varios textos de la *RA*, sin embargo, la posición parece ser otra: no la negación del principio religioso sino su redefinición antropofágica. En el Brasil, la religión deviene una fiesta heterodoxa con visos dionisíacos. Para Raul Bopp, *Antropofagia* es —en este respecto— una ingestión transformadora del catolicismo: «nosso povo foi fazendo uma *reacomodação* aos catecismos e sumas teológicas. Criou uma religião a sua semelhança» transformando el catolicismo adusto en un «*Catolicismo gostoso*, com largas concessões profanas. Com foguetes e festas do divino»; un catolicismo en el que caben «os rituais da macumba e a missa do galo» («Algumas notas...», *RA*, 2ª, 4). *Catolicismo gostoso* quiere decir alegre y también delicioso, suculento. El «Nunca fomos catequizados» del MA de Andrade es entonces, en esta aproximación, una incorporación digestiva y gozosa, brasileña y carnavalizada de la religión, bajo la regla «O nosso é gozar» que proponía Oswald Costa en «Guerra» (*RA*, 2ª, 4). La religión devorada se parece más a la magia del ritual dionisíaco y a la fiesta o al carnaval en que la personalidad se disuelve.

Recapitulando, *Antropofagia* es en parte el parricidio y la *devoraçõ* de Alencar y de su indianismo y en parte la propuesta de una utopía sexual vitalista; pero también es «cordial mastigaçõ»: la religión es devorada y brasileñizada. Y es este último tropo el que nos lleva al más tratado de los aspectos de *Antropofagia*: el de la formación digestiva de una cultura nacional moderna.

3. «Tupi or not Tupi»: el ser canibal de la cultura nacional

A Antropofagia, corrigiu a impossibilidade do fechamento dos portos pelo mais ingênuo e brasileiro processo nacionalizador que é esse da *assimilação*.

OSWALD DE ANDRADE

Antropofagia en líneas generales hace explícita una preocupación común a otras vanguardias: el problema de definir una identidad en medio del dilema entre cultura nacional y modernidad occidental: ¿cómo ser brasileños sin renunciar a los bienes culturales de la modernidad, entre los cuales están por ejemplo las herramientas técnicas euro-vanguardistas –futurismo, cubismo, Dadá, surrealismo–, la cinematografía, el psicoanálisis, etc.?... ¿cómo conciliar el uso de esas herramientas «foráneas» con una búsqueda de autoridad (hablar «de tú a tú» con Europa)?... ¿cómo, en fin, formar parte del mundo sin dejar de ser, sin fundirse en lo global? En este sentido, las relaciones entre «Poesía Pau Brasil» y el «Manifiesto antropófago» son de complementariedad y coincidencia en la cuestión que tratan de responder. Pero, además, ambos hacen parte del mismo proyecto: mediar críticamente entre la modernización inexorable que se imponía sobre Latinoamérica y el «descubrimiento» (construcción) de la identidad nacional. La *cuestión palpitante* es si alegando una supuesta identidad «jacobinistamente brasileña» (parafraseando la expresión de Paulo Prado en su introducción de *Pau Brasil*), debe rechazarse la «cultura europea».

El poema «Indiferença» de Achilles Vivacqua publicado en el tercer número de la *primeira dentição* de la RA y dedicado a Oswald de Andrade, presenta los términos de la controversia sobre la adopción de modelos estéticos y motivos europeos de que se acusó a las vanguardias.

Paris –Nova York– Roma!
Cabarets –correria de casarões– arte?
O sol de meu país tem os longos cabelos de ouro
As palmeiras do meu país são verdes
frutos amarelos (2).

Para entender la respuesta antropofágica es preciso recordar la primera fase del Modernismo. La cultura *jacobinistamente brasileña* que PPB proponía –salvo por sus imágenes futuristas– podría ser confundida con un autoctonismo primitivista. Se trataba más bien de un deseo de configurar y traducir lo vernáculo en la modernidad, de llevar los colores *caipiras* y los techos de azafrán de las favelas al lienzo de la pintura moderna o a la poesía de exportación, de sincronizar la «base dupla» en el presente. El nacionalismo cosmopolita del Modernismo no convenció a muchos. Gilberto Freyre (1900-1987) en compañía de José Lins do Rego (1901-1957) y el grupo de Recife redactan el «Manifiesto regionalista» (1926) y organizan el Congreso del mismo nombre. Este grupo se opone al Modernismo en favor de «las tradiciones autóctonas» y se perfila como alternativa al nacionalismo «afrancesado» de Pau Brasil y de la Semana.⁷⁰ También como respuesta a Pau Brasil surge en São Paulo el grupo Verde-e-amarelo (1925-1926) y luego Anta⁷¹ (1927), disidencias modernistas con ecos indianistas que abogan por un nacionalismo temático y ufanista, y agrupan a escritores como Plínio Salgado, Menotti del Picchia, Guilherme de Almeida y Cassiano Ricardo. El «verdeamarelismo» y Anta extremaban el nacionalismo y lo oponían a la vanguardia europea y lo que consideraban sus epifenómenos: los *ismos* modernistas. Exaltaban, asimismo, las tradiciones «auténticas» del país y glorificaban la historia nacional. Esa tendencia –que en un momento es parte del Modernismo y que incluso publica textos en la *primeira dentição* de la RA– terminaría teniendo desdoblamientos ideológicos en el Movimiento

Integralista de inspiración fascista a principios de la década de 1930. El «Manifiesto antropófago» es un desarrollo de «Poesía Pau Brasil» en ese contexto y en gran parte responde a la exacerbación retrógrada del nacionalismo regionalista, el ufanismo de Verde-e-amarelo y el grupo Anta.

El escandaloso cosmopolitismo de la Semana de Arte Moderno del 22 había sido «corregido» con el nacionalismo universalista (exportador) de «Pau Brasil»; pero la idea de la cultura nacional como una mercancía de exportación seguía subordinando ésta al occidentalismo. *Antropofagia* es un segundo intento de replantear la cuestión nacional en la modernidad, sin sucumbir al occidentalismo de pensarse para el consumo europeo, ni caer en la ilusión reaccionaria ultra-nacionalista del «fechamento dos portos» a la influencia cultural⁷² o la definición de lo nacional por substracción de las «sustancias» culturales extrañas a la que se refiere y que critica Roberto Schwarz (1989: 276). Esta preocupación recorre las vanguardias latinoamericanas en otras partes. José Carlos Mariátegui abocaba en «Lo nacional y lo exótico» (1924) el «problema» de definir la «peruanidad» a propósito de las críticas tradicionalistas a la asimilación de ideas extranjeras en la vanguardia, y señalaba que la idea tradicionalista y conservadora de la *peruanidad* era un mito (1970: 23). Respecto a la oposición entre «lo nacional y lo exótico» o cosmopolita, decía contundentemente:

Hemos tomado de Europa y Estados Unidos todo lo que hemos podido. Una rápida excursión por la historia peruana nos entera de todos los elementos extranjeros que se mezclan y combinan en nuestra formación nacional [...]. Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional, pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial [...]. Las relaciones internacionales de la inteligencia tienen que ser, por fuerza, librecambistas. Ninguna idea que

fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica (1970: 27, 28).

Más tarde, en 1925, hace una reivindicación del elemento indígena y de la tradición dentro de una propuesta modernizadora: «Este indigenismo –dice en “Nacionalismo y vanguardismo”– no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, no como un programa. Su concepción de la historia y de los fenómenos es realista y moderna» (1970: 74).⁷³

La respuesta de Andrade es un ejercicio de síntesis y apropiación de la historia, la psicología, la política, la antropología y hasta de la culinaria; está, como bien lo ha dicho Benedito Nunes, en un punto fronterizo entre la economía y la política (1990: 23): la metáfora aglutinante de la identidad brasileña es el canibalismo: «Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosóficamente. / Única lei do mundo» –se afirma en el «Manifiesto Antropófago» (3). La *brasilidade* no estaría ya definida por la materia prima, que reprocessada, se convierte en mercancía-identidad de exportación, sino por el tropo digestivo.⁷⁴ El arte nacional y la cultura moderna surgen del rito antropófago, de la misma manera como se renovaba la identidad tribal de los tupí en la comunión caníbal. Todo esto, claro, sin perder de vista que lo tupí en el MA es una identidad-máscara,⁷⁵ un objeto ceremonial de la cultura moderna (festiva, ingestiva y creativa). El «slogan» del manifiesto: «Tupí, or not Tupí that is the question» (*RA*, 1^a, 1: 3), expresaría la cuestión del ser de la cultura nacional. *The question (ser o no ser caníbal/tupí)* puede ser traducida como *comer o no comer lo Otro*, en donde *no comer* (not Tupí) para una cultura significa *no ser*. En otras palabras, así como entre los tupí el canibalismo es el rito constitutivo por medio del cual se apropia el poder del enemigo, la cultura nacional se formaría en el acto de «deglutir lo extranjero para asimilarlo, adueñarse de la

experiencia foránea para reinventarla en términos propios» (Gomes: 9). Esta fórmula ha sido una y otra vez explicada por la crítica de maneras diversas pero coincidentes en la interpretación de la metáfora digestiva: Haroldo de Campos ve en *Antropofagia* la «devoração crítica do legado cultural universal» (1981: 11); para Lúcia Helena *Antropofagia* sintetizaría un proyecto estético-cultural: «deglutir las influencias poético-ideológicas europeas incorporándolas críticamente en las matrices nacionales a través de la parodia» (23). Leslie Bary ve en la devoración una salida dialógica y dialéctica entre la cultura nacional y la universal que rompe el espejo colonial subvirtiendo su lógica (97). Pablo Carrasco añade que «esta dialéctica se funda en las acciones implícitas en los dos sentidos del término antropófago: la incorporación (comer) y la destrucción de lo original (violencia, “polemizar”) cuya síntesis final sería la transformación, el nacimiento de lo “nuevo”, original de por sí» (81, 84). La mayoría de la crítica ha puesto a *Antropofagia* en el paradigma de la síntesis, y se la asimila —aunque no siempre de manera expresa— a lo que Fernando Ortiz llamó *transculturación* (1940) (VI §4).⁷⁶ Haroldo de Campos, por ejemplo, sostiene que con *Antropofagia* se piensa dialógicamente lo nacional como una «transculturación; melhor ainda, uma “transvaloración”» (1981: 11). Bobby Chamberlain registra también esta cercanía entre *transculturación* y *Antropofagia* como modelos que describirían procesos de apropiación que los latinoamericanos hacen de la cultura de las metrópolis (135, 136). Tanto *Antropofagia* como la *transculturación* habrían servido como metáforas modélicas de integración entre la cultura nacional vernácula y los impulsos modernizadores e influencias «externas» (como en el *ars combinatorio* de Ángel Rama);⁷⁷ ambos tropos habrían funcionado como herramientas discursivas de identificación y auto-percepción cultural en la modernidad; y ambos, definirían el papel del intelectual como agente

cultural modernizador o mediador (antropófago, transculturador, traductor cultural, etcétera).

Es necesario, sin embargo, evitar la frecuente simplificación formularia de *Antropofagia*. Por su fragmentación, lenguaje poético, uso del *collage*, la parodia y el humor, el MA es un texto que se resiste a ser reducido a una simple tesis. Debido a su formulación surrealista, inversiones carnalescas y uso de paradojas, la mayoría de las posibles «tesis» del MA pueden ser afirmadas y contradichas apoyándose en el propio texto. Además, *Antropofagia* no es exclusivamente el MA o simplemente Oswald de Andrade, sino la heterogénea *Revista de Antropofagia* y un conjunto de intelectuales en los que no existe una sola línea estética, política o teórica. No quiere alegarse que en *Antropofagia* no exista la idea de la formación de la cultura por medio de la devoración; sino señalar que al repetir dicha idea como si se tratara de una suma axiomática, se peca menos de lectura tendenciosa que de falta de lectura.

El excesivo énfasis en la incorporación digestiva para la formación de una cultura nacional en cierta forma ha correspondido a la necesidad moderna de unidad de sentido frente a la «insoportable» opacidad y dispersión semántica del MA.⁷⁸ La lectura sincretista implica de hecho una violencia interpretativa y reductora de su fragmentación y polisemia. Un indicio de esta tentativa de normalización del MA es que las líneas que originalmente dividían los aforismos en la *RA* han sido suprimidas en la mayoría de las ediciones y traducciones del texto, como queriendo significar en la disposición del mismo la hermenéutica de reducción a la tesis nacional-sincretista. Es indudable que *Antropofagia* ha sufrido una simplificación nacionalista, lo que ha llevado a algunos críticos a rechazar el problema de la identidad nacional como inútil o impertinente.⁷⁹ Por otro lado, no puede desligarse el MA del problema nacional de la primera mitad del siglo xx. En *Antropofagia* estaba el

problema de la definición de la *brasilidade*. Como ha anotado João Almino, el «nos» del manifiesto es obcecadamente nacional («Antropofagia ontem e hoje»). Y ese *ser nacional* es —por sobredeterminaciones de la época— sincretista. Oswald no podía saltar por encima de su sombra.⁸⁰ Si bien es cierto que el MA fue simplificado como síntesis cultural en perjuicio de sus otros múltiples sentidos, ello no quiere decir que *Antropofagia* no propugnara por dicha síntesis y hasta por el mestizaje. De hecho, el mestizaje está *ab initio*; por ejemplo, en la *RA* se definió *Antropofagia* como una «revolta» o inversión de «a inferioridade do mestiço que trabalha, contra a superioridade do ariano corrompido pelo vicio e pela moleza das decadências» («Algumas notas o que já tem escrito em torno da nova descida antropofágica da nossa literatura», *RA*, 2ª, 4). Incluso en *Antropofagia II* (la de los años 50) encontramos frecuentes alusiones a la capacidad mestizadora de la cultura brasileña. Andrade hacía, por ejemplo, en «A marcha das utopias» (1953) un contraste entre Brasil e Inglaterra, los Estados Unidos y Alemania, basado en que «nós brasileiros, campeões da *miscigenação* tanto da raça como da cultura, somos a Contrareforma, mesmo sem Deus ou culto» (1990 [6]: 166). *Antropofagia*, podemos decir, sostiene y contradice a un mismo tiempo el paradigma de los modelos culturales sincretistas.

Hechas estas salvedades, puede anotarse que de algunos de los aforismos del MA ciertamente puede inferirse que la metáfora caníbal apunta a la apropiación cultural.⁸¹ Al antropófago lo define el deseo de incorporar lo que no es suyo: «Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago» (3). Nos une lo otro, el Otro; o mejor: el deseo por el Otro. El MA implica un yo que digiere y que en el acto de comer cambia. Después del festín no se es el mismo, pero tampoco se es lo devorado; en la incorporación algo siempre se pierde y algo siempre se gana. A la luz de esta metáfora, las relaciones entre lo «nacional» y lo «extraño»

—*cuestión palpitante* de la vanguardia— se conciben como encuentros nutritivos (incorporación y digestión) que desdibujan el problema mismo de la aduana cultural nacional.⁸² En el acto de comer, lo *Otro* es incorporado y deja de ser ajeno. *Antropofagia* desafiaría entonces la idea de América y del Brasil como epifenómenos, reflejos o copias defectuosas de Europa.⁸³ La metáfora del canibalismo conjura la *ansiedad de la influencia* al reformular de manera afirmativa la *imitatio* como «deglutição». Implica un parricidio cultural: la autoridad cultural hegemónica devorada por los antropófagos; el tabú convertido en el tótem de la cultura nacional. Tal vez la más simple definición de esta transacción digestiva cultural no la ofrece el MA sino una entrevista a Andrade del 18 de mayo de 1928, contemporánea al mismo: «Devíamos assimilar todas as natimortas tendências estéticas de Europa, assimilá-las, elaborá-las, em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa» (1990 [4]: 44). Luego, la *Revista de Antropofagia* en el número 4 de su segunda *dentição* retoma ésta (entre otras definiciones) en una recopilación de varios textos sobre «o que já se tem escrito em torno da nova descida antropofágica». La cita es de Andrade: «Antropofagia é o principio da *nacionalização intelectual* e moral de nossa tribo [...] *absorção* [...] é a carne, é a idéia». El mismo texto expresaba la imposibilidad práctica del nacionalismo xenófobo que quería el «cerramiento de los puertos»:

A Antropofagia corrigiu a impossibilidade do *fechamento dos portos* pelo mais ingênuo e brasileiro processo nacionalizador que é esse da *assimilação das qualidades*. Só a *comunhão antropofágica resolverá o problema* («Algumas notas...», *RA*, 2ª, 4).

Si su asunto es la nacionalización de ideas, estéticas y bienes simbólicos, entonces, *Antropofagia* responde a algunos

de los mismos problemas de Poesia Pau Brasil; y aunque en el número 4 de la segunda dentición la revista diga que «Os antropófagos não são modernistas», lo son claramente: comparten con PPB su dilema central. Sólo que *Antropofagia*, por lo que hace a la metáfora digestiva, descubre que el dilema es falso.⁸⁴ *Ser tupí* es un pleonasma, pues no hay otra forma de ser en la cultura que por la devoración.

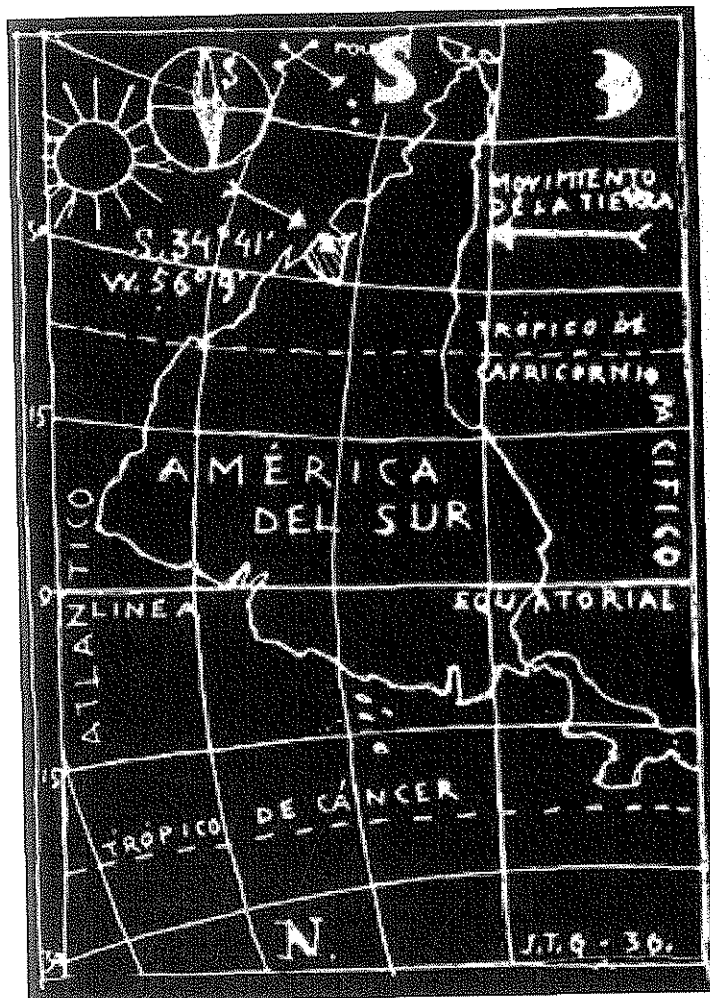
Algunos han visto en *Antropofagia* una respuesta al colonialismo cultural. Dicha hipótesis se vería coadyuvada por varios escolios del manifiesto: «Contra a verdade dos povos missionários [...] / Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão [...] / A nossa independência ainda não foi proclamada» (RA, 1ª, 1: 3, 7). De manera simbólica, además, Oswald fecha su MA en el «Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha» (RA, 1ª, 1: 7) e instituye un calendario que comienza con el parricidio del colonizador: el 16 de junio de 1556 los indios caetés se comieron al primer obispo Pedro Fernandes de Sardinha⁸⁵ y noventa tripulantes que naufragaron con él en el río Coruripe.⁸⁶ También se ha visto en el MA un *descentramiento* de la Historia: «Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César» (MA, RA, 1ª, 1: 7).

Paulo Herkenhoff incluso habla de una «estratégia de emancipação cultural» (1998b: 22) y convierte al Modernismo brasileño en poscolonialismo *avant la lettre*; Herkenhoff juzga que si para Hegel la selva es el lugar fuera de la historia, «para os artistas brasileiros seria a única possibilidade para afirmar uma história autóctone, anterior à colonização, no projecto político moderno de *emancipação cultural*» (1998a: 337).

Antropofagia no es simplemente la metaforización de la condición colonial que opone el primitivismo a la civilización como una estrategia descolonizadora, como cree María Luísa Nunes (32). La crítica que ve en *Antropofagia* un gesto poscolonial⁸⁷ hace por lo general una lectura retrospectiva e

históricamente descontextualizada de la fórmula con la que se canonizó el movimiento. El valor emancipador de la «cita» y la «reinscripción» —como modos culturales de lo postcolonial (Spivak, 1993b: 217)— es transpuesto de manera simplista para describir un movimiento vanguardista promovido desde la elite cafetera en la coyuntura de una modernización periférica. Sin caer en hipérbolos, se trata de una sugestiva metáfora que tiene que ver con la autorización del lugar de enunciación del intelectual nacional (frente al prestigio de los discursos culturales occidentalistas), y con la respuesta al malestar de la inautenticidad y la imitación a que se refiere Roberto Schwarz (1989: 273).

Antropofagia reconfigura simbólicamente el mapa cultural americano; hace una reorientación de las imágenes y metáforas; cambia la perspectiva: los caníbales ya no en el fondo como en el grabado de Straet [il. 7] sino en primer plano; Vespucio en la olla. El gesto de Andrade es más o menos comparable al que más tarde hace Joaquín Torres García con sus mapas invertidos (1936, 1943) [il. 30]. Torres García toma el mapa de América y lo reorienta «antropofágicamente» para localizarse en un lugar de autoridad;⁸⁸ al fin y al cabo según nos recuerda Suely Rolnik, «O cartógrafo é antes de todo um antropófago»; es decir, tiene sensibilidad antropofágica (expropia, apropiación, transvaloración); la cartografía se refiere a las formaciones del deseo en el campo social de la cultura. La imaginación de un centro en la periferia es una reconfiguración cartográfica de la cultura, un *descentramiento* de la idea de origen, fijeza, estabilidad y predominancia de centros hegemónicos de la cultura moderna (Europa, los Estados Unidos). Obviamente, resignificando la *Canibalia*, la mayoría de los antropófagos modernistas no reivindicaban una herencia ancestral ni iniciaban una lucha contracoloniales o antiimperialista o un «proyecto de liberación», como cree equivocadamente Víctor Rodríguez Núñez. La tensión de *Antropofagia* con el colonialismo es culturalista, no poscolonial,



30. *Mapa invertido*, de Joaquín Torres García.

mucho menos contracolonial. Hay que guardar las proporciones y atender las especificidades históricas para no convertir a Andrade en un Frantz Fanon, o –peor aún– homologar a *Antropofagia* con las resistencias que el *canibalis-*

mo articula por la misma época entre sectores indígenas que desafiaban el régimen de propiedad de la tierra en Bolivia, y que en Chayanta, en medio de una enorme revuelta indígena-campesina (1927), apropiaron mímicamente (de manera antropofágica) las ritualidades legales criollas para expedir títulos de propiedad a nombre de la comunidad; y luego, invadieron un latifundio y procedieron a sacrificar y a comerse al dueño de la tierra (quien –bien mirada la cosa– los había estado devorando por años).⁸⁹ El ejemplo resalta lo que va del canibalismo y la mímica contracolonial subalterna, a la *Antropofagia* de Andrade; ésta última ocurre, repitámoslo, en el espacio restringido de una esfera pública burguesa y dentro del marco de los campos discursivos del vanguardismo estético y el nacionalismo.

Volvamos a la heterogeneidad interna de *Antropofagia*, a sus caras múltiples. La tan citada y raramente leída *Revista de Antropofagia*⁹⁰ no representaba un bloque ni siquiera medianamente homogéneo; especialmente durante la *primeira denteição*, en la que son notorios dos modernismos; escisión, por cierto, común en las diversas rupturas de las vanguardias de Hispanoamérica.⁹¹ Desde 1922 hasta 1931 pueden identificarse en el Brasil dos tendencias: el *ufanismo* y el *modernismo cosmopolita*. En la Semana del Arte Moderno paradójicamente coinciden, para enterrar el romanticismo tardío y el parnassianismo. Estas dos líneas de vanguardia comparten espacios en revistas y eventos, e incluso el común tropo indígena, pero sus definiciones políticas y concepciones de la cultura nacional son cada vez más antagónicas. El último de esos espacios comunes será la *primeira denteição* de la *Revista de Antropofagia*. En «Nota insistente» –una especie de editorial al final del primer número de la *RA*, Antônio de Alcântara Machado y Raul Bopp señalaban el eclecticismo de la revista:

Ela está acima de quaisquer grupos ou tendências;
Ela aceita todos os manifestos, mas não bota manifesto;

Ela aceita todas as críticas, mas não faz crítica;
 Ela é *antropófaga* como a *avestruz* é comilão;
 Ela nada tem que ver com os pontos de vista de que por
 acaso seja veículo.
 A «Revista de Antropofagia» não tem orientação ou
 pensamento de espécie alguma: só, tem estômago (8).

Augusto de Campos critica la primera etapa de la publicación por su «indefinição teórica e poética», es decir, por su tendencia omnívora; su «estômago de avestruz» (1978: 110). En la segunda *dentição* la revista ganó en dinámica comunicativa y se afilió al proyecto de avanzada; pretendían restablecer, en medio de cierto anarquismo,⁹² la línea radical del Modernismo que sentían desvanecerse en los remolinos del regionalismo. Andrade mismo se refería a la segunda *dentição* como una liberación del lastre conservador y/o regionalista de la primera etapa:

A revista não foi uma. Foram duas. A primeira, em cuja supervisão ficara Alcântara Machado, surgiu com um caráter eclético, que desnecessário dizer, desagradou profundamente a parte de nosso grupo [...]. Baste dizer que até Plínio Salgado andou deitando por lá sua pobre cienciazinha... Foi aí que resolvemos tomar de assalto o suplemento do *Diário de São Paulo* (1990[4]: 213).

El carácter eclético de la *primeira dentição* permite publicar material como por ejemplo: «A Voz Triste da Terra» (*RA*, 1^a, 5: 6) de un tal Peryllo Dolivera, o el poema penumbriista «Quando eu Morrer» de Augusto Frederico Schmidt (1906-1965) (*RA*, 1^a, 10: 6). En «Abre-alas», primer editorial de la *Revista*, Alcântara Machado no descarta del menú caníbal ni al Indianismo romántico «prato de muita sustância. Como qualquer outra escola o movimento» (*RA*, 1^a, 1: 1). Se trata de una «cordial mastigação»; fórmula conciliadora

de las diferencias, «Milagres do canibalismo» (*RA*, 1^a, 1: 1). Esta política editorial incluye en la revista dos tipos de textos: unos, contestatarios del establecimiento cultural, que funcionan bajo los ideologemas de novedad, ruptura, juventud, cosmopolitismo,⁹³ y otros que quieren anclarse en fórmulas regionalistas o incluso de un romanticismo *démodé*.⁹⁴ En muchos casos, se trata de un regionalismo que no contradice el «espíritu radical» de *Antropofagia*,⁹⁵ pero en otros, es notorio un nacionalismo furibundo: «Sangue Brasileiro» de Ascanio Lopes, por ejemplo, hace un inventario geográfico racial y termina cantando a la herencia de los bandeirantes «domadores de índios»:

Brasileiro!

Esse é teu sangue

que circulou nas veias dos domadores de índios

e dos bandeirantes sonhadores valentes

*e que estua que ruje nos nossos corpos amorenados pelo
 sol vermelho e quente*

que ha de vibrar nas artérias de nossos filhos

*para que eles possam continuar a obra imensa do domínio
 da terra*

a epopéia da raça (*RA*, 1^a, 3: 6).

Pero en medio de ese eclecticismo que posibilitaba los cantos a los «sonhadores valentes» y a «nossos corpos amorenados», y de la hojarasca ufanista, ciertos textos resaltan por su *imaginación* modernista y, al mismo tiempo, crítica de la Modernidad. Releyendo los textos de la *RA*, se encuentra uno con Oswaldo Costa, llevando la *Antropofagia* a sus más radicales propuestas, y sin embargo, perdido en los recovecos del tiempo y de la amnesia de la crítica y la historiografía literarias. «A “Descida” Antropófaga» (*RA*, 1^a, 1: 8) de Costa, es un texto que puede ser llamado sin temor a exagerar *el otro manifiesto antropófago*. Allí —así como en varias

de sus colaboraciones a la segunda *dentição*— pone en tela de juicio la adscripción de Brasil a Europa y propone una descolonización cultural. Costa comienza su manifiesto afirmando que el diluvio fue el movimiento más serio que se hizo en el mundo, hasta la llegada de la *Antropofagia*: «Deus apagou tudo, para começar de novo. Foi inteligente, mas teve uma fraqueza: deixou Noé. O movimento antropófago —que é o mais serio depois do Dilúvio— vem para comer Noé. NOÉ DEVE SER COMIDO» (en negrillas y mayúsculas en el texto, *RA*, 1^a, 1: 8).

El manifiesto de Costa (como más tarde lo haría Roberto Fernández Retamar) enfila baterías contra la concepción de la cultura brasileña como europea, y cuestiona su adscripción occidental(ista):

*O que temos não é cultura européia: e experiência dela. Experiência de quatro séculos. Dolorosa e pão. Com Direito Romano, canal de Veneza [...]. O que fazemos e reagir [resistir] contra a civilização que inventou o catálogo, o exame de consciência e o crime de defloramento. SOMOS JAPYASSU (Costa: «A “Descida” Antropófaga», *RA*, 1^a, 1: 8).*

Japy Assu fue el cacique de la aldea junipará, que como tantos otros *salvajes* (imaginarios e históricos) lanzó un discurso a los misioneros capuchinos franceses en Maranhão,⁹⁶ que Costa cita en francés de la crónica de Claude d'Abbeville. El cacique da la bienvenida a los europeos y les ofrece las mujeres de su tribu. En el fragmento transcrito por Costa, Japy Assu —que promete cristianizarse— dice:

Estoy en extremo satisfecho de veros y nunca faltaré a mi palabra. Me sorprende mucho sin embargo que [...] no deseáis mujeres. ¿Descendisteis del cielo? ¿Nacisteis de padre y madre? ¿No sois hombres como noso-

tros? Y ¿por qué, además de no querer mujeres, al contrario de los otros franceses que conozco [...] vosotros ahora impedís que vuestros compañeros se sirvan de nuestras hijas, lo que estimamos un gran honor, por cuanto de ellos pueden tener hijos? (D'Abbeville: 63. La traducción es mía).

La *Antropofagia* de Costa proponía otro tipo de bienvenida: «contra o servilismo colonial», la resistencia, el engaño, la devoración como remedio de la *condición colonial*; la metáfora es significada con el ejemplo histórico de los aborígenes que se opusieron a ser civilizados y catequizados:

*Contra o servilismo colonial, o tacape inheiguára, «gente de grande resolução e valor e totalmente impaciente de sujeição» (Vieira), o heroísmo sem roseta de Comendador dos carábas, «que se opuseram a que Diogo de Lepe desembarcasse, investido contra as caravelas e reduzindo o numero de seus tripulantes» (Santa Rosa —«Historia do Rio Amazonas»). Ninguém se iluda. A paz do homem americano com a civilização européia é a paz nheengahiba (Costa: «A “Descida” Antropófaga», *RA*, 1^a, 1: 8).*

Costa cita al jesuita portugués Antônio Vieira (1608-1697), uno de los principales representantes de la prosa barroca del siglo XVII y quien entre 1653 y 1661 había predicado entre los indios de los actuales estados de Maranhão y Amazonas; también la tesis *Historia do rio Amazonas* (1926) del historiador brasileño Henrique Americo Santa Rosa en donde éste relata la resistencia aborigen a la expedición de Diego de Lepe.⁹⁷ Con ambas citas, Costa destaca la resistencia a la evangelización, a la colonización, y en últimas a la civilización, como fundamentos históricos del imaginario nacional. Cuando Costa dice que en el Brasil no se tiene una cultura europea sino una «experiencia de

ella» está entrando en la crítica cultural de la Modernidad como proyecto disciplinario y colonialista.

El venezolano Julio César Salas (1870-1933), profesor de sociología de la Universidad de Mérida (Venezuela), una década antes reivindicaba para Venezuela al indígena caribe que «luchó por la independencia del suelo patrio» (7), e iniciaba una lectura *contra el grano* de la historia y las crónicas de la Conquista en su libro *Los indios caribes: estudio sobre el origen del mito de la antropofagia* de 1920.

El planteamiento de Oswaldo Costa es similar:⁹⁸ una invención del origen de la nación sirviéndose del valor simbólico contracolonial del caníbal. La América europea (o europeizada) es una apariencia; detrás de ella está el «selvagem comendo a catequese», aparentemente convirtiéndose, si no fuera porque lejos de ser asimilado, asimila, devora, transforma; resiste comiendo. Ésta es para Costa la posibilidad caníbal: la barbarie detrás de la apariencia (o pretensión) engañosa de que América hace parte de Occidente: «nadie se ilusione –pide Costa– [pues] la paz del hombre americano con la civilización europea es *paz nheengahiba*», expresión con la que alude a un tratado inútil de los portugueses con los aborígenes ingahíba: «Aquella “aparatososa paz dos nheengahiba não passava de uma verdadeira impostura, continuando os bárbaros no seu antigo teor da vida selvagem, dados á antropofagia, como dantes, e baldos inteiramente da luz do evangelho”» («A “Descida” Antropófaga», *RA*, 1^a, 1: 8).

Que la inscripción cultural o «paz» del americano con la «civilização européia» sea «nheengahiba» quiere decir que el conflicto colonial subsiste. La conclusión de Costa es que es fácil ser antropófago, «basta eliminar a impostura», asumir lo que nos impide ser Europa pese a la colonización y a los ingentes intentos de serlo. Contra ese servilismo impostor, «o tacape inheiguára».⁹⁹ Aquí, debe entenderse impostura ampliamente como mentira y como imposición colonial del proyecto civilizador (el cristianismo y por transposición al

presente, la modernidad capitalista). Su fracaso, el fracaso de la occidentalización, es expresado mediante la comparación del proyecto «civilizador» del colonialismo con la escritura efímera en la arena de una playa: «Foram estas as consequências dos versos ruimzinhos que Anchieta escreveu na areia de Ithanhaen: Ordenações do Reino, gramática e ceia de Da Vinci na sala de jantar». No había entonces, dice, «quem comesse Anchieta!» (1^a, 1: 8). La frase surrealista del final «Quatro séculos de carne de vacca! Que horror!» extraña el término *horror*, que opera transpuesto del campo léxico de la construcción narrativa del caníbal a los cuatro siglos de dominación: los «cuatro siglos de carne de vaca» (y de horror) son los cuatro siglos de colonialismo, de civilización, de negación de «nossa» barbarie y canibalismo. Y también son cuatro siglos de paz *nheengahiba*.

¿No expresan todas estas quejas una visión pesimista de la Modernidad, asociada al colonialismo en sus orígenes, así como en su desarrollo del presente? Costa encuentra en el canibalismo –precisamente en este tropo inseparable de la otrificación de América y eje de la máquina discursiva del colonialismo– *Otra* modernidad: la brasileña. *Otra*, puesto que –como la *paz nheengahiba*– esa modernidad es engañosa o péfida. La pertenencia de América a Occidente es un ropaje; y Costa se burla de esa ropa «civilizadora» e inútil que el portugués le puso al indio:¹⁰⁰ «Portugal vestiu o selvagem. Cumpre despil-o para que ele tome um banho daquela “inocência contente” que perdeu e que o movimento antropófago agora lhe restitui» («A “Descida” Antropófaga», *RA*, 1^a, 1: 8). *Antropofagia* rechaza el ropaje apolíneo a favor del desorden subterráneo de los cuerpos, de los apetitos que aguardan detrás de la *paz nheengahiba* y asechan la civilización occidental.

Oswald de Andrade había dicho en su MA que la «*Idade de ouro*» había sido «anunciada pela América» (*RA*, 1^a, 1: 3); Costa desarrolla la idea de una utopía mediante la imagina-

ción de un «afuera» de la civilización occidental, un «estado natural (o que se quer)» que no se debe confundir «com volta ao estado primitivo (ao que não interessa)». El estado natural («lo que se quiere») es la recuperación del ocio (contra su negación, el *negocio*), el reverso del racionalismo,¹⁰¹ la abolición de la propiedad y la sociabilidad en medio de la alegría de los apetitos.¹⁰² *Antropofagia* —por supuesto— no desvestía sino sólo declaraba desvestir al Brasil y restituirle su «inocência gozosa».

De cualquier manera, es en Oswaldo Costa, entonces —no tanto en Oswald de Andrade— que se avisa en la *Revista* un pensamiento utópico «descolonizador» o de «emancipação cultural». Costa produce un *descentramiento*¹⁰³ del horizonte identitario: *no somos Europa sino una experiencia colonial de Europa*; pero esa experiencia no fue triunfante ni se escribió en una página en blanco; pertenecemos a Occidente leal y pérfidamente. Nuestra ropa de modernidad euro-occidental oculta a un caníbal desnudo y armado con un *tacape*. Ciertamente Costa —moderno y modernista— supone que no somos la ropa sino el caníbal, mientras que hoy diríamos que se es lo uno y lo otro: la máscara y la cara.

Costa representa un caso singular entre los modernistas. Si Oswald de Andrade cancela hasta cierto punto el dilema de la cultura nacional *vis-à-vis* la modernización, las propuestas de Costa representan la reinstalación del problema de la *colonialidad* de la cultura hegemónica y su paz aparente con la barbarie. Por supuesto, antes que de propuestas se trata de declaraciones que relampaguean en medio de la polisemia y *collage* textual del manifiesto modernista. Pero aún así, Costa es el que con mayor énfasis de todos los antropófagos, plantea una relectura de la Historia como *historia colonial*. Costa hablará de una «revisão necessária» de la historiografía del Brasil que critica por basarse en hechos aislados y anécdotas, y por estar sometida a la mentalidad y los valores culturales y religiosos del vencedor, «a mentalidade

Reinol». Pide una «crítica histórica» que trascienda el relato «do ponto de vista, falso [...] do Ocidente. [...] O Brasil *occidentalizado* é, por tanto, um caso de pseudomorfose histórica». Y concluye: «Só a antropofagia consegue resolvel-o. Como? Comendo-o» («Revisão necessária», *RA*, 2ª, 1).

Como se ha venido exponiendo en este capítulo, *Antropofagia* era menos audaz que las declaraciones de sus manifiestos. El canibalismo modernista resulta ser una forma de devoración «salvaje» de alta cultura, las orgías y la libertad sexual son mayormente discursivas, la desnudez se viste con sastres y modas europeas, y la des-occidentalización es en la mayoría de los casos bastante occidentalista. En otras palabras, *Antropofagia* es *tupí* y también, *not tupí*. Este sino alcanza inclusive a Costa; pero a diferencia de sus colegas antropófagos, él tiene la lucidez de advertirlo.

Aunque *Antropofagia* no trasciende —sólo declara trascender— lo literario,¹⁰⁴ en Oswaldo Costa hay una conciencia temprana del elitismo de la revolución modernista y de la crisis del espacio literario burgués (en cuanto a conjunto de prácticas culturales que envuelven la producción, circulación y el consumo de textos), que empezaba a perder relevancia social. Costa minimizó la trascendencia de la Semana de Arte Moderno «e correntes derivativas» precisamente porque la consideró una simple revolución de las Bellas Artes y la literatura, y opinaba que el gran yerro del Modernismo fue hacer una revolución puramente estética.¹⁰⁵ Con el pseudónimo Tamandaré, Costa explicaba en su frecuente columna *Moquem* (parrilla) que el Modernismo —exceptuando a *Macunaíma* de Mário de Andrade, «nossa Odyseia»—¹⁰⁶ fue apenas un momento de reconocimiento, pero que

ficou no acidental, no acessório, limitou-se a uma revolução estética —cosa horrível— quando sua função era criar no Brasil o pensamento novo brasileiro [...].

Continuamos, ainda depois, escravos de Ocidente, escravos do catolicismo, escravos da cultura européia caindo de podre. [...] Comido pela broca do Ocidente. O grande erro dos modernistas foi esse. A preocupação estética exclusiva. [...] Não compreenderam as cruzadas, as guerras, lutas econômicas («Moquem II: Hors de œuvre», *RA*, 2ª, 5).

Costa trató de desvincular a *Antropofagia* del Modernismo del 22: «A descinda antropofágica não o é uma revolução literaria. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Elá é tudo isso ao mesmo tempo» (Japy-Mirim:¹⁰⁷ «De Antropofagia», *RA*, 2ª, 2). Esta pretensión absurda de una revolución de todos los aspectos de la vida social y a gran escala desde una revista que pese a sus declaraciones, seguía siendo literaria, es lo que coloca a la *Antropofagia* radical de Costa –y a la de Oswald de Andrade– entre las utopías de la vanguardia modernista. No debe desestimarse –por contradictoria, discursiva e inmodesta– la imaginación antropofágica de Costa. Como dirá el propio Andrade luego en «A marcha das utopias»: «No fundo de cada utopia não há somente um sonho, há também um protesto. [...] Toda utopia se torna subversiva, pois é o anseio de romper o ordem vigente» (1990 [6]: 204).

4. El fin de la fiesta antropófaga y las heterodoxias del camarada canibal

El último número de la *Revista de Antropofagia* (segunda *dentição*) salió el 1ro. de agosto de 1929 en el *Diário de São Paulo*. Raul Bopp decía que el grupo se disolvió en desbandada en el momento en que tenían más proyectos: el «Primeiro Congresso Mundial de Antropofagia» que debía celebrarse en Vitoria (Espírito Santo) y la «Bibliotequinha

Antropofágica» que incluiría entre otros textos a *Macunaíma* de Mário de Andrade, *Cobra Norato* del propio Bopp, el MA de Andrade, y una obra de Costa perdida y jamás publicada (*Iurupary*). Según Bopp

la lascivia entró suavemente en el Paraíso Antropofágico. Ocurrió un «change des dames» general. Uno tomó la mujer de otro. Oswald desapareció. Fue a vivir su nuevo romance a la orilla de una playa, en las inmediaciones de Santos.¹⁰⁸ La reacción emocional se desarrolló en serie... Y la Antropofagia de los grandes planes, con una fuerza que amenazaba desmoronar las estructuras clásicas, quedó en eso..., probablemente anotada en los obituarios de una época (40).

Pero «A morte da Antropofagia» no fue (principalmente) como decía Raul Bopp un asunto de pereza y sensualidad. Es preciso relacionarla con el marco de emergencia de *Antropofagia* y con las condiciones del momento de su quiebre programático. Como crítica al «Manifiesto antropófago», el ultra-católico Tristão de Athayde ya había dicho agudamente:

En nuestra más moderna literatura, sólo hay alegría «real» en São Paulo. Despreocupación total, desdén por todo el resto, liberación absoluta del pasado, franca carcajada, todo eso se da únicamente en São Paulo y muy especialmente en el señor Oswald de Andrade. ¿Por qué? Porque sólo São Paulo puede ser realmente alegre, no el Brasil. São Paulo es feliz, fuerte. Sin problemas que lo amenacen fundamentalmente. Rico. Viendo cómo todo el Brasil depende de él. Dando cartas en una política dominante [...]. São Paulo sí que se puede reír. Y por São Paulo ríe *Pau Brasil*, ríe la *Antropofagia* (Athayde, 1978: 46).

El propio Oswald recordaba el ambiente del apogeo de la era del café cuando en su hacienda de Santa Tereza do Alto: «fazia uma circunda preto e ritual servir a Segall e Jenny o leite espumoso de uma Jersey, com cognac velho, trazido pessoalmente de Bordeaux, em frente da terrço senhorial da minha fazenda» (1990 [4]: 8). Esa riqueza se acaba pronto y con ella, el primer Modernismo. El fin de *Antropofagia* coincide con la crisis económica producida por la caída de la bolsa de Nueva York en octubre de 1929, la consecuente ruina de la oligarquía cafetera paulista, y el ascenso al poder del nacionalismo populista con Getúlio Vargas (1930). La debacle económica de 1929-1930 disminuyó las exportaciones y aumentó las existencias de café, lo cual trajo como consecuencia que bajara el precio del producto y afectara, por ende, severamente a la oligarquía paulista y a São Paulo, centro de la economía del café. En esta coyuntura el capital ejercía su disciplina contra los capitalistas periféricos y la burguesía nacional dependiente. Oswald de Andrade como muchos otros intelectuales, se sintieron «víctimas» del capitalismo como él mismo contaba años después: «Sou sentimental, inquieto e agrário (...) Ocasionalmente fui plantador de café, tendo sofrido na pele a alta de 26 e a quebra de 29» (Maria Augusta Fonseca: 184).

El precio del café se desploma de 22.5 a 8 centavos la libra; el comercio exterior perdió 37% en volumen y 67% de su valor (Burns: 344). En São Paulo la depresión económica se siente en la industria y el comercio; se produce una enérgica actividad política de los trabajadores y una escisión entre el sector cafetero de Minas y el gobierno de Washington Luís.¹⁰⁹ El gobierno apoya a Julio Prestes, otro político de São Paulo, quien gracias a la maquinaria del partido gana las elecciones de 1930 y vence a Getúlio Vargas, gobernador de Rio Grande do Sul. João Pessoa (el derrotado candidato a vicepresidente de Vargas) es asesinado en un evento no

relacionado con las elecciones pero aprovechado por la oposición. La crisis política resulta en el golpe de Estado que lleva al poder a Getúlio Vargas, ante la indiferencia —cuando no el aplauso— del sector cafetero deprimido por la crisis y en conflicto con el gobierno (Burns: 344-346). «Mil novecientos treinta... Todo estallaba, política, familias, parejas de artistas, estéticas, amistades profundas. El sentido destructivo y festivo del movimiento modernista ya no tenía razón de ser [...]. En la calle, el pueblo amotinado gritaba: —¡Getúlio! ¡Getúlio!» (Mário de Andrade: 191).

Vargas procedió a promover un capitalismo nacional apoyado en una alianza con las fuerzas armadas, la Iglesia, un sector importante de la burguesía industrial y algunos sectores de la clase trabajadora urbana organizados desde el Estado para asegurar su control. Fue el comienzo de la destrucción del poder de los grandes latifundistas paulistas beneficiados por la economía agro-exportadora (Fausto: 327, 332-336). El Modernismo que le cantó a la prosperidad de sobremesa y que produjo en la alta cultura una modernidad sucedánea —con sus «máquinas para morar» y edificios modernistas y conferencias de Le Corbusier,¹¹⁰ con sus automóviles importados y poemas, con sus conciertos y exposiciones brasileñas en París, con sus manifiestos juguetones y optimistas y con sus excursiones de descubrimiento del Brasil— se enfrentaba al descalabro de sus condiciones materiales. *Antropofagia* no tenía sentido. El espíritu del 22 aparecía en un flagrante *descontexto*.¹¹¹ Bajo Getúlio Vargas el *Estado Novo* corría frenéticamente la carrera de «acertar o relógio». Perseguía no ya una modernidad sucedánea mediante una sincronización estética como en 1922, sino la modernización e industrialización acelerada del Brasil en un esquema de sincronización del capitalismo nacional con el mundial.

Con el triunfo de la reacción conservadora, *Antropofagia* se convertía, además, en la solución a un problema pospuesto.

El *Estado Novo* dictaba la definición de lo nacional. La fórmula digestiva de *Antropofagia* había sido una respuesta al desafío modernización/cultura nacional; la respuesta que ofreció la «Revolución» en el poder fue en cambio, el populismo nacionalista combinado con la «teoría del mestizaje», para lo que acudieron a las masas y contaron con el apoyo de no pocos artistas.

La imagen del indio tupí se convirtió en un fetiche del *Estado Novo*, e inclusive llegó a ser una consigna fascista de la ultraderecha católica integralista. Los edificios se llenaron de murales que celebraban la raza brasileña como resultado de la mezcla racial; las calles y las plazas con nombres indígenas que recordaban la gloria guerrera de los caníbales brasileños.¹¹² El Indianismo romántico era parte fundamental del *pensum* escolar y una versión monumental del indio volvía a ocupar el centro del imaginario nacional. Por el *Decreto-lei nº 5.540* del 2 de junio de 1943, Getúlio Vargas declara el 19 de abril el «Dia do Índio». Este festín simbólico indígena-populista tuvo también sus aguafiestas. Candido Portinari (1903-1962) —uno de los pintores latinoamericanos más conocidos de la primera mitad del siglo— además de sus murales dedicados a la raza, a la industria y al progreso, adelantó en 1941 un proyecto de ilustración del relato colonial de Hans Staden e hizo veintiséis dibujos que incluían varios de caníbales en actividades preparatorias o en el acto mismo de la devoración de cuerpos humanos. La brutalidad de las imágenes diseñadas por Portinari distaban muchísimo de la imagen apolínea del tupí «nosso índio» que la derecha y el Estado getulista tenían en mente y del estilo de los murales del propio pintor. El caníbal recobra en estos diseños cierta alteridad dionisiaca incompatible con el tupí apolíneo del nacionalismo getulista: el antropófago es un «índio roendo um osso» con un cuerpo descuartizado en el fondo [il. 31]. El editor, decide dejar dormir el proyecto de re-editar a Staden.¹¹³



31. *Índio roendo um osso*, de Candido Portinari.

Con la crisis económica, el ascenso de Vargas y el fin de la *RA*, Oswald de Andrade entra al Partido Comunista Brasileiro (PCB) y da por terminada su aventura antropofágica. Su actitud frente al marxismo hasta entonces había sido distante y ambivalente; básicamente de ignorancia, como él confesara (1990 [4]: 234). En el MA se había referido con distancia irónica a los «colectivismos», aunque su utopía incluía un comunismo primitivo («Já tínhamos o comunismo») y condenaba el canibalismo envilecido o «A baixa antropofagia» en la que contaba a la usura (MA, *RA*, 1ª, 1: 3, 7). Pero ése era un comunismo que se alcanzaría sin lucha de clases. En una entrevista de 1929, «A Psicologia antropofágica», había colocado al «comunismo ideológico» al lado

de las «religiões de salvação» que llevaron a la humanidad «aos piores desvios» (1990 [4]: 50). La actitud de Oswald de Andrade frente al marxismo antes de la crisis de 1929 es desdeñosa: en un artículo de la *Revista* ponía en una misma canasta a los fascistas y a los bolcheviques (no había aún ascendido José Stalin), y llamaba a Marx «uno de los mejores románticos de la antropofagia»:

Nós somos contra os fascistas de qualquer espécie e contra os bolchevistas também de qualquer espécie [...] Quanto a Marx, consideramol-o um dos melhores «românticos da Antropofagia». Temos certeza de que ele errou quando colocou o problema econômico no chavão dos «meios de produção». *Para nós o que é interessante é o «consumo»* —a finalidade da produção. Simplesmente. Dahi nossa teoria (resposta a outras teorias) da posse contra a propriedade (Freuderico [seudónimo de O. de Andrade]: «De Antropofagia», *RA*, 2ª, 1).

Entre 1930 y 1931 la crisis económica acaba con la fiesta del consumo,¹¹⁴ y Oswald, como dijimos, entra al PCB y junto a su nueva compañera, la escritora Patrícia Galvão (Pagu), inician *O Homem do Povo*, periódico que alcanzó a publicar ocho números entre marzo 27 y abril 13 de 1931.

Los artículos en *O Homem do Povo* buscaban provocar escándalo y molestia entre la misma burguesía católica y tradicional que hizo que se cancelara la edición de la segunda *dentição* de la *Revista de Antropofagia*. Abordó temas sexuales, llamó a la Escuela de Leyes «un chancro», publicó un artículo sobre la organización de la prostitución, hizo una serie sobre campos nudistas, se burló del príncipe de Gales y de su visita al Brasil, hizo un concurso para la elección por parte de los lectores del «maior bandido vivo do Brasil» (*O Homem do Povo*, 2: 1), en el que junto con Lampeão incluyó a Julio Prestes, a sacerdotes, políticos, industriales y hasta al

mismo Andrade. El cambio de guardia al marxismo en Andrade era un cambio de vanguardia. Detrás de las notas panfletarias y la retórica de partido sobrevivía un antropófago modernista. *O Homem do Povo* —lo ha dicho ya Augusto de Campos— no lo leía el pueblo (1984: 10). Sus lectores eran los estudiantes de derecho y la policía, que leía religiosamente las publicaciones de cualquier manera afiliadas al partido comunista, el cual a su vez, veía con sospecha a los intelectuales burgueses que se afiliaban a la organización después de la crisis.

O Homem do Povo terminó escandalosamente con el famoso episodio del asalto de los estudiantes de la Facultad de Derecho a la dirección del periódico-revista, y su clausura por parte de la policía. Hasta cierto punto la publicación de *O Homem do Povo* —pese a su afiliación política— prolongaba el talante y tono de la segunda *dentição* de la *RA* (Augusto de Campos, 1984: 11, 12). Empero, los tropos habían cambiado: Oswald, que en el manifiesto «Poesia Pau Brasil» (1924) había definido la identidad cultural brasileña mediante la primera mercancía de exportación (la madera del Brasil), en 1931 hablaba de otra manera respecto a los productos de la economía de exportación: «Aqui, os capitães estrangeiros deformaram estranhamente a nossa economia. Dum país que possuía a maior reserva de ferro e o mais alto potencial hidráulico, fizeram um país de sobremesa. Café, açúcar, fumo, bananas. Que nos sobrem ao menos as bananas!» («Orden e progresso», *O Homem do Povo*, 27 de marzo de 1931, 1: 1).

Poco después, en el prefacio de su novela *Serafim Ponte Grande* (1929, 1933), Andrade abjura de su posición de jefe de la vanguardia antropófaga que llamó el «sarampião antropofágico»:

Continuêi na burguesia, de que mais que aliado, fui índice cretino, sentimental e poético. [...] O movimento modernista, culminado no *sarampião antropofágico*, parecia

indicar um fenômeno avançado. São Paulo possuía um poderoso parque industrial. Quem sabe se a alta do café não ia colocar a *literatura nova-rica da semi-colônia ao lado dos custosos surrealismos imperialistas?* [...] Avalorização do café foi uma operação imperialista. A poesia Pau Brasil, também. [...] Eu prefiro simplesmente me declarar enojado de tudo. E possuído de uma única vontade. Ser pelo menos, casaca de ferro na Revolução proletária (7-9).

La auto-calificación de *Antropofagia* como un *sarampión* corresponde a la época de las retractaciones¹¹⁵ de la «vanguardia estética» bajo la «luz» equívoca del doble discurso soviético al respecto. En general, la vanguardia artística era vista por muchos marxistas de línea dura como expresión del liberalismo individualista y el narcisismo decadente de las sociedades capitalistas.¹¹⁶ El prefacio puede considerarse una lectura más o menos marxista de un trabajo modernista anterior a la conversión oswaldiana *de antropófago en camarada*. Así parece indicarlo otro prefacio de 1926 en el cual decía en sintonía con el Modernismo que desembocaría en *Antropofagia*: «Transponho a vida. Não copio igualzinho. [...] Tudo em arte é descoberta e transposição» (1990 [10]: 34). El texto de *Serafim* fue anterior a la crisis y en todo caso corregido después; el prefacio con el que se publicó —donde afirma su antiimperialismo¹¹⁷ y donde ve al Modernismo como una consecuencia de la economía del café— es de 1933.

Serafim Ponte Grande acude a la fragmentariedad radical, el absurdo, las técnicas del cuadro cinematográfico, la síncopa y la elipse, el uso del *collage* y la carnavalización de diversos tipos de textos en forma de notas, descripciones oníricas, diálogos, poemas, fragmentos de diarios, cartas, diccionarios, cartillas, anuncios, etc. *Serafim* es un «grande não-libro» o anarco-novela¹¹⁸ modernista sobre un funcionario público, enriquecido con el dinero que les guardaba a unos

revolucionarios,¹¹⁹ que se embarca en un viaje trasatlántico surrealista. La trama incluye el redescubrimiento del Brasil (O. de Andrade, 1933: 61), el debate metaficticio entre Serafim y su secretario Pinto Calçudo (71), una serie de aventuras sexuales en París y un viaje a Tierra Santa (75-100), etc. En el último capítulo, «Os antropófagos», mientras el barco trasatlántico continúa su viaje errático y sin fin, ocurre una orgía (140-143). En un momento, el personaje Pinto Calçudo, desnudo en la sala de máquinas «fez um ultimo apelo imperativo “ante a copula e geométrica dos motores” e energicamente protestou contra “a coação moral da indumentária” e “a falta de imaginação dos povos civilizados”» (143). Este final puede ser entendido —atendiendo la autocrítica del prólogo— como una (auto)parodia mordaz de *Antropofagia* (viaje decadente y sin rumbo), o como señala Antônio Candido: una «suma satírica da sociedade capitalista em decadência [...] Um *Macunaíma* urbano» (1970: 45). Sin embargo, hay otra posibilidad de lectura, que atiende menos al propio Andrade, y más al regocijo lingüístico de la novela-carnaval que es *Serafim*. La fiesta antropofágica, un «pandemonio de misa negra con resabios de farsa medieval y ritual fálico» contiene de acuerdo con Haroldo de Campos, una utopía de emancipación (1981b: xxxiii).

Andrade no fue un marxista ortodoxo; fue un marxista silvestre y de manual, al que mareaban los problemas económicos y que nunca se ajustó a la disciplina partidaria ni a su seriedad doctrinaria. Su marxismo fue «romântico y libérrimo, significando apenas, anti-capitalismo e anti-imperialismo» (Candido, 1970: 77). No venía de una tradición obrera ni de pensamiento radical socialista, sino de la *gozação* modernista.

Fatigado

Da minhas viagens pela terra

De camello e taxi

Te procuro
Caminho de casa
Nas estrelas
Costas atmosféricas do Brasil
Costas sexuais
Para vos fornicar (O. de Andrade, 1933: 132).

En sus obras del período se tiene la impresión de que a cada momento el antropófago le juega una broma al camarada, que el anticapitalismo oswaldiano tiene más que ver con la fornicación que con la revolución; que la utopía sigue siendo antropofágica. Esto puede notarse en el diseño y contenido de *O Homem do Povo* y en esa diatriba contra su propia clase que es *Serafim*.

De esta época también es *O rei da vela* (1933), publicada en 1937. Esta obra de teatro explora en clave paródica el problema del imperialismo económico y de la crisis cafetera. La obra es una sátira de las alianzas entre una oligarquía moribunda y decadente asociada al café, y una burguesía capitalista (industrial y comercial) periférica y dependiente de los Estados Unidos. El rey de las velas es además de agiotista leonino, un industrial; pero los signos de la modernidad industrial se entrelazan en el Brasil con lo premoderno: la fábrica hace velas que sirven para las fallas del servicio eléctrico, para los funerales y para las ceremonias religiosas. El porvenir del Brasil se parece a su pasado. Esta «base dupla e presente» que Andrade había celebrado en el manifiesto «Poesia Pau Brasil» (1990 [6]: 44), ahora es motivo de ironía. El carácter híbrido del capitalismo brasileño, su multitemporalidad contradictoria, ya no se ve como la paradoja constitutiva de la modernidad periférica, sino como el signo de su dependencia.¹²⁰

La alianza de clases está representada por la pareja de Abelardo I (el burgués nuevo rico) y Heloísa de Lesbos (la aristócrata decadente); con estos personajes –cuyos nom-

bres toma de la legendaria historia de amor de Abelardo y Eloísa– Andrade reemplaza el «romance nacional» por «un negocio» entre la aristócrata decadente y una nueva burguesía que aprovechó la crisis, y que está aliada con el capital extranjero.

Abelardo tiene un doble, Abelardo II, que además de ser su socio en el negocio del préstamo de dinero, es socialista: «Sou –dice el personaje– o primeiro socialista que aparece no Teatro Brasileiro» (O. de Andrade, 1990 [15]: 47). «Ele é –secunda Abelardo I– Socialista. Mas moderado» (51). En el primer acto, los dos Abelardos se encuentran en su oficina de prestamistas e interactúan con deudores golpeados por la crisis económica que afecta al país. Los prestamistas amenazan y quieren «ejecutar judicialmente» a quienes vienen a pedirles plazos y se niegan a acreditar abonos a capital o a dar prórrogas; incluso planean endeudar a un pequeño y modesto industrial (de un frigorífico) fomentando en él el consumo y el lujo de manera que puedan arrebatarle su fábrica. Dice Abelardo I: «O velho aí terá mudado de nível. Possuirá automóvel, casa no Jardim América. Cessaremos pouco a pouco o crédito [...] Ele virá aqui caucionar os títulos dos comerciantes a quem fornece. Executarei tudo um dia. Levarei a fábrica, os capitais imobilizados» (47). Los Abelardos aluden constantemente el derecho y la protección legal del capital, y hacen una confesión cínica de su lugar y el de los proletarios en el capitalismo: «Prole é de proletário. A família requer a propriedade e vice-versa. Quem não tem propriedades deve ter prole. Para trabalhar, os filios são a fortuna do pobre» (41). Abelardo I confiesa: «minha classe precisa lacaios. A burguesia exige definições! Lacaio sim!» (52). La confesión cínica de *O rei da vela* parece la de un Don Juan Tenorio del capitalismo neocolonial, cuyo deseo se despliega en una erótica no del cuerpo, sino del capital y de la mercancía. Abelardo I, como Don Juan, presume de sus fechorías y especulaciones financieras (causantes

del descalabro del café) y, de paso, revela su dependencia del capital inglés y norteamericano:

O pânico do café. Com dinheiro inglês comprei café nas portas das fazendas desesperadas. De posse de segredos governamentais, joguei duro e certo no café-papel! Amontoei ruínas de um lado e ouro de outro! Mas há o trabalho construtivo, a indústria... Calculei ante a regressão, a volta à vela... sob signo do capital americano (1990 [15]: 54).

Andrade acude a la metáfora de la voracidad para describir los principios de funcionamiento del capital. Abelardo I defiende ante su novia Heloísa, *la ley del pez grande y el pez chico* en cuestiones de especulación financiera: «Senhora minha noiva, a concentração do capital é um fenômeno que eu palpo com as minhas mãos. Sob a lei da concorrência, *os fortes comerão sempre os fracos*» (1990 [15]: 55). Esta «lei» caníbal tiene dimensiones internacionales y neocoloniales. Según palabras del propio Abelardo:

Os ingleses e americanos temam por nos. Estamos ligados ao destino deles. Devemos tudo, o que temos e o que não temos... Os países inferiores têm que trabalhar para os países superiores como os pobres trabalham para os ricos. Você acredita que Nova York teria aquelas babeis vivas de arranha-céus e as vinte mil pernas mais bonitas da terra se não se trabalhasse para Wall street de Reberao Preto a Cingapura, de Manaus a Liberia? (1990 [15]: 55).

El segundo acto, que desarrolla un enredo familiar, sucede en una isla paradisíaca y tropical en la bahía de Guanabara donde hay mujeres semidesnudas y hermafroditas. Aunque Abelardo I está prometido en matrimonio con

Heloísa de Lesbos, prácticamente le ofrece su prometida al norteamericano Mister Jones, con quien ésta pasa largas horas. Abelardo I no siente celos de los avances del banquero norteamericano. Mientras tanto, se insinúa a su futura suegra y a la tía Poloca (Polaquinha). Andrade asocia el homosexualismo presunto de Heloísa y de su hermano Totó Fruta do Conde, y especialmente los cuernos voluntarios de Abelardo I, a las depravaciones económicas de la burguesía nacional dependiente frente al capitalismo (neo)colonial. Una burguesía que como dice el personaje Abelardo I pasa fácilmente del liberalismo al fascismo:

há um momento em que a burguesia abandona a sua velha máscara liberal. Declárase cansada de carregar nos ombros os ideais de justiça da humanidade, as conquistas da civilização e outras besteiras! Organiza-se como classe. Policialmente. Esse momento já soou na Itália e implanta-se pouco a pouco nos países onde o proletariado é fraco e dividido (1990 [15]: 75).

La obra termina cuando Abelardo I, quebrado financieramente por las maniobras de Abelardo II, se suicida.¹²¹ Abelardo I es reemplazado por Abelardo II quien se casa con Heloísa. Los capitalistas que devoran al trabajador se devoran también entre sí: el capitalista grande se come al pequeño conforme a la ley de la jungla económica. Con el suicidio del Rey de las velas la ironía se cierra y se abre; como la aguda lectura de David George señala: «la “vela” se vuelve un símbolo de la muerte, “velorio”» y del destino que le depara al Brasil dependiente; al mismo tiempo, una vela (Abelardo I) es reemplazada por otra (Abelardo II) en el «ciclo incesante de la no-historia de todos los países latinoamericanos según el enfoque antiimperialista de Oswald de Andrade» (57). Mr. Jones tiene la última palabra en la obra: «*Oh! Good business*» (88).

O rei da vela esquematiza ciertos lugares comunes del marxismo pero aunque en muchos sentidos sea una obra panfletaria no se reduce al panfleto, ni es una típica obra van-guardista, aunque sea evidentemente una obra de teatro con innumerables recursos de vanguardia, como la autorreflexión metaficticia y el uso del absurdo. Siendo paradójicamente una obra con una tesis marxista y de rechazo del «sarampión antropofágico», será –de todos los trabajos de Andrade– el que conectará al Modernismo antropofágico con el movimiento Tropicália a fines de los años 60 (VII §7).

5. Utopía antropofágica y «las sopas del capitalismo»

La crítica del Modernismo por los modernistas se vuelve la regla después de 1930. Hay innumerables retractaciones por la levedad vanguardista y un sentimiento generalizado de culpabilidad que muchos de los modernistas arrastrarán por décadas.¹²² Haciendo memoria del fin de la primera *Antropofagia* (1928-1930), Oswald de Andrade recordaba en una entrevista de 1954, poco antes de morir:

Em 1930, arriamos bandeira. É que surgiram os que eu chamo os «Búfalos do Nordeste», trazendo nos cornos a questão social. Arriamos bandeira, esmagados por uma espécie de sentimento de culpa: nós representávamos, embora inconscientemente, uma mentalidade capitalista exportadora. Não éramos capitalistas. Nem eu nem Mário éramos industriais [...]. *Vivíamos, em verdade, das sopas do capitalismo* (1990 [4]: 222).

Después de la crisis económica, Andrade –como vimos–, se declara comunista y se retracta del «sarampión antropofágico». Con todo, la actitud vanguardista de su nueva publicación

O Homem do Povo y la anarco-forma de *Serafim* indican la heterodoxia –modernista– de su marxismo. El temperamento del escritor y su alergia temperamental a la disciplina doctrinaria hicieron difícil su militancia. Básicamente no se le tomaba en serio. Geraldo Ferraz, secretario de la *Revista de Antropofagia* recordaba en 1977: «Oswald de Andrade era um comunista que ninguém acreditava, nem o partido, nem a policia» (Boaventura, 1985: 207).

En 1945 termina la Segunda Guerra Mundial, el *Estado Novo* de Getúlio Vargas llega a su fin, se legaliza el PCB¹²³ y Andrade rompe con el mismo. Dos circunstancias precipitan dicha ruptura: por una parte, Andrade se había sentido marginado del partido por la presencia de Jorge Amado, el «intelectual oficial del partido», con quien Andrade entra en una amarga controversia (Maria Augusta Fonseca: 249-251); por otra, Andrade era un firme creyente en la alianzas del proletariado con la burguesía progresista (Aliança Nacional Libertadora), posición en pugna con la línea dura del partido.

mas para Oswald a CBOP (Comissão Nacional de Organização Proletária) e Prestes foram incapazes de aproveitar a conjuntura entre os comícios de Rio [...] e São Paulo [...] em 1945. Por outro lado, Oswald discordava do tratamento dado aos escritores e aos artistas pela direção do partido, que não «teve sensibilidade para aproveitar o potencial da contribuição de renomados intelectuais» (Caio Prado Jr., Monteiro Lobato, Carlos Drummond de Andrade) (Boaventura, 1990: 8, 9).

Andrade rompe con el PCB y regresa a la *Antropofagia*. Regresa, claro, es un decir. Esta segunda *Antropofagia* post-marxista (*Antropofagia II*) retoma algunos aspectos utópicos del «Manifiesto antropófago». Sin embargo, ahora acude a la exposición académica y a la tesis, en contraste con la fragmen-

riedad discursiva y voluntad irracionalista de la primera *Antropofagia*. Mientras que en 1928 la utopía se expresa mediante la contradicción, el fragmento anárquico y el escolio surrealista que resiste a la unidad de sentido, *Antropofagia II* intenta probar sistemáticamente la verdad utópica que invoca.

Su programa es la emancipación del ser humano de la monogamia y del trabajo, el cambio del negocio por el ocio lúdico (que se alcanzaría con la tecnificación de la producción), y el reemplazo de Estado (patriarcal) por el matriarcado de Pindorama. Esta utopía será motivo de varias reflexiones y textos entre los que están «Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial» (1950), «A crise da filosofia messiânica» (1950) —trabajo para optar por la cátedra de filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de São Paulo— y «A marcha das utopias» (1953).¹²⁴

«Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial» (1950) constituye el más sorprendente de estos textos, y —acaso por su brevedad— el más descuidado por la crítica. Desde el primer párrafo reconocemos un alcance filosófico que no tienen sus más extensas tesis:

Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire —isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrario. A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal (1990 [6]: 157).

La propuesta antropofágica supone que la vida es comunión con ese otro que nos constituye y del cual dependemos para ser. Empero, la utopía de *Antropofagia II* toma otro

camino; en «A crise da filosofia messiânica» (1950) y «A marcha das utopias» (1953), depende menos de la alteridad «remanescente»¹²⁵ que de un programa de desarrollo tecnológico industrial que Andrade consideró la clave de la emancipación del futuro. *Antropofagia II* es —según Augusto de Campos— «uma filosofia do primitivo tecnizado» (1978: 123, 124). Los alcances de la tecnología devolverían al hombre su libertad y felicidad naturales. La cultura antropofágica reemplazaría a la mesiánica (basada en la autoridad paterna, la propiedad privada y el Estado), y un nuevo «salvaje» sensual, perezoso y festivo sustituiría al trabajador alienado. El antropófago devoraría la Modernidad para fundar otra en el ocio lúdico (fundamento del matriarcado) contra la «imoralidade fecunda» del negocio o «negação do ócio» (imperativo del patriarcado) (128). Pero... ¿cómo se alcanzaría este mundo de dichosa pereza? «A crise da filosofia messiânica» (1950) especula sobre la posibilidad de un *hombre natural tecnificado*, que sería el producto de la síntesis entre el *hombre natural* cuyo mundo fue el del matriarcado, y el *hombre civilizado*, resultado de la revolución patriarcal.

hombre natural	>	hombre civilizado	>	hombre natural tecnificado
(Edad dorada)		(Patriarcado)		(Tecno-utopía)

El paso de la «promiscuidad originaria» y el matriarcado al patriarcado monogámico, monoteísta¹²⁶ y envuelto en el «drama de la herencia y de la propiedad privada» habría ocurrido cuando «o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo» con lo que habría comenzado la lucha de clases y el mesianismo que sustenta el sistema autoritario patriarcal (1990 [6]: 104 y ss.). Dicho de otra manera, la «baixa antropofagia» a la que se refería en el «Manifiesto antropófago» (*RA*, 1^a, 1: 3) corresponde a la trágica transformación de una sociedad caníbal y orgiástica en una sociedad de

trabajadores. El imperativo del trabajo habría requerido del autoritarismo y de una promesa de recompensa futura que proveyeron las religiones monoteístas. Éstas cambiaron la felicidad caníbal por la obediencia del esclavo, del hijo, del trabajador y del ciudadano; y el ocio colectivo, por el sacerdocio exclusivista y el negocio (1990 [6]: 106, 128).

Andrade pensaba que la contradicción entre naturaleza-matriarcado (tesis) y civilización-patriarcado (antítesis) daría lugar a una superación de ambas cosas (síntesis). De la civilización quedaría el progreso y se aboliría lo mesiánico-represivo; la naturaleza lúdica tendría así otra oportunidad en la tierra. Los desarrollos técnicos abrirían la posibilidad de la realización de dicha utopía:

No mundo supertecnizado, que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, nu fim do seu longo estado de negatividade, na síntese, enfim, da técnica que, é civilização e da vida natural que é cultura, seu instinto lúdico. Sobre a *Faber*, o *Viator* e o *Sapiens*, prevalecerá então o *Homo Ludens* (1990 [6]: 106).

Para Andrade, «só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas actuais do homem e da Filosofia» (1990 [6]: 146). Estos entusiasmos tecnológicos ya estaban en el futurismo de la Semana de Arte Moderno, en el sintagma «Só a maquinaria» del MA, y especialmente, en la propuesta de *O Homem do Povo*: «queremos a revolução nacional como etapa de harmonia planetária que nos promete a era da maquinaria» (1:1). El optimismo respecto a las posibilidades liberadoras del progreso tecnológico había rondado ya al pensamiento marxista.¹²⁷ Como recuerda Roberto Schwarz, el propio Marx «en la carta famosa a Vera Sassilitch (1881) especulaba sobre una hipótesis parecida,

según la cual la comuna campesina rusa llegaría al socialismo sin interregno capitalista, gracias a los medios que el progreso ponía a su disposición» (1989: 279).

No creo acertado concebir «A crise da filosofia messiânica» (1950) –ni en general la segunda *Antropofagia*– «como una larga posdata al Manifiesto» como cree Castro-Klarén¹²⁸ sin establecer sus discontinuidades y profundas diferencias discursivas e histórico-culturales. La utopía es el común denominador de ambas *Antropofagias*; pero la *Antropofagia* de 1928 y 1929 –que no es unívoca y difiere por ejemplo de Andrade a Costa, de Tarsila a Bopp, y de la primera a la segunda *dentição*– no es la misma de comienzos de la década de 1950 (posterior al marxismo de Andrade y a sus lecturas existencialistas, al *Estado Novo*, a Getúlio, etc.). Hacer de *Antropofagia II* una posdata de la primera *Antropofagia* (o peor, un segundo momento del MA) corre el riesgo de reducir la polifonía confusa del anarco-proyecto antiacadémico, colectivo y heterogéneo del Modernismo antropófago y la amplia y divergente textualidad de la *RA* (en sus dos *dentições*), al discurso de uno de sus representantes, hecho veinte años después para darle una expresión filosófica más o menos sistémica a *Antropofagia*. Los trabajos de comienzos de los años 50 son tesis con pretensiones académicas, con bibliografías, con exposiciones eruditas y despliegue lógico, con historias que comienzan en Grecia y Homero y continúan en Europa, con más «especulação» que «adivinhação»; todo lo cual plantea un evidente contraste con el *collage* anti-racionalista, la inorganicidad y la fragmentariedad surrealista que podemos ver en el Manifiesto y otros escritos de la *Revista. Antropofagia II* proponía la liberación del tiempo disciplinario organizado alrededor de la jornada de trabajo, y de las horas de negocios, por el tiempo participativo de la fiesta y de la risa. Pero lo hacía sin fiesta y sin risa; apenas como una cita desvalida, seria y sesuda, de la carnavalización modernista de 1928. El «suprimamos as idéias» del MA se convierte en *expon-*

gámoslas. La crítica a la razón socrática¹²⁹ de *Antropofagia II* se expresa en un planteamiento metodológicamente hegeliano (de la mano de la exégesis de Kojève). Andrade valora además, la aparición racionalista de Descartes como momento fundamental del nacimiento de la conciencia moderna (1990 [6]: 127, 130). En «O antropófago» –un ensayo inconcluso (c. 1954)– reitera:

O importante foi René Descartes ter criado, contra um mundo de aberrações místicas e de esclerose espiritual, o racionalismo. [...]. Descartes foi, na metodologia intelectual e pedagógica, o criador do prego, isto é, da idéia irrefutável. O que representa no século XVII a vida e obra de René Descartes, é um monumento de sabedoria, de bom senso e de cultura (258, 259).

La valoración del racionalismo moderno (Descartes), y el uso de una presentación dialéctica de la historia no son propiamente elementos desestabilizadores del patriarcado; como no lo es la constante autorización epistemológica en la etnografía y en el psicoanálisis. Ésta no será la única de sus contradicciones. «A crise da filosofia messiânica» retoma el aspecto utópico de *Antropofagia* (como alternativa de la modernidad capitalista) pero su imaginación de la sociedad sin Estado y del fin de la sujeción humana ocurre específicamente por virtud de la hipóstasis de la Revolución industrial. Así, la fe en la Modernidad acalla el horror a la misma; horror que está en la condición discursiva misma del pensamiento utópico. La utopía supone junto con cierto optimismo en el futuro, la visión de lo que Giddens llama «el “lado oscuro” de la modernidad» (9), que es precisamente aquello respecto de lo cual la utopía moderna propone su alternativa. Herbert Marcuse en *La dimensión estética*, justamente vio en el arte la función de negar el presente mediante

su extrañamiento utópico para anticipar los caminos de una nueva sociedad. Pero *Antropofagia II* plantea la realización utópica no como ruptura sino como continuidad del presente que rechaza. No es casual ni insignificante que esta utopía se proponga en el contexto de la economía brasileña de la posguerra, la estalinización de los partidos comunistas latinoamericanos, la desilusión frente a la revolución de la Unión Soviética, y las soluciones reformistas o eclécticas a los males del capitalismo. Entre ambas *Antropofagias* –no lo olvidemos– están además de las lecturas del existencialismo (Jean Paul Sartre) y del feminismo (Simone de Beauvoir), la militancia comunista de Andrade, la transformación de su marxismo hacia el *browderismo* y su renuncia al PCB. *Antropofagia II* está enmarcada en la crisis que Andrade ve entre el horizonte emancipador marxista y su optimismo en el modelo de desarrollo.¹³⁰

Desde 1945 Andrade había empezado a proponer una unión de fuerzas que incluirían a la burguesía progresista y a los industriales; una suerte de «frente popular» de posguerra. Seguía de cerca la orientación del secretario general del Partido Comunista de los Estados Unidos Earl Browder (1871-1973), quien sostenía que era posible la coexistencia y colaboración entre el capitalismo y el socialismo.¹³¹ Andrade, «browderista», distanciado del partido y crítico de la Unión Soviética, ve en la dictadura del proletariado (de la experiencia soviética) una traición al sentido liberador del socialismo, la negación del hombre natural y un Estado autoritario (el estalinista) que niega el ocio por una versión estatal del negocio:

O marxismo militante engajou-se na economia do Haber (Patriarcado) escapando às injunções históricas da economia do Ser (Matriarcado). E na alienação, no dinheiro, na filosofia do dinheiro, prossegue dentro da atualidade russa o surto enunciado pela economia

do renascentismo. O Estado assume a idolatria do dinheiro (1990 [6]: 137).

La «baixa antropofagia» de ahora es la de «uma ditadura de partido (fascismo) [que] sub-repticiamente se substituiu à enunciada ditadura de classe para querer *engolir* o mundo com um novo messianismo tipicamente sectário» («O antropófago», 1990 [16]: 236). La redefinición axiológica negativa de «engolir» y su asignación anti-soviética hacen parte de la semántica de la Guerra Fría. Recordemos que por la misma época el boliviano Raúl Botelho Gosálvez decía que Calibán era la Unión Soviética y su «voraz imperialismo político» (17) (IV §5).

Los avances tecnológicos durante las décadas de 1940 y 1950 renuevan las promesas modernistas. La posguerra con su optimismo y nuevo impulso modernizador ofrece las condiciones para la exhumación de *Antropofagia* como una tecno-utopía. *Antropofagia II* es una utopía industrial/post-industrial que imagina la liberación del trabajo pero abandona la idea marxista de la liberación del régimen del capital. Oswald llega hasta el punto de hablar de la «revolución de los gerentes»¹³² como «o melhor esquema para uma sociedade controlada que suprima pouco a pouco o Estado, a propriedade privada e a família indissolúvel, ou seja as formas essenciais do Patriarcado» (1990 [6]: 147). Como sucede con el arielismo en Hispanoamérica, *Antropofagia II* cancela la noción de lucha de clases. Su visión del futuro incluía un mundo con tal sofisticación tecnológica del capitalismo industrial, que las máquinas trabajarían solas por los seres humanos y éstos entrarían en el paraíso del ocio: «o mundo do trabalho, graças à técnica e ao progresso humano, passa os encargos sociais para a máquina e procura realizar na terra o ócio prometido pelas religiões no céu» (145). La segunda *Antropofagia* se reencontraba con sus orígenes futuristas y fe en las máqui-

nas. Sólo así, podía imaginar una «revolución» pactada con el capitalismo, alcanzada por la sola ruptura del orden patriarcal, y la generosidad de los avances técnicos de la producción industrial. La confianza antropofágica en el progreso y en la ciencia en los primeros años de la década de 1950 no parece una ruptura con los ideales de la Ilustración, sino su continuidad: gracias a los avances técnicos y científicos, los trabajadores tendrían cada vez más tiempo para el ocio, el amor y la imaginación, hasta que el «progreso» finalmente hiciera que «os fusos trabalharemos sozinhos» (1990 [6]: 173) y su rumor lejano acompañase la eterna fiesta de la vida. La fiesta caníbal. Al final, esta fiesta termina siendo, como sabemos, *revolución de los gerentes*. La observación de Andrade sobre la primera *Antropofagia*, es extensiva a la segunda, con todo y sus votos por la liberación del ser humano: «Vivíamos, em verdade, das sopas do capitalismo» (1990 [4]: 222). La utopía de Andrade veía en el futuro el maná del paraíso, entre las mil delicias de un nuevo matriarcado de Pindorama, pero tenía que vivir –como todos nosotros– de las sopas del presente.

Notas

- ¹ En adelante me referiré a este heterogéneo movimiento como *Antropofagia*, con mayúscula y en cursiva para distinguirlo de la palabra que de manera genérica es sinónimo de canibalismo.
- ² Por su situación de dependencia financiera con respecto a Londres, Portugal y sus colonias tienen el estatus práctico de colonias comerciales inglesas desde la Guerra de Sucesión de España (1701-1714) cuando quedaron bajo el protectorado de Inglaterra. *Robinson Crusoe* es, por tanto, una fantasía de orígenes coloniales; de allí, la lucha del héroe con los caníbales y la condición de padre que asume frente al buen nativo Viernes.
- ³ El «Manifiesto futurista» de Marinetti «anunciando el compromiso de la literatura con la nueva civilización técnica, divulgando el combate al academicismo, guerreando contra los museos, y exaltando el culto a las “palabras en libertad”, le fue revelado [a Andrade] en París» (Brito da Silva en Jorge Schwartz: 60).
- ⁴ Para finales de la Primera República (1889-1930), el café —pese a las oscilaciones del mercado internacional del grano— representaba entre el 72% y el 75% de las exportaciones del Brasil. «De este producto dependían el crecimiento y el empleo en las áreas desarrolladas del país. Proveía también la mayor parte de las divisas necesarias para las importaciones y la atención de los compromisos en el exterior, especialmente los de la deuda externa» (Fausto: 273). Para un análisis económico sucinto puede consultarse también «Economy» de Warren Deas sobre este período.
- ⁵ Ese optimismo es evidente, por ejemplo en la «Exposição Industrial de São Paulo» (1917) realizada en el Palácio das Indústrias. Pese al avance de la industrialización, Brasil no desarrolló una industria de base (cemento, hierro, maquinaria) y se inclinó más bien al área de los textiles para el consumo interno. Hacia 1920, mientras el 70% de la población se dedicaba a la agricultura, sólo un 13,8% lo hacía a la industria. «El estado de São Paulo estuvo al frente de un proceso de desarrollo capitalista caracterizado por la diversificación agrícola y la urbanización y avance industrial. El café continuó siendo el eje de la economía y constituyó la base inicial de dicho proceso» (Fausto: 282).
- ⁶ Se cita de su traducción en *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*, editado por Aracy Amaral.
- ⁷ «Bendito esse futurismo paulista» escribe Oswald de Andrade en «Meu poeta futurista» (*Jornal do Comércio*, 27 de mayo de 1921) (1990 [16]: 22-25).
- ⁸ Para la década del 20, en São Paulo, la etiqueta futurista tenía un uso peyorativo, insultante (Jorge Schwartz: 75).
- ⁹ Mário de Andrade expresamente diría en el manifiesto inaugural de *Klaxon* (15 de mayo de 1922) «*Klaxon* no es futurista». En 1926, la ruptura es definitiva: se recibió a Marinetti en São Paulo con una rechifla y lluvia de patatas, bananas, nabos, zanahorias y hasta sandías (Brito, 1978: 161). Menotti del Picchia le explicaría a Marinetti el ataque a su persona diciendo que el público estaba compuesto no de habitantes de São Paulo sino de indios tupinambá con fauces de antropófago, de las cuales chorreaba aún sangre del obispo Sardinha (Castro Rocha: 14).
- ¹⁰ Entre quienes se contaban Oswald de Andrade, Emiliano di Calvacanti, Mário de Andrade, Menotti del Picchia, Guilherme de Almeida, Vitor Brecheret y otros.
- ¹¹ Prado es autor de *Paulística: História de São Paulo* (1925) y *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira* (1928), su libro más conocido.
- ¹² Pese al crecimiento de la demanda internacional, hubo períodos especialmente difíciles a causa de las especulaciones y manejo de operaciones del mercado internacional del grano. Los precios se mantuvieron, por lo general, bajos. Sin embargo, gracias a la devaluación de la moneda nacional el gobierno permitió la continuidad de la renta cafetera y de esta «prosperidad». Al parecer de varios economistas como Celso Furtado, frente a las bajas en el precio internacional del café, el Estado procedió a una especie de distribución monetaria de las pérdidas, pues «devaluando la moneda nacional para favorecer la caicultura exportadora, el gobierno encarecía las importaciones que debían ser pagadas por el resto de la población». Las pérdidas del sector cafetero eran «socializadas, esto es, divididas entre toda la sociedad» (Fausto: 274). Con la misma lógica proteccionista, el gobierno en varias oportunidades procedió a la compra y almacenamiento de las cosechas a fin de restringir la oferta internacional y sostener los precios, un proceso llamado «valorização» (Deas: 229, 230).
- ¹³ «Ordem e progresso» (Oswald de Andrade, *O Homem do Povo* 27, marzo de 1931, 1: 1).
- ¹⁴ El agro-capitalismo periférico del Brasil se había instalado «vía junker», desde el agro y mediante la explotación esclavista del trabajo. «En el curso de las últimas décadas del siglo XIX, hasta 1930, el Brasil continuó siendo un país predominantemente agrario».
- ¹⁵ Participaron escritores (Manuel Bandeira, Ronald de Carvalho, Mário y Oswald de Andrade, Menotti del Picchia, Sérgio Milliet, Renato de Almeida), músicos (Heitor Villa-Lobos, Guiomar Novais, Paulida d'Ambrósio, Lucília Villa-Lobos), pintores (Anita Malfatti, Di Calvacanti, John Graz), escultores (Victor Brecheret) y arquitectos (Antônio Moya y Georg Przymrembel). Puede

consultarse el programa de eventos en *Brasil: 1º Tempo modernista-1917/29 documentação* de Marta Batista Rossetti y Telê Porto Ancona Lopez, et al (395-401).

¹⁶ Otros eran Alfredo Pujol, Oscar Rodrigues Alves, Numa de Oliveira, Alberto Penteado, René Thiollier, Armando Penteado, y Edgar Conceição (Sodrê: 582).

¹⁷ «Leyendo esa noticia [de la Semana de Arte Moderno y la lista de sus patrocinadores] reí para mis adentros: la flor y nata de la mayor derecha conservadora de la sociedad paulista apadrinaba una manifestación literaria dirigida a combatirla. *Lo único que no tocábamos era la estabilidad económica de esos señores*» (Di Calvacanti: 21).

¹⁸ También el poeta chileno Vicente Huidobro *cuelga el músculo* «como recuerdo en los museos» en su «Arte poética» (3). En un momento de intensa proletarización en América Latina muchos vanguardistas, como Huidobro, reprimen las nociones de *trabajo* y *trabajador* en sus cantos a las industrias, la tecnología y las máquinas.

¹⁹ Véase «The National and the Universal» de Immanuel Wallerstein.

²⁰ En adelante se citará como PPB, del volumen 6, *A utopia antropofágica*, de las *Obras completas* de Andrade editadas por Globo en 1990.

²¹ En 1925, defendiendo su manifiesto en una polémica con Tristão de Athayde, Oswald de Andrade decía que en el siglo XVI Brasil «dejó de llamarse Vera Cruz, Santa Cruz o Tierra de los Papagayos, y pasó a ser la Tierra de Pau-Brasil» (1993: 25).

²² Andrade le explicaba a un periodista en 1954: «A Semana de Arte Moderna foi uma consequência da mentalidade criada pelo industrialismo paulista. Nasceu de uma mentalidade capitalista exportadora» (1990 [4]: 223).

²³ Jorge Schwartz resalta que pese a esta tensión parricida había una comunidad tropológica con el *Manifiesto Futurista* (publicado en *Le Figaro*, febrero de 1909): «[...] fundamos hoy el Futurismo porque queremos librar a Italia de su gangrena de profesores, arqueólogos, cicerones y anticuarios» (71, 72).

²⁴ En una polémica con Tristão de Athayde a propósito de PPB, que es emblemática del tipo de conflictos que generaban las vanguardias, Andrade se defendía de la acusación de copiar a Dadá: «No quise intimar con los disolventes mentales que usted cita, ni con Tzara ni con Breton ni con Picasso —el único a quien fui ocasionalmente presentado pero que me interesó poco» (1993: 25). Por supuesto, hay que leer su defensa como irónica.

²⁵ Significativo y coincidente es el poema «Pronominais» de *Pau Brasil*: «Dê-me um cigarro / Diz a gramática / Do professor e do aluno / E do mulato sabido / Mas o bom negro e bom branco / Da Nação Brasileira / Dizem todos os dias / Deixa disso camarada / Me dá um cigarro» (O. de Andrade, 1978 [7]: 125).

²⁶ El manifiesto «Martín Fierro» decía: «Frente a la funeraria solemnidad del historiador y del catedrático, que momifica cuanto toca» (Videla: 218).

²⁷ Borges en el prólogo a su *Índice de la nueva poesía americana*, dos años después de PPB, se refirió a este *eruditar* en términos equivalentes como «el provincialismo remilgado que ejerce la academia» (Videla: 212).

²⁸ Esta «hibridez» temporal de la cultura periférica puede ser el *opuesto constitutivo* (en sentido derrideano) del occidentalismo que supuestamente desafía, y que en verdad confirmaría.

²⁹ Ver las relaciones con el Surrealismo en «Antropofagismo e Surrealismo» de Benedito Nunes.

³⁰ Hacia fines de mayo de 1923 Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral conocieron en París al poeta Blaise Cendrars con quien confraternizaron rápidamente. Oswald le presenta al mecenas Paulo Prado (el patrocinador de la Semana) que invita a Cendrars a Brasil, a donde éste parte en enero de 1924, encargado por el *Excelsior e Illustration Française* para realizar un amplio reportaje sobre el país, el carnaval, el movimiento de las ideas, el arte y la literatura (Adrien Roig: 41-44). Cendrars llega a Río el 24 de febrero, es recibido por los modernistas y asiste al carnaval entre el 1.º y 4 de marzo (Maria Augusta Fonseca: 137).

³¹ Cendrars le dedica el primer ejemplar de la imprenta a Andrade (Adrien Roig: 16).

³² Les impresiona vivamente la obra de Aleijadinho (Antônio Francisco Lisboa, 1738-1814), escultor mulato de Congonhas do Campo que en 1777 adquirió una enfermedad degenerativa por la que perdió los dedos de los pies y la mayoría de los de las manos y se mutiló los dedos restantes a causa del dolor. Con las herramientas amarradas a los muñones continuó su trabajo, y entre 1795 y 1798 esculpió las estaciones de la pasión o escenas del *via crucis*. Cendrars siempre tuvo el proyecto de escribir sobre este escultor (Adrien Roig: 67-72) y Oswald de Andrade tomó este motivo en «Ocaso» del cuaderno «Roteiro das Minas» del poemario *Pau Brasil* (1978 [7]:140).

³³ Recuérdese que en el Barroco europeo había una tendencia para inmovilizar o dirigir las fuerzas progresistas que el Renacimiento había puesto en marcha (Maravall, 1983: 77) y que, en principio, «todo el arte barroco [...] viene a ser un drama estamental: la gesticulante sumisión del individuo al marco del orden social» (90).

³⁴ Buscando esa simplicidad de la expresión, Andrade escribió una poesía de tanteos y reminiscencias infantiles en su *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade* (1927), empezando de nuevo.

³⁵ Los canibales y el Juan Díaz de Solís de la «Fundación mítica», son parte de un imaginario, tal como lo han soñado «las generaciones» de Barco Centenera a Juan José Saer en su novela *El Entenado* (1983) y el ensayo *El río sin orillas. Tratado imaginario* en el cual se refiere a este caso de canibalismo como la «escena primitiva del Río de la Plata».

³⁶ Entre 1924 y 1929 entraron a la Argentina cerca de dos millones de personas y se radicaron 650 000 inmigrantes.

- ³⁷ La revista tuvo dos épocas o *dentições*: La primera de mayo de 1928 a febrero de 1929, publicó diez números, editados mensualmente, bajo la dirección de Antônio de Alcântara Machado y la gerencia de Raul Bopp (se cita *RA*, 1^a). La segunda *dentição* fue una página (suplemento) del *Diário de São Paulo*; tuvo 16 entregas publicadas más o menos cada semana, del 17 de marzo al 1 de agosto de 1929, bajo la dirección de Raul Bopp y Jaime Adour da Câmara (se cita *RA*, 2^a). En cada caso se ofrece la referencia a la *dentição* de la revista de *Antropofagia* (*RA*, 1^a o *RA*, 2^a) según corresponda, seguida del número —en el caso de la primera dentición— y del número de página. Nótese que la segunda *dentição* no hay sino una sola página, pues cada ejemplar consistía de un pliego. Por lo tanto sólo se indica 2^a y el número de la revista. El último ejemplar de la segunda dentición que debía ser el 16, apareció con el número 15 y se cita como 15 *bis*.
- ³⁸ En la edición de la *RA* los aforismos estaban separados uno del otro por líneas.
- ³⁹ Como anotaba Antônio Candido, falta en general, una proposición clara sobre el significado de *Antropofagia*: «É difícil dizer no que consiste exatamente a Antropofagia, que Oswald nunca formulou, embora tenha deixado elementos suficientes para vermos embaixo dos aforismos alguns princípios virtuais, que a integram numa linha constante [...]: a descrição do choque de culturas» (1970: 84, 85).
- ⁴⁰ No será el único. Un año antes del «Manifiesto antropófago» de Andrade, Monteiro Lobato en medio de los vaivenes del Modernismo Brasileño escribió una adaptación infantil del relato de Staden: *Aventuras de Hans Staden, o homem que naufragou nas costas de Brasil em 1549 e esteve oito meses prisionero dos índios tupinambás; narradas por dona Bentu aos seus netos Narizinho e Pedrinho e redirigidas por Monteiro Lobato* (1927).
- ⁴¹ Como se recordará, el hidalgo Dom Antônio Mariz, padre de Ceci en *O Guarani*, entrega a su hija a Peri para que la proteja mientras él muere defendiendo la fortaleza del ataque de la tribu de los canibales aimorés.
- ⁴² Tristão de Athayde, por ejemplo, citado por la revista, hablaba de un Neo-indianismo realista que representase al indio «como são ou deviam ter sido antes da catequese e da conquista» («Sobre a Antropofagia», *RA*, 2^a, 8).
- ⁴³ Ignorancia que no le impide extenderse en comentarios gramaticales y lingüísticos como por ejemplo sobre un supuesto origen onomatopéyico del lenguaje de los indios. Onomatopeya no sólo en el sentido representativo de percepciones auditivas, sino como representación de las relaciones entre el mundo objetivo y el subjetivo, y de las asociaciones afectivas entre las cosas (*RA*, 1^a, 1: 6).
- ⁴⁴ Grupo nacionalista de reacción a la vanguardia «afrancesada», cuyo nombre aludía a los colores de la bandera.
- ⁴⁵ En la primera fase del Modernismo y acaso como resultado de cierto auto-exotismo cubista, tenemos las figuras e imágenes afro-brasileñas de los

cuadros de Tarsila do Amaral y el poemario *Poesia Pau Brasil* de Andrade. Este desinterés antropófago—que se traduce en borramiento étnico—es paradójico si tenemos en cuenta que como anota Heloisa Toller Gomes la «teorização sobre a formação racial brasileira, que tomava corpo a partir da década de 1870—na qual a reflexão sobre o legado africano emergira, naquele momento, em grande parte graças aos esforços pioneiros de Silvio Romero—ocupava crescentemente os intelectuais, agora nos anos 20» (252). Pensemos, por ejemplo, en Gilberto Freyre y Mário de Andrade. La hipótesis de Toller es que después de la conexión parisina inicial del Modernismo, el negro cotidiano resultaba menos exótico. Pertenecía «ao dia-a-dia dos modernistas em incomoda proximidade que remontava as velhas feridas—situação poço condizente com as perspectivas de otimismo nacionalista» (252).

⁴⁶ Ver Kenneth David Jackson (1978: 2); Augusto de Campos (1978: 120); Benedito Nunes (1986: 18).

⁴⁷ La discusión no es en sí muy productiva. Así como la vanguardia del 22 fue acusada de futurista, *Antropofagia* lo fue de dadaísta. El debate de la influencia de *Cannibale* no es en sí importante como lo es que sea indicativo de la preocupación por la copia, fundada en la errada visión de la cultura latinoamericana como epifenómeno de la europea (Osorio, 1988: *passim*); en parte es una manifestación de una ansiedad periférica, que remite toda manifestación cultural a un centro hegemónico. Como señala Castro Rocha, la importancia del MA no reside en su supuesta originalidad (15).

⁴⁸ Por ejemplo, en la obra de Alfred Jarry *Almanques do Pere Ubu* «um dos quais registra guloseimas para os *amateurs anthropophages*» y en un artículo más explícito: «Anthropophagie» de 1902 (Augusto de Campos, 1978: 121). En este último texto Jarry había hecho un paralelo entre la antropofagia y la antropología. Augusto de Campos menciona también un precursor brasileño: Sousândrade. En el canto II de *Guesa* (1874), en el poema «Escruidão. Silêncio» se lee: «(Antropófago HUMAUAA grandes brados) / Sonhos, flores e frutos, / Chamas do urucari! / Já se fez cai-a-ré / Jacaré / Viva Jurupari!» (Augusto de Campos, 1978: 122).

⁴⁹ «The primitive connotations of “cannibal” were possibly an ironic reference to the claims put out by the futurists to be the “primitives of a new sensibility”, as well as to the pre-Cubist Africanist paintings of Picasso. Dada of course to an extent participated in the primitivising strand of modernism, particularly when it could be turned to polemical use against its own bankrupt civilization. But Dada did not claim to be part of the modernist *avant-garde*; (“Dada is not modern”, it insisted)» (Ades: 242).

⁵⁰ *Canibalismo* (1934), grabado colección particular; *Canibalismo de otoño* (1936) está en Tate Gallery, Londres.

⁵¹ De hecho, cuando *Antropofagia* asume la forma del discurso sistémico en los escritos de Andrade de los 50, el argumento antropofágico coincide con una utopía vitalista alternativa a la monogamia, el negocio y el trabajo.

- ⁵² El «movimiento» del Brasil no se adhiere al Caribe como parece entenderse de uno de los aforismos del «Manifiesto antropófago»: «Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa [...] A idade de ouro anunciada pela América [...] Filiação. O contato com o Brasil Caraíba» (3). *Los caribes* a los que Andrade se refiere aquí no son los canibales-caribes, sino los canibales tupí, y más precisamente, los profetas o brujos tupí de los que trata Jean de Léry en su *Histoire d'un voyage*, de 1578 (139-145).
- ⁵³ Estos desasosiegos culturales de la modernidad serán objeto de una famosa reflexión de Sigmund Freud unos años después del «Manifiesto antropófago»: *El malestar en la cultura* de 1930.
- ⁵⁴ Basándose en un análisis de la mitología clásica, Bachofen propone un esquema evolutivo de la humanidad según el cual las formas más antiguas de organización social se habrían fundado en la promiscuidad sexual (hetairismo primitivo), el cual habría dado lugar a lo que él llama *Mutterrecht* (matriarcado o ginecocracia); la cual habría sido reemplazada por el patriarcado y la familia nuclear (*Das Mutterrecht*, 1861). Bachofen fue un intelectual victoriano y moralista, para quien el patriarcado era básicamente un logro de la civilización; no obstante, sus hipótesis sentaron las bases de la percepción de la sociedad patriarcal como resultado de procesos históricos y no como consecuencia de la naturaleza humana. Sus ideas permearon lentamente las teorías antropológicas sobre la sociedad salvaje, e incluso las nociones que de este «estadio» recogieron Marx y Engels. Véase el estudio de Ann Taylor Allen (1999).
- ⁵⁵ «Oswald ainda tinha uma visão idílica da psicanálise. Alibido era vista como uma força que, depois de descoberta e operacionalizada arrasaria a repressão multissecular» (Costa Lima: 217). «Freud, mythology and natural history [...] provided substantial ground among the surrealists for the metaphorical exploration of sexual and bodily hunger» (Ades: 244).
- ⁵⁶ «Lua Nova, ó Lua Nova, assopra em Fulano lembranças de mim» (en *O Selvagem*, de Couto Magalhães) (nota del editor en la página 49 del tomo 6 de las *Obras completas* de O. de Andrade, de 1990).
- ⁵⁷ Sobre la relación entre el canibalismo y el mito de la Edad dorada, véase el capítulo I de este ensayo (§1 y §2).
- ⁵⁸ *Pindorama*: palabra de origen tupí-guaraní que significa «tierra de las palmeras».
- ⁵⁹ Entre otras influencias del manifiesto, está *Tótem y Tabú* (1912).
- ⁶⁰ El lugar de las mujeres de *Antropofagia* y en general del Modernismo pareciera el de discretas gestoras. Empero, el papel de Anita Malfatti en relación con «espíritu de copo» modernista que resulta en la Semana de Arte Moderno, así como el papel centralísimo de Tarsila do Amaral más tarde en la formulación de Pau Brasil y de *Antropofagia* no se reduce a inspiración o al *motif*. Karl Erik Shøllhammer sugiere que la literatura modernista textualiza imágenes y técnicas pictóricas y verdaderas propuestas plásticas tales como

la brasileñización del futurismo y el cubismo de Tarsila, o su posterior escena antropofágica.

- ⁶¹ «La Madre ideal que construye [Andrade] es la antítesis del Padre opresivo. [...] La gran ironía del matriarcado de Oswald es que se centra en un sujeto masculino. [...] La figura de la madre de Oswald apenas representa otredad en contraste con el patriarcado capitalista. De hecho, el otro real —el otro femenino— es suprimido dentro del discurso antropofágico» (Vinkler: 108, 109).
- ⁶² «[E]n ambas —vanguardia y utopía por un lado, y modernidad por el otro— el *ethos* moderno asegura el sentido de “realización futura” que toda modernidad conlleva [...]. Lo moderno está guiado por la idea “optimista” del porvenir y del progreso en el marco de una “evolución”. [...] Ambas parten de un “rechazo” integral, de una especie de “grado cero de la cultura”» (Ainsa, 1995: 36).
- ⁶³ Según la opinión autorizada de Benedito Nunes, Nietzsche habría sido una de las lecturas predilectas de juventud de Oswald de Andrade (1990: 20, 21). Nunes afirma que Andrade probablemente tomó algunos aspectos de su metáfora de la imagen digestiva usada por Nietzsche para hablar de la conciencia en *La genealogía de la moral* (con dos ediciones en portugués anteriores a 1920, y disponibles en varias ediciones en francés). Castro-Klarén señala en «El “Manifiesto antropófago” o la contienda Sócrates-caribes» que la propuesta antropofágica del matriarcado que encontramos en el MA y en «A Crise da Filosofia Messiânica» (1950) desafía el patriarcado y la razón socrática de la subjetividad occidental y propone que Oswald, atento al pensamiento de Nietzsche, «intenta cuestionar [aunque no lo logra enteramente] la lógica socrática de individuación desde la lógica del *caribe* tupí que postula la “filosofía antropofágica”» contra el patriarcado, el capitalismo y la razón socrática («El “Manifiesto antropófago” o la contienda Sócrates-caribe»). Se trata —repitámoslo— de un desafío discursivo.
- ⁶⁴ Nietzsche reflexionó sobre las consecuencias del triunfo de la secularización de la vida que acompañó la realización de los ideales de la Ilustración en la Modernidad, una de las cuales fue la ruptura del horizonte religioso que él expresa con su conocido aforismo «Dios está muerto» en *Así hablaba Zaratustra*.
- ⁶⁵ Por ejemplo, Álvaro Moreira, en el poema «Visita de São Thomé» publicado en el primer número de la *RA*, retoma la vieja especulación sobre la visita de santos al nuevo mundo. Santo Tomás llega a Bahía antes de que se llamara así, y antes del arribo de Pedro Álvares Cabral al Brasil. El santo protestó contra lo que vio, hizo un discurso que los indios escucharon boquiabiertos y conformes; pidió adorar a Dios, huir del demonio y tener sólo una mujer, e hizo nacer una planta de mandioca y la bananera que «aínda hoje dá bananas de São Thomé». Pero cuando les ordenó no comer carne humana, entonces los indios se molestaron y se quisieron comer al santo que escapó de un salto de media legua a una isla sin salvajes (*RA*, 1^a, 1: 8).

- ⁶⁶ En un artículo sugestivamente llamado «Guerra» se le declara la guerra a la moral cristiana, a la idea de Dios y a la Iglesia (*RA*, 2^a, 4).
- ⁶⁷ Por entonces, Andrade colocaba al comunismo dentro del grupo de las religiones que impedían la sociedad dionisiaca de su matriarcado utópico.
- ⁶⁸ «Resposta aos anjinhos» de Japy-Mirim (seudónimo de Oswaldo Costa o de Andrade), aparecido en el número 7 de la *RA*.
- ⁶⁹ Véase por ejemplo «Conquista espiritual» en el número 2 de la *RA*.
- ⁷⁰ Freyre, miembro de una familia tradicional de hacendados de Recife, se autoriza en la localidad regional pero su discurso es como el de Andrade: resultado de interrelaciones con los movimientos del pensamiento metropolitano, sólo que en el área de la antropología. Freyre regresa en 1924 al Brasil, después de su formación antropológica en la universidad de Columbia para hacer un manifiesto regionalista.
- ⁷¹ Como indica Benedito Nunes, el *verdeamerilismo* se transforma en Anta tanto como Pau-Brasil desembocaría en *Antropofagia* (1990: 11).
- ⁷² Para Andrade ese nacionalismo extremado no era otra cosa que simple provincialismo; en sus palabras: una «triste xenofobia que acabou numa macumba para turistas» (Gomes: 9).
- ⁷³ Esta idea de un proceso constante de incorporación (apropiación creativa) de lo foráneo, moderno y cosmopolita, en lo nacional y con raíces en las formas económicas y socioculturales de la tradición, coincide aproximadamente con la propuesta de antropofagia de Oswald de Andrade (1928).
- ⁷⁴ Oliverio Girondo en el «Manifiesto de Martín Fierro» (1924) había expresado de manera similar la fe en «nuestra capacidad digestiva y de asimilación» (Videla: 219).
- ⁷⁵ Aunque en varias oportunidades la *RA* publica estudios que pueden ser llamados indigenistas sobre la lengua y la cultura tupí, y hace declaraciones sobre los indios brasileños, lo tupí funciona como máscara surrealista de la modernidad brasileña. Andrade «aparentemente nunca vió indios»; el indio es un «alter-outro» del ego que se define mediante éste en un «entre-lugar» entre lo local y lo global (Jackson, 2000: 278).
- ⁷⁶ El término transculturación tiene tres momentos discursivos importantes: en el escenario de la raza (*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940, de Fernando Ortiz), en el de la historiografía americanista (*De la Conquista a la Independencia...*, 1944, de Mariano Picón Salas) y como concepto de la crítica literaria y cultural que describe el doble proceso de la integración de lo premoderno y lo local por la literatura modernizada (*Transculturación narrativa en América Latina*, 1970, de Ángel Rama).
- ⁷⁷ La tarea selectiva que según Rama se da «sobre el aporte exterior» y también sobre la propia cultura (tradición) da lugar a una serie de «pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones» (1982: 39) que operan en un «ars combinatorio» escriturario (38): la máquina de representación moderna que es la novela procede a una tarea selectiva de rescates, inclusiones y exclusiones,

y ofrece un espacio letrado a las formas culturales premodernas. *Transculturación* apuntaba como lo hacía *Antropofagia* a una modernidad literaria.

- ⁷⁸ La resistencia semántica del texto provoca en Hans Ulrich Gumbrecht una evidente molestia, casi imperial. Le irrita la «declaración de intenciones» que implica el Manifiesto, su «deseo ontológico» (de definición del ser antropófago), y «cuán chata su intención carnavalesca de ser caníbal», teniendo en cuenta que Andrade «no era ni tupí ni jabutti». La afirmación de Andrade en el sentido de que «Antes de que los portugueses descubrieran el Brasil, el Brasil ya había descubierto la felicidad» le recuerda a Gumbrecht a «todos esos turistas tacaños y naturalmente mediocres de clase media (o turistas académicos) de Brasil que vienen a Europa y Norte América con la pretensión de ser hijos eróticamente poderosos de la madre naturaleza» (194). Una de las ventajas del mal genio crítico de Gumbrecht es la facilidad con que elementos frankfurtianos coinciden con un clasismo ingenuo (*i.e.*: la supuesta mediocridad natural de la clase media). Gumbrecht confiesa su ignorancia o incompreensión del MA: no entiendo qué importancia tiene que se repita la palabra «Roteiros» siete veces y no más ni menos, o que se hable de la «Vida e morte das hipóteses». No se trata del reconocimiento de la resistencia semántica del texto—algo que Gumbrecht le reconocería a Bertolt Brecht (sin la mediocridad natural de la clase media de un país tercermundista)—sino de la *falsa modestia reaccionaria* que «finge bobería» a la que se refería Barthes: «¿Por qué la crítica proclama periódicamente su impotencia o su incompreensión? No es por modestia ciertamente»; el verdadero rostro de esa bobería es «ese viejo mito oscurantista según el cual la idea resulta nociva si no la “controla el sentido común”» (36, 37).
- ⁷⁹ João Cezar de Castro Rocha protesta por la «monótona receta de identidad nacional» y opina que en los estudios de *Antropofagia* «los discursos de identidad son esencialmente inútiles, puesto que son inevitablemente tautológicos» y crean *ghettos* esencialistas. Castro Rocha critica argumentos que no especifica ni cita lo que le facilita la «refutación» de lo que él llama «el modesto círculo de los Latinoamericanistas». Por otra parte, Castro-Klarén hace una lectura en la cual aparece que «la exploración de Oswald está en realidad reñida con la idea patriarcal de nación» lo que «contradice la idea de la antropofagia en cuanto metáfora de una síntesis cultural» (2002: 239). En otras palabras, propone una interesante alternativa a la interpretación predominante en los estudios sobre *Antropofagia* como «devoración cultural» sincrética. Sin embargo, Castro-Klarén apela a lo que ella llama una *metafísica tupí* supuestamente opuesta a la razón socrática o *metafísica patriarcal*. La «*metafísica tupí*» de Castro-Klarén resulta así por un lado mediada por la disciplina etnográfica (un par de textos etno-antropológicos sobre los actuales araweté), y por el otro, expresa el deseo compulsivo de la *diferencia salvaje* que caracteriza la melancolía moderna.

- ⁸⁰ Gracias a la lectura des-historizada de algunos críticos, *Antropofagia* anticiparía incluso las teorías culturales de la posmodernidad como modelo dialógico, transculturador digestivo o de hibridación (Ver los tres trabajos de Paulo Herkenhoff que aparecen en la bibliografía). En el MA estarían ya las identidades nómadas, inacabadas, provisorias y descentradas de nuestro mundo rizomático (Ver Sergio Paulo Rouanet).
- ⁸¹ El canibalismo en el manifiesto es, como se dijo antes, polisémico. A continuación del fragmento citado, por ejemplo, se dice que la antropofagia es «Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz». El canibalismo que nos une (una especie de comunión social), no parece ser el mismo que estaría detrás «de todos os individualismos, de todos os coletivismos», como una forma de voracidad del ser humano contra su prójimo, ni detrás de la religión y sus formas sublimadas de comunión.
- ⁸² *Antropofagia* ofrece en su manifiesto un tropo para entender la cultura nacional como rito dinámico de la formación de una cultura nacional moderna. Lo nacional en Andrade, es preciso aclararlo, tiene gradaciones: a) Se desdibuja la frontera como un elemento constitutivo de la identidad: «nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiriço e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil»; b) Le da movilidad *migrante* al concepto de identidad por medio de insistencia en la idea de lo humano como «recorridos»: Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. / O instinto Caraíba (3).
- ⁸³ Por supuesto, el problema de la copia no fue siempre un «problema». De hecho la *imitatio* había sido un gesto de participación en la comunidad metropolitana durante el Barroco; la «connotación peyorativa» de la imitación surge—como dice Roberto Schwarz—en un momento histórico determinado (1989: 284): cuando se rompen las lealtades con las metrópolis por muchas causas, entre las cuales está el nuevo pacto colonial con el capital inglés.
- ⁸⁴ Rodríguez Monegal dice que «La antropofagia fue la respuesta carnalizada [...] que los modernistas brasileños dieron al falso problema del colonialismo cultural» (Umpierre: 44).
- ⁸⁵ Por un yerro matemático el calendario antropofágico está adelantado cerca de dos años.
- ⁸⁶ Las represalias contra los caetés cobraron el carácter de guerra santa; y en un período de cinco años fueron exterminados.
- ⁸⁷ La crítica cultural «poscolonial» del MA ha visto en la idea de la antropofagia cultural una desautorización de la distinción jerárquica del «original» frente a la copia, y la concepción de la «mímica» antropofágica como una impugnación (pos)colonial de la cultura hegemónica. Inclusive se ha incluido al MA en un «reader» de poscolonialismo al lado de Aimé Césaire, Frantz Fanon y Eduardo Galeano en *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, editado por Diana Brydon. El mismo criterio usa Maria Luisa Nunes en «Becoming Whole: Literary strategies of decolonization in the works of Jean Rhys, Frank Fanon and Oswald de Andrade».

- ⁸⁸ El mapa de 1936, menos conocido, apareció en *Círculo y cuadrado* en mayo 1 de 1936. Torres explicaría su gesto así: «He dicho Escuela del Sur; porque en realidad, nuestro norte es el Sur. No debe haber norte, para nosotros, sino por oposición a nuestro Sur. Por eso ahora ponemos el mapa al revés, y entonces ya tenemos justa idea de nuestra posición, y no como quieren en el resto del mundo. La punta de América, desde ahora, prolongándose, señala insistentemente el Sur, nuestro norte. Igualmente nuestra brújula: se inclina irremisiblemente siempre hacia el Sur, hacia nuestro polo. Los buques, cuando se van de aquí, bajan, no suben, como antes, para irse hacia el Norte... Esta rectificación era necesaria; por esto ahora sabemos dónde estamos» (Torres García, 1984: 197).
- ⁸⁹ La forma de tenencia de la tierra en las zonas rurales e indígenas de Bolivia cambia radicalmente en el siglo XIX. Diversas leyes de la década de 1870, abolieron las comunidades (*ayllus*) favoreciendo la expansión de las haciendas. En este sentido (territorial), como en el cultural y político, podemos hablar de un proceso de colonización, aunque sea una colonización «interna»; esto es, dentro del espacio nacional. «El 25 de julio de 1927 estalló en la Provincia de Chayanta en el norte de Potosí una de las más grandes rebeliones campesinas del siglo XX». El 27 de julio, las haciendas Peaña y Murifaya fueron ocupadas y expropiadas por los indios del *ayllu* (o comunidad) jaiguari a sus dueños legales. En medio de la insurrección el *ilacata*, la máxima autoridad de la comunidad indígena jaiguari adelantó un proceso en el cual se usaron los gestos, las maneras y formalidades, e incluso el lenguaje jurídico de los procesos *legales*. El juez indígena llamó testigos que fueron interrogados con la solemnidad usada en la Corte y bajo juramento, sobre los abusos cometidos por los dueños. Después de un proceso en el que, repito, se realizaron mímicamente ritualidades judiciales, se forzó al corregidor (que había sido capturado) y a un juez a redactar las escrituras de propiedad de la tierra, las cuales escribieron cuatro veces. El 29 del mismo mes la comunidad indígena invadió la hacienda Guadalupe y se enfrentó con el dueño Julio Berdeja. Berdeja fue capturado y muerto. Según las confesiones extraídas por la policía y los reportes periodísticos de la época, Marcelino Burgos, uno de los líderes del *ayllu* jaiguari, lo mismo que algunos miembros del *ayllu*, comieron pedazos de la carne del terrateniente. «El cuerpo fue luego sacrificado a Cóndor Nasa, el dios de la montaña. La rebelión se extendió a cuatro de los nueve departamentos del país». El Ejército armado con modernas máquinas de guerra logró finalmente someter la insurrección (Ver «Native Cultural Retention and the Struggle for Land in Early Twentieth-Century Bolivia» de Erick Langer).
- ⁹⁰ Augusto de Campos y Maria Eugenia Boaventura representan las más notables excepciones. Boaventura, en particular, representa el más serio y sistemático esfuerzo por una lectura comprensiva de la RA.
- ⁹¹ Véase *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano* de Gloria Videla de Rivero (21, 22, 107-122, 161-202).

- ⁹² Maria Eugenia Boaventura ha estudiado este horizonte anarquista de la vanguardia oswaldiana (1983: 4, 5).
- ⁹³ Ejemplos de esta línea serían el poema «Vaca Cristina» de Jacob Pim-Pim (Raul Bopp): «Viva as tetas da vaca Cristina!» (RA, 1^a, 1: 2) y el «Manifiesto antropófago» de O. de Andrade (3, 7).
- ⁹⁴ Uno en español de Nicolás Fusco de Montevideo lleva elocuentemente por título: «La gracia del amor puro» (RA, 1^a, 1: 5).
- ⁹⁵ Por ejemplo, el poema «Bahia» de Ascenso Ferreira (1895-1965), regionalista de estilo vanguardista, es construido con africanismos, pareciendo indicar la heterogeneidad de la cultura brasileña y el carácter de simulacro de sus ritos: «Brasil travesti/Brasil camoufle» (RA, 1^a, 2: 8).
- ⁹⁶ Discurso registrado por el misionero capuchino Claude d'Abbeville en su *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão* 1614 (115-116).
- ⁹⁷ Diego de Lepe llega al Brasil (probablemente al Cabo de São Agostinho en Pernambuco o a São Roque), a comienzos de febrero de 1500, y antes de la expedición de Cabral. Los indios de Maranhão—que ya tenían la experiencia del paso por allí de su primo Vicente Pinzón poco antes—lo combatieron tenazmente (Bueno, 1998b: 19-22).
- ⁹⁸ Costa acepta de manera reivindicativa la historicidad del canibalismo, Salas en cambio, lo considera un mito resultado de la colonización.
- ⁹⁹ El *tacape* era un arma en forma de garrote usada en la lucha cuerpo a cuerpo con la que se buscaba romperle el cráneo al enemigo.
- ¹⁰⁰ En este sentido vale la pena recordar el poema «erro de português» (1978 [7]: 177) de Oswald de Andrade que sobre el mismo tema, elabora la hipótesis según la cual los portugueses vistieron al indio porque llegaron un día de lluvia, y que si hubiera sido un día de sol hubiese sido al contrario.
- ¹⁰¹ Costa abjuraba en uno de sus artículos de «a razão pura» y del «preconceito racionalista» y afirmaba que Occidente «chegou aos limites da razão» («De Antropofagia», RA, 2^a, 9).
- ¹⁰² *Antropofagia* hace parte de la tradición utópica moderna que va del pensamiento humanista cristiano del siglo XVI, hasta Marx y las obsesiones posmodernas por lo natural e incontaminado.
- ¹⁰³ Sobre este concepto véase «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences» en *Writing and Difference* de Derrida.
- ¹⁰⁴ En la segunda *dentição*, se usa el lenguaje discontinuo e inmediato de la prensa: «Slogan, anúncios, notas curtas, a-pedidos, citações e poemas rodeiam um ou outro artigo doutrinário fazendo de cada página, de ponta a ponta, uma caixa de surpresas... Um contrajornal dentro do jornal» (Augusto de Campos, 1978: 113 y 1975: 5). Sin embargo, *Antropofagia*—como el arielismo—se mantiene en el universo gutemberguiano, y en una esfera pública letrada; valga la pena mencionar que Andrade se manifestó, bajo el pseudónimo de Freuderico, a favor de la alfabetización en «De Antropofagia» (RA, 2^a, 1).

- ¹⁰⁵ La *Antropofagia* de Costa estaba muy cerca del marxismo. Y allí lo condujo (también por cierto a Oswald de Andrade). Oswald Costa fue, hasta donde tengo noticia, el primer antropófago afiliado al Partido Comunista—un partido que a diferencia de los otros latinoamericanos venía del anarquismo. Víctima de persecución, huyó a Río de Janeiro poco después de que la *Revista* se acabara; a partir de allí nadie lo recuerda con claridad. En una invaluable entrevista que en abril de 1977 Maria Eugenia Boaventura le hizo a Benedito Geraldo Ferraz Gonçalves, secretario de la *Revista de Antropofagia*, éste recordaba que Costa había sido «uma figura importante e preponderante, que explorou a maior parte do “negócio” e mais por sua causa foi mantida a segunda fase. [...] Esteve no Partido, participou do Partido. Andou sendo perseguido, fugindo e, não sei por que, foi parar no Rio de Janeiro. Tem uma revista que publicou sua biografia, não me lembro qual. Ele já faleceu» (1985: 206, 209). Antônio Candido lo conoció personalmente: un poco bajo y gordo; vehemente y siempre hablando de política: «no sé qué pasó con él. Una de sus hijas fue bibliotecóloga de la Facultad de Economía de la USP... la otra una actriz de teatro famosa de la que ya todo el mundo se olvidó. Se ha cometido una injusticia con Costa, el gran olvidado». (Amablemente Telê Porto Ancona Lopez consultó en mi nombre a Antônio Candido sobre Costa en julio de 2000).
- ¹⁰⁶ Pese a esta opinión, sostuvo una controversia sobre el Modernismo con Mário de Andrade.
- ¹⁰⁷ Cierta intertextualidad y uso léxico indicarían que Japy Mirim es Oswald de Andrade, quien menciona al personaje indígena «JAPY ASSU» en el primer número (RA, 1^a, 1: 8); sin embargo, pudo haber sido también Oswald de Andrade, como piensa Maria Eugenia Boaventura (1985: 171), o ambos.
- ¹⁰⁸ Se refiere sin ser explícito al romance entre Andrade y la joven Patrícia Galvão (Pagu) (1910-1962), que causó un escándalo y el fin del matrimonio con Tarsila. Pagu quedó embarazada y Oswald la hizo casar con Waldemar Belisário, primo de Tarsila; sólo para alcanzarla después en Santos. Véase *Oswald de Andrade, 1890-1950: biografia*, escrita por Maria Augusta Fonseca (190).
- ¹⁰⁹ El gobierno de Washington Luís apoya la candidatura presidencial de Julio Prestes desconociendo las aspiraciones de los políticos de Minas de alternar el poder con São Paulo. Adicionalmente no accede a la petición de refinanciamiento de la deuda de los caficultores, y se produce una ruptura entre ese sector y el gobierno.
- ¹¹⁰ Sobre este aspecto del Modernismo, véase *Brasil: 1^o tempo modernista...* de Marta Batista Rossetti, Telê Porto Ancona Lopez *et al* (7-37).
- ¹¹¹ En una vuelta de tuerca irónica aunque sintomática del destino del Modernismo brasileño, Menotti del Picchia que en 1922 abjuraba de los museos, así como de los panteones y monumentos de la tradición grecolatina a favor de los aeroplanos y los ventiladores eléctricos, en 1932 decía en un

nostálgico tono arielista y recordando la Semana de Arte Moderno: «O *Correio Paulistano*, veículo dessa ofensiva de renovação foi assassinado pela Revolução do Sr. Getúlio. Quando os bárbaros invadiram Roma, muitos monumentos foram arrasados. Mas não se extinguiu com isso sua civilização» (31).

¹¹² En el conocido mercado de antigüedades de Bexiga en São Paulo en julio de 2000 vi un cajón lleno de revistas del ejército brasileño de la época. En el dibujo de la portada de una de ellas, un soldado brasileño marchaba al mismo paso y al lado de un indio; el uno con el fusil y el otro con la lanza al hombro eran en su pose fascistas, intercambiables.

¹¹³ La edición del Staden con ilustraciones de Portinari tendrá que esperar hasta 1998 cuando bajo los auspicios del Ministerio de Cultura y el Deutsche Bank, se publica el volumen que se llama *Portinari Devora Hans Staden* como parte de los eventos conmemorativos del Quinto centenario.

¹¹⁴ «O que interessa ao homem não é a produção e sim o consumo» (Oswald de Andrade, 1990 [4]: 52).

¹¹⁵ Dice Mário da Silva Brito con razón, que se trata de «una purga, de una catarsis, de una toma de conciencia» (1972: 85).

¹¹⁶ León Trotsky llama a los formalistas, discípulos de San Juan en *Literatura y revolución* (1924) –por aquello de la predominancia del *verbo*– y se pronuncia contra el futurismo ruso; ese tipo de crítica se dirige a la propuesta del realismo socialista; pero por otro lado, Maiakovsky –llamado «el fundador del realismo socialista» por Stalin (1935)– rescata el talante antiburgués del Futurismo, por haber desahuciado la sociedad capitalista contra la cual se elevó la Revolución. Algunos vanguardistas latinoamericanos como Mariátegui, gracias a una lectura selectiva y conciliatoria, se aprovecharon de este doble discurso para proponer lugares intermedios (Videira de Rivero: 161-178).

¹¹⁷ La novela ofrece algunos fragmentos de tono antiimperialista como cuando refiere los intentos de la Standard Oil Company de comprar Sodoma y negociar Gomorra «para explorar o kerozene das punições» (O. de Andrade, 1933: 119).

¹¹⁸ Retomo el concepto de anarco-forma que usa Haroldo de Campos en su análisis de *Serafim* (1981b: xxxviii). «Nosso heroe tende ao anarquismo enrugado» (1933: 133).

¹¹⁹ Llama a su tiempo «Seculo de Serafim ou da Fortuna Mal Adquirida» (87). La revolución a la que Andrade se refiere, probablemente sea la Revolução Constitucionalista que se inicia en São Paulo en 1932 contra el gobierno de Vargas. La revuelta –prontamente derrotada por el gobierno– fue patrocinada por la oligarquía paulista que quería reasumir el poder mediante elecciones controladas por el coronelismo. Oswald de Andrade negó siempre cualquier participación (1990 [4]: 75).

¹²⁰ Como anotara certeramente David George, este contexto de *dependencia* en la trama de *O rei da vela* se convertirá en una constante en el *Boom*. Por

supuesto, *O rei da vela* es anterior al desarrollo de la *teoría de la dependencia*, pero expresa algunos de los que serán sus temas y preocupaciones.

¹²¹ Burlándose de su propia clase, Andrade presenta a Abelardo I quebrado hablando de revolución: «Ah! Ah! Moscou irradia no coração dos oprimidos de toda a terra!» (1990 [15]: 85).

¹²² Por ejemplo, dice Mário de Andrade: «es melancólico llegar así al crepúsculo, sin contar con la solidaridad de uno mismo. [...] Mi pasado ya no es más mi compañero. Yo desconfío de mi pasado [...] *Yo creo que los modernistas de la Semana de Arte Moderno no debemos servir de ejemplo a nadie. Pero podemos servir de lección.* [...] a pesar de nuestra actualidad, de nuestra nacionalidad, de nuestra universalidad, a una cosa no ayudamos verdaderamente, de una cosa no participamos: el mejoramiento social del hombre. [...] que los demás no se sienten como yo a la orilla del camino a ver pasar la multitud. Dedíquense o no al arte, las ciencias, los oficios. Pero [...] Marchen con las multitudes» (201, 202).

¹²³ Por un breve período que termina en 1947. «La apertura política tiene vida corta. Durante el gobierno [de Eurico] Dutra el país vuelve al clima de la «caza de brujas» ahora ya como parte de la Guerra Fría (María Augusta Fonseca: 252).

¹²⁴ También su largo ensayo «O antropófago», que dejó incompleto.

¹²⁵ La «inocencia canibal» y el cuerpo femenino undívago y sensual, marcan esta nueva cartografía del deseo. Como en 1928, el sujeto emancipado es implícitamente masculino; la alteridad «femenina» es su artefacto de redención.

¹²⁶ La obediencia a Dios es correlativa de la obediencia al amo, al padre, al gobernante, al rey, al Estado (1990 [6]: 112-122).

¹²⁷ En las ideas de Andrade resuenan las de Paul Lafargue en reproche a los filósofos del capitalismo: «no entienden que la máquina es el redentor de la humanidad, el dios que rescatará al hombre de las sórdidas artes y del trabajo asalariado, el dios que le dará el tiempo libre y la libertad» (Appendix, *The Right to Be Lazy*, 1883). Lafargue, pesimista, lamentaba que en la práctica la máquina en vez de liberar al hombre reduplicaba su explotación.

¹²⁸ Castro-Klarén sostiene que «“A Crise da Filosofia Messiânica” tendría que leerse como una larga posdata al “Manifiesto antropófago” porque en este texto aparece con mayor rigor expositivo la influencia de Nietzsche sobre la meditación de Oswald en cuanto al matriarcado y la antropofagia. Sólo así ambos textos alcanzan su potencialidad» (2002: 247, 248).

¹²⁹ La decadencia de la Grecia dionisiaca ocurre, según Oswald de Andrade (siguiendo de manera más o menos laxa a Nietzsche), con la instalación de la razón y enseñanzas socráticas. En «A crise da filosofia messiânica» dice: «Contra o politeísmo, ele lança o Deus único. Contra o sentido precário da vida de Heráclito, ele lança a imortalidade da alma. Contra a visão conflitual do mundo de Empédocles, lança a imutabilidade do bem» (1990 [6]: 116).

¹³⁰ Algo similar ocurre en algunos sectores del pensamiento marxista latinoamericano. Pensemos en ensayos como «Por la industrialización de México» (1944) de Vicente Lombardo Toledano, o «Los comunistas argentinos y el peronismo» (1945) de Vittorio Codovilla.

¹³¹ Browder propone en *The People's Front* (1938) un frente progresista de colaboración política en contra del fascismo. Earl Browder fue sustituido de la Secretaría en 1944 por razón de su tesis y luego fue expulsado del partido en 1946.

¹³² Título del libro de James Burnham (1905-1987), *The Managerial Revolution; What is Happening in the World*.

CAPÍTULO VI

Calibanismo: *modulaciones de la voz del monstruo*

Venimos desde Homero, en pleno riesgo de naufragio, Caribdis, y desde Shakespeare, en plena tempestad, Calibán. Todo lo que respira con el aliento de un animal oscuro vestido de lentejuelas es el Caribe. Una tierra bárbara.

SERGIO RAMÍREZ: *Exxentrische Räume*

EL OTRO COME COSAS REPUGNANTES o prohibidas, no habla sino que *balbucea* ininteligiblemente, lo mueven los instintos y las pasiones en vez de la razón, los objetos de sus apetitos sexuales son deshonestos o tabú, y físicamente tiene alguna marca de monstruosidad que lo ubica en la sub-humanidad teratológica. El Calibán de Shakespeare es, en este sentido, una alteridad paradigmática: su nombre es un anagrama de la palabra *canibal*, habla «mal» la lengua de Próspero, es un «salvaje que ignorando [...su] propia significación» balbucea (*gabble*) «como un bruto» (Shakespeare, 2002: 119), intenta violar a Miranda, la hija de su amo, objeto prohibido en la economía sexual de la isla, y amenaza con el mestizaje y la polución racial (118, 119). Asimismo, es insistentemente descrito como un «esclavo ponzoñoso» (117) y «salvaje» (119) y su monstruosidad es aludida de muchas maneras: es llamado «tortuga» (116), «extraño pez», «indígena» (148), «monstruo abominable» (154), «mitad pez mitad monstruo» (164), «demonio» (194) y «sirviente disforme» (214).

Significante cultural maleable de tiempos y posiciones políticas distintas, Calibán ha sido representado como aborígen caribe, caníbal, criminal, esclavo insurrecto, masa revolucionaria de la Comuna, líder populista y eslabón

perdido darwinista; ha representado la vulgaridad democrática, el materialismo capitalista de la Modernidad, el imperialismo norteamericano, la plebe y los inmigrantes, el proletario y los campesinos. El capítulo IV de este ensayo exploró algunos textos y procesos histórico-culturales de resignificación en los que Calibán fue el personaje conceptual de diversas alteridades. Del mismo modo, se vio cómo las insurgencias calibánicas en el espacio nacional ponen en jaque la identificación latinoamericana con Ariel y evidencian una concepción elitista de la cultura en un momento de grandes agitaciones y luchas sociales, cuando el despreciado y temido *Otro* calibánico –el enemigo interno que «nos habita» como dijera Diez de Medina– convulsiona, fragmenta y desafía políticamente la hegemonía cultural y política de las burguesías nacionales y los regímenes de explotación del trabajo, propiedad y tenencia de la tierra. Para soslayar la categoría de lucha de clases, los *ariélistas* nacionalistas de la primera mitad del siglo XX trataron de ofrecer definiciones orgánicas, psicologistas y esencialistas del *ser nacional* u ofrecer alternativas discursivas sincretistas como la ideología del mestizaje, el hispanismo, o los relatos indigenistas. Por otra parte, conforme se analizó en el capítulo V, la vanguardia brasileña apropió el canibalismo como tropo cultural de una modernidad estética que se quebró –como el *ariélisto* hispanoamericano– en la crisis de 1929. El descalabro de las economías periféricas acabó a dos manos con la ensoñación arielista y la fiesta antropófaga.

La irrupción del marxismo como herramienta de pensamiento y de crítica del imperialismo y del (neo)colonialismo, las revisiones historiográficas en países en proceso de descolonización, la avanzada contracolonial caribeña después de la Segunda Guerra Mundial, y la Revolución cubana, produjeron una segunda ola de metáforas políticas y apropiaciones simbólicas de *The Tempest*: el *calibanismo*. Este impulso descolonizador acomete la relectura crítica del

ariélisto y del psicologismo social neocolonialista que hablaba de la necesidad que Calibán tenía de Próspero. Calibán es entonces adoptado como personaje conceptual de la identidad latinoamericana. Estas apropiaciones, por supuesto, tienen que ver menos con Shakespeare que con sus lecturas en la periferia colonial y (neo)colonial, y con circunstancias políticas que determinan *tendenciosamente*, si se quiere, la significación simbólica de sus personajes. Harold Bloom, notablemente exasperado, señalaba:

Estamos ahora en la *era de Calibán*, en lugar de en el tiempo de Ariel o en el de Próspero. Es probable que por estos días nuestro artículo políticamente correcto arquetípico se titule «Calibán y el discurso del colonialismo», o «Ariel y la economía de la explotación», o incluso «Próspero y el mercantilismo». [...] Ahora *Calibán* es un héroe de nuestra contemporánea escuela del resentimiento, que lo ha convertido en una alegoría antiimperialista. [...] Calibán es un rebelde inauténtico, una parodia del explotado, el insultado, el injuriado (1, 2, 4).

Evidentemente, y para los efectos de este trabajo, nos interesan más las pérfidas lecturas y apropiaciones de la *escuela tercermundista del resentimiento* que los impecables ejercicios filológicos de los estudios shakespeareanos. Este capítulo trata de algunas de las más importantes y representativas resemantizaciones que tanto irritan a Bloom;¹ es decir, de las versiones contra-coloniales de *The Tempest*, en Latinoamérica y el Caribe; a saber: 1) La revisión historiográfica –de *matriz calibánica*– de la Revolución haitiana y su articulación a la crítica contra el (neo)colonialismo en el Caribe. 2) Los discursos contra-coloniales de re-narración de la historia, y la proposición de Calibán como personaje conceptual de la identidad poscolonial afrocaribeña. 3) El *calibanismo* latinoamericanista de la Revolución cubana en la difícil

coyuntura económica y política de finales de los años 60. 4) La representación afro-calibánica de la Revolución cubana. 5) Las críticas feministas al «*calibanismo* heroico» y a la concepción androcéntrica de la cultura que propugna implícita o explícitamente este escenario conceptual.

1. *Érase una vez en Haití*

As generally understood, Voodoo means the persistence, in *Haiti*, of abominable magic, mysteries, and *cannibalism*, brought originally by the negroes from Africa.

Daily News

Eh! Eh! Bomba! Heu! Heu!
Canga, bafio té!
Canga, mouné de lé!
Canga do ki la!
Canga lil!

Juramento de guerra de los esclavos en Haití.²

De regreso de Panamá (de una inspección de las obras del Canal) en noviembre de 1906, a bordo del *USS Louisiana*, Theodore Roosevelt les escribía a sus hijos una carta en la que les hablaba de la historia colonial del Caribe, de su decadencia y de la misión civilizadora de los Estados Unidos en el área:

Estos son mares históricos; mamá y yo no hemos dejado de pensar en todo lo que ha pasado desde que Colón desembarcó en San Salvador (que también hemos visitado): los exploradores españoles, los bucaneros, los perros de mar y aventureros ingleses y holandeses, las grandiosas flotas inglesas y francesas, la lucha desesperada, los triunfos, las pestes, y entre todas esas

turbulencias, el esplendor y la perversidad, y la ardiente y malvada vida agitada de los dueños de plantaciones y esclavos, españoles, franceses, ingleses y holandeses; —su exterminio de los indios, y la *importación de los negros esclavos, la decadencia de la mayoría de las islas, la conversión de Haití en una tierra de negros salvajes, quienes han tomado al vodunismo y al canibalismo; los esfuerzos que ahora estamos haciendo para desarrollar a Cuba y Puerto Rico* (Letter 94, «Events Since Columbus: Discovery»).

El (neo)colonialismo norteamericano en el Caribe mira nostálgicamente al colonialismo «clásico» evocando una época grandiosa ida y construye su lugar geopolítico en el presente mediante la afirmación de la decadencia de las islas en las que interviene, y la referencia explícita al salvaje Haití, negro y caníbal. El *principio africano* hegeliano, organizado alrededor del tropo caníbal, seguía funcionando. Haití era la prueba fehaciente de las concepciones racistas del (neo)colonialismo. «Confirmaba» a las potencias europeas que aún tenían colonias en el área y a los Estados Unidos (que desde 1898 habían definido el Caribe como un «*Mare nostrum*») que había una misión civilizadora en las prácticas imperiales, que el «colored native» de las Antillas era un niño necesitado de autoridad, y que sin ella, ocurriría inevitablemente una regresión al salvajismo, a los apetitos monstruosos, al desorden político, la carnicería y el canibalismo. De allí que el eufemismo de Roosevelt («los esfuerzos que ahora estamos haciendo para desarrollar a Cuba y Puerto Rico») presente el (neo)colonialismo como una necesidad y una responsabilidad, más o menos en el mismo orden axiológico que Edward Long (1734-1813) en su *The History of Jamaica...* (1774), quien sostenía que al hacer esclavos a los angoleños y llevarlos a las plantaciones de Jamaica, se los salvaba del sacrificio y de ser comidos, y en últimas se les ofrecía la oportunidad de hacerse civilizados (3: 351-383).

En el propio Caribe hispano (neo)colonial, en Puerto Rico, el *principio africano* y el salvaje negro caníbal hicieron carrera. Luis Palés Matos (1898-1959), uno de los iniciadores del negrismo, durante los años 20 y 30 propuso una cultura nacional afrocaribeña (contra el hispanismo y la figura nacional populista del «jíbaro»). Pero conjuntamente con esta «reivindicación» nacionalista afro-hispánica, atiborraba sus poemas «criollos» en *Tuntún de pasa y grifería*³ (1937) de negros caníbales, negras libidinosas y danzas vudú. En el poema «Danza caníbal», retitulado más tarde como «Candombe», negros y negras lúbricas (no olvidemos la fijación fetichista de Palés Matos) «bailan, bailan, bailan» alrededor de una fogata mostrando sus «dientes feroces de lascivia» (216). En otro, «Falsa canción de Baquine», un grupo de negros (presumiblemente haitianos) son caníbales confesos: «Ahora comamos carne blanca / con licencia de su mercé / Ahora comamos carne blanca...» (212). Los negros ñáñigos son, como las tribus africanas para el explorador europeo de los siglos XVIII y XIX, macacos sensuales, brujos y caníbales que bailan en festines descritos con imágenes estereotípicas:

*Ñam, ñam. En la carne blanca
los dientes negros—ñam, ñam.
Las tijeras de las bocas
sobre los muslos—ñam, ñam*

.....
*Ñam, ñam. África mastica
en el silencio—ñam, ñam,
su cena de exploradores
y misioneros—ñam, ñam.*

.....
*Asia sueña su nirvana,
América baila el jazz.*

*Europa juega y teoriza,
África gruñe: ñam, ñam («Ñam, ñam», 204, 205).*

*Venid, hermanos, al baile
Bailad la danza del dios negro
alrededor de la fogata
donde arde el blanco prisionero («Bombo», 214).*

La revolución antiesclavista de Haití es objeto de una burla con ecos quevedianos. «Elegía del Duque de la mermelada» (1930) ridiculiza la pompa del reino de Christophe en Haití con una especie de *ubi sunt* que lamenta sarcásticamente: «Ya no comerás el succulento asado de niño» (223).

La representación del negro caribeño en Palés Matos se aparta de la versión proletaria del sujeto explotado por las agro-industrias y compañías azucareras (neo)coloniales que operaban en el área; «su negro» no es aquel sujeto de los barrios marginales cuya mirada de odio lo había aterrorizado en el poema «Esta noche he pasado por un pueblo de negros»: «los hombres me miran hostilmente /.../ La pompa jocunda de las tribus ha muerto. /.../ Les queda /.../ el odio milenar del blanco» (105). El negro de la poesía negrista *regresa* en una expresión tribal. Una especie de pintoresquismo del *principio africano* reemplaza —con su sensualidad, carnalidad y salvajismo— la dura cara del cortador de caña y el obrero:

*Cuba—ñáñigo y bachata—
Haití—vodú y calabaza—
Puerto Rico—Burundanga—
Mira que te coge el ñáñigo,
niña no salgas de la casa.
Mira que te coge el ñáñigo,
Del jueguito de la Habana.
Con tu carne hará gandinga,*

con tu seso mermelada;
ñáñigo carabali
de la manigua cubana

.....

y Haití, fiero y enigmático,
hierve como una amenaza.

Es el vodú. La tremenda
hora del zombi («Canción festiva para ser llorada», 240).

Si algo comparten el (neo)colonialismo y el nacionalismo negrista (incluso en sus manifestaciones antiimperialistas y nacionalistas) es el terror a la alteridad étnica que «hierve como una amenaza» (240), y cuyo «ñam, ñam» (forma onomatopéyica del canibalismo) anuncia la revolución social. El nacionalismo puertorriqueño, aunque en conflicto con el (neo)colonialismo norteamericano, no excluye el uso de estereotipos raciales ni la retrospectiva imaginaria al negro tribal, ni el uso discursivo del *principio africano* con el cual Roosevelt justificaba sus «esfuerzos» para «desarrollar a Cuba y Puerto Rico». Las mismas imágenes racistas —regresión, voduisimo, canibalismo— afirmaban la identidad nacional y sostenían la «responsabilidad» colonial.

Como señalaba Frantz Fanon (1925-1961) en *Les damnés de la terre* (1961), las burguesías criollas de los países (neo)coloniales, incluso en sus facciones más liberales, ocupan el lugar del colonizador, se ponen sus zapatos y «trasladan a sus manos las ventajas injustas que son el legado del período colonial» (152). Dentro de la misma lógica de continuidad colonial indicada por Fanon, un proceso más perverso tiene lugar: esa burguesía nacional —liberal, paternalista o abiertamente racista— mira a sus otredades (en este caso el trabajador negro, la criada mulata, etc.) con *ojos coloniales*; el colonialismo administrativo se va y la colonialidad se queda: la otredad es objeto sexual, económico y estético del deseo; cuerpo apetecido, cuerpo laboral y cuerpo-

símbolo nacional. Por otro lado, ese objeto deseado es generatriz de miedos paranoicos y se representa como cuerpo deseante. El *Otro*, el cortador de caña, el obrero, la mulata deseada, se convierten en salvajes canibales que amenazan con su *ñam ñam*.

La re-significación del personaje conceptual de Calibán gira en torno de esa presencia y peligro (en el sentido dialéctico) que la Modernidad latinoamericana no ha podido exorcizar. Así como *The Tempest* coadyuvó el mito de la misión civilizadora y la razón colonial, inversamente proveyó la matriz de una lectura contracolonial del mismo mito y del (neo)colonialismo. Después de la Segunda Guerra Mundial las tensiones provocadas por el nacionalismo independentista y contracolonial en África, Asia y el Caribe, reactivaron los discursos que sostenían que Próspero *era necesario* porque *el colonizado lo necesitaba*, porque sin él, el semi-civilizado Calibán podía volver a ser canibal. Ésa es en líneas generales la tesis de Octave Mannoni (1899-1989), quien —en el contexto del «urgente problema colonial» francés y ante los movimientos insurreccionales en Madagascar entre 1947 y 1948—⁴ identificó a Calibán con los negros africanos y elaboró una justificación pseudo-psicológica y paternalista del colonialismo. Mannoni propuso en *Psychologie de la colonisation*⁵ (1950) que Próspero y Calibán (como Crusoe y los caníbales) encarnaban dos prototipos coloniales: el colonizador con un complejo de inferioridad que se traduce en el deseo de poder y dominio, y el «nativo» con un *complejo de dependencia*. El europeo es supuestamente movido por fuerzas y complejos infantiles; cierta neurosis creativa lo impulsa a la expansión y al dominio de los *Otros*. Ése sería el origen de su «vocación colonial» (97-104, 108). Próspero sostiene una autoridad patriarcal omnímoda que es desafiada por Calibán, el «hijo desobediente e incorregible» y resentido (106), pero completa e infantilmente dependiente de éste. El infantilismo de Calibán es anterior a Próspero, quien supuesta-

mente habría reemplazado ancestrales instituciones autoritarias, anteriores a su arribo (62). El supuesto yerro de Próspero sería que habría reducido a Calibán a la simple servidumbre en lugar de continuar su civilización, a causa del intento de violación de Miranda. Según Mannoni, los miedos y paranoias sexuales propias del orden patriarcal tendrían repercusiones en la contienda entre Próspero y Calibán, pues Próspero proyectaría en Calibán sus deseos incestuosos sobre la única mujer en la isla (106). Estos análisis a veces afortunados de la paranoia en el espacio colonial, que serían retomados luego por Frantz Fanon —uno de los más severos críticos de Mannoni—⁶ están planteados sin embargo dentro de una propuesta de reforma del colonialismo, de supresión de su patología y de justificación pseudo-psicoanalítica de sus jerarquías autoritarias y de su pretendida responsabilidad civilizadora. Mannoni interpreta que la conspiración de Calibán no tiene por objeto la independencia «que él no podría manejar», sino cambiar de amo: buscar otro señor a quien lamer los zapatos (107). «Sería —dice— muy difícil encontrar un mejor ejemplo del complejo de dependencia en su estado puro» (106, 107). No la opresión sino la liberalización de las relaciones coloniales, habría sido el factor generador de los sentimientos de inseguridad, de los miedos infantiles y de la violencia de los malgaches. Dicho de otra manera, la insurrección en Madagascar no habría sido contra la autoridad y por la independencia, sino por la falta de una autoridad y a causa del complejo de dependencia nativa. Los nativos supuestamente entendían que era —parafraseando un conocido refrán— *mejor Próspero conocido que Calibán por conocer*, y se rebelaban contra el primero sin buscar necesariamente el gobierno del segundo:

Cuando los europeos les dicen [a los malgaches] que no ganarán nada con la independencia, sino que al

contrario perderán, pierden su tiempo; los malgaches ya lo saben. Con un gobierno propio en el poder habría mayor arbitrariedad, mayor corrupción, más trabajos forzados, más onerosos impuestos, y así todo. La opresión política sería mayor y las penas más severas [...]. El psicoanalista se encuentra frente a la tarea de explicar cómo miles de hombres pudieron cortejar la muerte en condiciones de combate increíblemente desfavorables a ellos [...]. Ellos entraron en batalla sin esperanza y perseveraron en ella pese al fracaso. Y ésta era gente considerada amante de la paz y sin coraje [...]. ¿De dónde provino esta [energía]? (134).

Como el deseo de independencia está descartado *ab initio*, Mannoni da una explicación «por demás complicada» (como él mismo dice). Juzga que la insurrección fue ocasionada por el abandono que Próspero hizo de su misión civilizadora a causa de su paranoia y deseo de poder absoluto. La queja de Calibán a su amo sería —apunta Mannoni—: «tú me abandonaste antes que pudiera convertirme en tu igual... En otras palabras: me enseñaste a ser dependiente y yo era feliz; luego me traicionaste y me hundiste en la inferioridad» (76, 77). ¿Y de dónde provenía ese sentimiento de inseguridad de los nativos? Según Mannoni, de las libertades y garantías civiles que les había otorgado el gobierno colonial (135). El propio autor intuye y se adelanta a la majadería de su argumento:

Un periódico socialista parisino dijo que era inconcebible que los malgaches se hubieran rebelado contra la supresión de los trabajos forzados y el sistema *indigénat*. *Lógicamente, por supuesto, parece absurdo*, pero psicológicamente no puede ser descartado tan fácilmente. La situación fue intolerable para los nativos, pese a la objetiva seguridad que se les ofrecía, porque les

despertó sentimientos subjetivos de abandono y culpa. Se sentían abandonados porque no podían ya estar seguros de la autoridad (136).

Así que la culpa y el miedo infantil a la independencia, como el del niño que pierde sus padres, habría motivado la insurrección. Razón de sobra tenía Fanon para tener serias dudas sobre la buena fe o la salud mental de Mannoni. La historiografía occidental tradicional ha considerado que los pueblos coloniales no son agentes de la hechura, ni de la escritura de su historia y cuando ha registrado los procesos de insurrección lo ha hecho como actos de traición o de ingratitud para con la patria (contra Próspero, el civilizador *pater* colonial), como una regresión al salvajismo atávico, o como actividad patológica o criminal políticamente vacía. En otras palabras, Calibán no es revolucionario sino caníbal, ingrato, traidor, bandido, criminal o infantil. Su tragedia está subordinada al drama político de Próspero; lo suyo no es Historia, sino apéndice monstruoso (y trasfondo) de la Historia. Así, las administraciones coloniales del Caribe en manos de Francia e Inglaterra, y luego de los Estados Unidos, alegaron sin falta, el peligro de la *haitinización* del área. Haití funcionó como un relato ejemplar. Las repúblicas de negros estaban llamadas al salvajismo, a la regresión y al canibalismo, como decía Roosevelt.

Aunque la lectura romántica de *The Tempest* hecha por William Hazlitt (1818) había cuestionado el derecho del invasor «civilizado» y sostenido que a Calibán le asistía el derecho a resistir, su apropiación afirmativa como personaje contracolonial sólo aparece durante el período de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Una de las primeras lecturas alternativas de la condición colonial fue la que sobre la Revolución haitiana hizo el escritor de Trinidad, Cyril Lionel Robert James (1901-1989). *La revolución olvidada* de Haití había sido largamente demonizada con los estereotipos del *principio africano* por

los discursos de la historiografía occidental, los ideólogos del imperialismo y el hispanismo nacionalista. Pese al racismo y europeísmo de la historiografía hegemónica y de las pedagogías coloniales del Caribe del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, o precisamente por ellas y contra ellas, Haití se convirtió en el *lugar benjaminiano de la historia* para los discursos descolonizadores de muchos intelectuales antillanos. *The Black Jacobins* (1938) de C.L.R. James, fue uno de los primeros y más importantes trabajos historiográficos sobre la Revolución haitiana (1791-1803), la primera y única insurrección exitosa de esclavos de la modernidad en defensa de la libertad y contra el colonialismo (III §5). *The Black Jacobins*, antecedente del *calibanismo* contracolonial del siglo XX, es un trabajo que hoy llamaríamos «poscolonial»,⁷ pero de un tipo de poscolonialismo militante, un ejercicio narrativo contra la amnesia histórica, articulado con un pensamiento marxista heterodoxo y periférico.⁸ James reclama y significa las áreas colonizadas que aparecen como zonas sin Historia en los relatos hegemónicos. Recordemos las palabras de Frantz Fanon en *Les damnés de la terre*: sólo «el colonizador hace historia; su vida marca una época [y] es una Odisea. Él es el comienzo absoluto» (51); hasta que finalmente el nativo «decide poner fin a la historia de la colonización –la historia del pillaje– y hacer existir la historia [...] de la descolonización» (51). *The Black Jacobins* trata de reactivar la memoria histórica de modernidades-Otras, fraguadas en luchas olvidadas y silenciadas, y de modular las voces discordantes que no se oyen en el «concierto» (neo)colonial y occidentalista de la Modernidad. James revisita la más importante *zona de silencio* de la historia del colonialismo: la Revolución haitiana. Peter Greenaway en la película *Prospero's Books* (1991) especulaba sobre las materias de los veinticuatro libros de Próspero: sobre hidráulica, espejos, mitologías, geometría, colores, viajes maravillosos, arquitectura y música, bestias,

amor, utopías, cosmografía, etc. Greenaway olvidó uno de los libros más valiosos de Próspero: el de la Historia; es decir, el libro que James re-escribe. La historiografía de James abre la posibilidad discursiva del *calibanismo* y de la reorganización del drama histórico del Caribe. James es el caníbal de las pesadillas hegelianas: el caníbal que escribe la Historia.

The Black Jacobins hace lascasianamente una relación de las crueldades y torturas del régimen colonial esclavista, impugna el *principio africano* y su relato de salvajismo y sub-humanidad, presenta un estudio de los antagonismos de clase que originan la Revolución haitiana, de sus dinámicas internas y de su importancia continental y transatlántica, y propone una crítica de sus desarrollos.⁹ Aunque James no usa el paradigma simbólico de *The Tempest*, su análisis histórico de la dialéctica de opresión (amo/esclavo;¹⁰ cultura metropolitana/cultura periférica) en las sociedades coloniales del Caribe fue fundamental en la propuesta calibánica de George Lamming en 1960: «C.L.R. James –dirá Lamming leyendo *The Black Jacobins*– nos muestra a Calibán como Próspero jamás lo conoció» (119); «James [...] escribió la historia de la resurrección de Calibán» (151).

Una de las ideas más provocadoras de James es la de la modernidad de la Revolución haitiana: los negros habrían entrado en el Caribe en un sistema de agricultura a larga escala (plantaciones de azúcar) capitalista y *moderno* en todo el sentido de la palabra. La forma de vida que este sistema les impuso a los esclavos los convirtió en los *primeros proletarios de la modernidad* (85, 86, 152). En el apéndice titulado «De Toussaint Louverture a Fidel Castro» (1963), reiterará: «los negros, desde un comienzo [en el Caribe] vivieron una vida que en esencia era moderna» (392). Para James las contradicciones de clase producidas por la próspera industria azucarera de Saint Domingue preceden las contradicciones raciales que, si bien deben ser tenidas en

cuenta, no pueden ser el eje de la lectura de la historia colonial: «En política, la cuestión racial es subsidiaria de la cuestión de clase, y pensar en el imperialismo en función de raza es desastroso. Pero descuidar el factor racial y hacer de él un elemento meramente fortuito es un error sólo menos grave que hacerlo fundamental» (283). James se aparta de los movimientos esencialistas de identidad que desde la vuelta de siglo habían planteado una especie de retorno cultural y a veces literal al África, en cuyo pasado advertían civilizaciones «comparables o superiores» a las occidentales.¹¹ Para James la tragedia del esclavo (Calibán) no reside tanto en el hecho de su «raza monstruosa» sino en su condición servil. Puesto de otra manera, es monstruo porque es esclavo y no al contrario. El debilitamiento del concepto de raza en las propuestas de James obedece probablemente a su formación marxista y a la constatación de la crisis interpretativa de los modelos de oposiciones raciales binarias en sociedades heterogéneas como las caribeñas, que habían tenido olas sucesivas de inmigrantes diversos (europeos, africanos, hindúes, chinos, europeos, caribeños insulares y continentales, libaneses, etc.). El opresor no lo era tanto por su raza como por su lugar en la economía capitalista y en la administración política colonial.¹²

La Revolución haitiana que James revisita ha sido un motivo frecuente de la literatura caribeña. Aparece por ejemplo, en *El reino de este mundo* (1949) del escritor cubano Alejo Carpentier (1904-1980). Cuatro de los cinco ciclos históricos de la novela dedicados a la Revolución en Saint Domingue presentan desarrollos implícitos de la matriz del drama de *The Tempest*. El ciclo de la insurrección y la derrota del brujo François Mackandal (1751-1758) y el de la Revolución iniciada por Bouckman (1791) pueden ser vistos como el proceso insurreccional del *Calibán-rebelde* haitiano. Ahora bien, *El reino de este mundo* valora algunos aspectos políticos, religiosos y culturales de la insurrección, pero es

—por cuenta de su pesimismo frente al proceso revolucionario— un relato involuntariamente reaccionario. El ascenso de Henri Christophe (1807-1820) marca el tránsito al *Calibán-tirano*, y el ciclo de los mulatos republicanos (1825-1831), al *Calibán-aliado-de-Próspero*. Carpentier además, parece incurrir en los estereotipos del *principio africano*: recuérdese cómo el esclavo Ti Noel —que es el hilo narrativo de los diferentes ciclos— fantasea con un festín caníbal en las vísperas de la inminente revuelta de Saint Domingue: «Ti Noel se divertía pensando que al lado de las cabezas descoloridas de los terneros, se servían las cabezas de los blancos señores en el mantel de la misma mesa. [...]n cocinero experto y bastante ogro» engalanaba «las testas con sus mejor acondicionadas pelucas» (1994: 12). En otra oportunidad, sueña con beber la sangre de los blancos degollados: «En esa gran hora —decía Ti Noel— la sangre de los blancos correría hasta los arroyos, donde los Loas, ebrios de júbilo, la beberían hasta llenarse los pulmones» (33).

La *matriz calibánica* está presente en otras novelas de tema histórico de la primera parte del siglo en el Caribe. *Las lanzas coloradas* (1931) de Arturo Uslar Pietri, por ejemplo, sitúa en el comienzo de la historia republicana a Presentación Campos, una especie de Calibán malhablado y de piel morena, de «dientes magníficos, de manera semejante a la de los animales carniceros» (115), que se rebela contra su amo liderando a los esclavos, viola a Inés, la hermana de éste, prende fuego a la casa y se alza en armas contra el orden de la hacienda (73-80). Campos y su turba son la *máquina de guerra* nómada que rasga el espacio imaginado por el proyecto nacional: «La tierra de Venezuela va a ser destruida» (120). La derrota de ese Calibán, cuya violencia pone en peligro la posibilidad de un orden criollo, funda simbólicamente el Estado-nación venezolano. La primera aparición de Bolívar (emblema de la institucionalidad y del Estado venezolano) coincide en la novela precisamente con la muerte de Presentación.

En ambos casos se trata de ficciones calibánicas que aunque recuperan una dimensión política y estética de la rebelión, no alcanzan el estatuto contracolonial que tiene *The Black Jacobins*, la más poética y materialista de las narraciones históricas de la Revolución haitiana.

2. Calibán en el drama (neo)colonial del Caribe

Asimilar como quien asimila comida, asimilar y no ser asimilado, conquistado, dominado.

AIMÉ CÉSAIRE

La primera y más explícita reformulación contracolonial de *The Tempest* en el Caribe es la colección de ensayos *The Pleasures of Exile* (1960) del escritor barbadense George Lamming (1927-); en especial los capítulos «A Monster, a Child, a Slave» y «Caliban Orders History».¹³ Lamming viajó a Londres en 1950 entre «la gran ola de inmigrantes antillanos que se establecían en la Gran Bretaña en los años 50» (Nixon: 566). En 1956 volvió al Caribe para escribir un artículo acerca de la región y, como les había sucedido antes a otros escritores antillanos, una visita a Haití fue para Lamming el origen de una larga y productiva reflexión sobre el problema del colonialismo europeo, el lenguaje y la raza en el Caribe. Lamming fue el primer escritor caribeño que ensayó una apropiación conceptual de *The Tempest* como el drama colonial de Calibán. *The Pleasures of Exile* respondía a la experiencia personal de ser un escritor «defectuoso» o de «segunda clase» de su propia lengua nativa (inglés) en Inglaterra; es decir, de ser un Calibán para los Prósperos británicos, una «suerte de bastardo de Occidente» (31). Lamming intenta una lectura de la historia colonial *contra el grano*, desde imaginarios alternativos o, como propusiera

Walter Benjamin, en la *tradición de los oprimidos* que puede activar la capacidad del pasado para redimir el presente. Calibán es entonces un artefacto mnemónico para la descolonización cultural. El encuentro con Haití coincide con su lectura de *The Black Jacobins* de James que en palabras de Lamming –su más devoto lector– constituye la Biblia para quien quiera entender la historia del período de «la única revolución de esclavos exitosa en la historia» y sus doce años épicos de guerra (1791-1803). «James –dice Lamming– ha sido un Cristóbal Colón caribeño al revés» (153).

Lamming lee *The Tempest* en contrapunto con el trabajo de James (a quien cita profusamente en su capítulo «Caliban orders History»), traza una tradición calibánica de lectura de la historia colonial del Caribe, en la que se sitúa él mismo, y ensaya una descolonización cultural a través de un análisis crítico del texto canónico.¹⁴ Parte de una afinidad histórico-política entre los caníbales y los esclavos negros en el Caribe. Para ello cita la narración del viaje de sir Richard Hawkins,¹⁵ quien de camino al Caribe y antes de encontrarse con los caníbales, secuestra trescientos negros en Sierra Leone:

El esclavo cuya piel sugiere la salvaje deformidad de su naturaleza es idéntico al indígena caribe (que come carne humana). Ambos, el indígena caribe y el esclavo africano, vistos como frutos salvajes de la naturaleza, comparten por igual el mismo espíritu de insurrección que Próspero está decidido a conquistar mediante la espada del lenguaje. Yo veo *The Tempest* en el contexto del experimento de la colonización británica [...]. *The Tempest* fue asimismo una obra profética de un futuro político que constituye hoy nuestro presente. Es más, las circunstancias de mi vida, como exiliado descendiente colonial de Calibán en el siglo xx, ejemplifican dicha profecía (Lamming: 13).

El de Lamming es el viaje de *The Tempest* al revés: «mi tema es la migración del escritor antillano. [...] de su tierra nativa, otrora habitada por Calibán, a la isla tempestuosa de Próspero y de su lenguaje» (13). Próspero encarna el régimen colonial con su «sadismo» opresivo (99); él es el filósofo organizador de la realidad y conquistador (107), el torturador (120, 121). «Su imperialismo es como una enfermedad, no sólo en sus relaciones personales [con Miranda], sino para con el mundo externo» (113). Ariel es su colaborador, el «espía arquetípico», el burócrata, el «criado privilegiado», la «policía secreta» (99). Calibán es el «excluido», el «esclavo deforme» y el trabajador que Próspero necesita y teme (98, 99, 107) y que resiste de mil maneras la cosificación de su humanidad y la explotación de su trabajo: con pequeños robos, suicidios, infanticidios y otros medios de control de la natalidad, venenos, etc. (123). Pese a la violencia y crueldad de la esclavitud, Calibán «no puede ser devorado» (108); por el contrario, él mismo «se vuelve caníbal» e intenta violar a Miranda como podía haber intentado comérsela «si hubiera estado hambriento» (111). La relación colonial es, por lo tanto, una relación de odio y miedo (115).

Cuando Lamming afirma que «Calibán es una condición» (83, 111) quiere decir una condición del sujeto colonial. Calibán implica asimismo una dialéctica del canibalismo, entendido como resistencia, memoria histórica no hegemónica y rebelión. Como posibilidad emancipatoria: «la historia de Calibán –puesto que tiene la historia más turbulenta– pertenece enteramente al futuro» (107). Pero esta lectura no opera (siempre) como un esquema binario simplista. Su planteamiento tiene en cuenta las contaminaciones e impurezas, así como a la hibridez de la condición colonial caribeña. Calibán no es igual a sí mismo, ni un sujeto sin fisuras o ambivalencias o racialmente homogéneo.¹⁶ Para empezar, Calibán es históricamente un caribe, caníbal y

luego un esclavo, más tarde un rebelde, un negro de las Antillas o de cualquier colonia, y finalmente un escritor exiliado que escribe en la lengua de Próspero que es también la suya. El escritor barbadense se declara él mismo un *sujeto escindido*. El sujeto colonial es necesariamente ambivalente. Lamming cita al novelista norteamericano James Baldwin, quien reconocía su *ajenidad/familiaridad* respecto de los monumentos culturales «blancos»: «Shakespeare, Bach, Rembrandt [...], la catedral de Chartres [...], el edificio Empire State» le son ajenos y al mismo tiempo «no hay otra herencia que tenga la posible esperanza de usar. Ciertamente no estoy hecho para la jungla o la tribu. Tendré que apropiarme esos siglos blancos. Tendré que hacerlos míos...» (Baldwin en Lamming: 31). Lamming recoge la estrategia calibánica pero critica la amargura del argumento y su *a priori* hegeliano: la supuesta superioridad del Empire State (tropo para Occidente) y la presunta minusvalía de la tribu y la jungla (tropos de lo africano).

A Lamming no le interesa particularmente la «contribución» caribeña al lenguaje y la literatura inglesa porque «el inglés ya no es exclusivamente la lengua de los que viven en Inglaterra» (36): «English –[...] I must repeat– is a West Indian Language» (44). Empero, escribe en Inglaterra y se resiste al «regreso» al hogar (espacio colonial), del cual escribe. De allí la paradoja de los placeres del exilio.

Uno de los más intrigantes aspectos del *calibanismo* de Lamming es la correspondencia entre la relación política colonial centro-periférica, y la «subordinación» lingüística y cultural del Caribe a la metrópoli colonial. El problema del lenguaje –tan importante para un escritor como Lamming– es metonímico de la cultura y de las prácticas civilizadoras coloniales: «Sólo la aplicación de la Palabra a la oscuridad del mundo de Calibán podía contener la bestia que reside en este canibal. Éste es el primer logro importante del proceso

colonizador» (109). La enseñanza de la lengua le permite al colonizador diferenciarse y controlar a Calibán; la lengua es la medida de la diferencia (110). Y, sin embargo, ésta es la lengua que Calibán usa. Lamming afirma que «No hay escapatoria de la prisión del legado del Próspero» (109). Éste «vive en la certeza absoluta de que el lenguaje –su legado para Calibán– es la prisión misma en la cual los logros de Calibán serán medidos y limitados» (110). Una historia referida por Henry Louis Gates ilumina el sentido trágico de esta paradoja:

En 1915, Edmond Laforest, miembro prominente del movimiento literario haitiano *La Ronde*, hizo de su muerte una declaración simbólica, si bien irónica de la curiosa relación del escritor marginado con el acto de escribir en un lenguaje [colonial] moderno. Laforest [...] se subió a un puente, ató con calma un diccionario Larousse alrededor de su cuello, y luego saltó a encontrarse con su muerte (13).

En otras palabras, Calibán está condenado lingüísticamente a la servidumbre mímica. Calibán es la mismidad colonizadora en su versión imperfecta; nunca tan civilizado como su amo; «nunca puede alcanzar la perfección» (110). Su lenguaje es siempre defectuoso y su cultura, «una mala copia». Él es –para usar la expresión con la que Homi Bhabha describió la *mímica* en el contexto colonial– «almost the same, but not quite» (1994: 86). Pero, la prisión/legado es también el *locus* del desasosiego del amo:

Calibán es su converso [de Próspero], colonizado por lenguaje y excluido por el lenguaje. Es precisamente este legado del lenguaje, este intento de transformación lo que ha producido el placer y la paradoja del exilio de Calibán. ¡Exiliado de sus dioses, exiliado de

su naturaleza, exiliado de su propio nombre! Pero, aún así, Próspero teme a Calibán. Tiene miedo porque sabe que *su encuentro con Calibán es, en gran parte, un encuentro consigo mismo* (Lamming: 15).

Además, el colonialismo es un proceso en el cual la violencia y el contacto cambian a sus actores:

Este legado del lenguaje es el más profundo y delicado lazo de compromiso [...]. Calibán nunca jamás será el mismo. Tampoco Próspero, por cierto. Próspero le ha dado el lenguaje a Calibán; y con él una historia llena de consecuencias tácitas, una ignota historia de futuros designios. Este legado del lenguaje no significa el *inglés* en particular, sino el habla y el concepto como manera, método, vía necesaria hacia áreas de la identidad que no pueden ser alcanzadas de otra manera (109).

El colonialismo, dice Lamming, «es un proceso recíproco» (156), lo que no quiere decir que sea simétrico. No es que Lamming celebre el imperialismo y el colonialismo, ni mucho menos, sino que reconoce que de la hibridez colonial se deriva hasta la propia lengua en la que se reflexiona al respecto y las identidades que el colonialismo lega y que se oponen a la opresión e injusticias del presente. Esas identidades no son definidas por la unidad de sentido sino por una serie de paradojas: el *colonizado exiliado en la metrópoli*, los *placeres del exilio*, Calibán *reivindicando el legado-prisión cultural y desafiándolo*, etc. La colonización también cambia al colonizador, lo «contamina»; y le produce paranoias, como la fantasía/miedo de Miranda a ser violada (111). El legado del lenguaje (léase la civilización y la cultura del colonizador) «es un contrato del cual ninguna de las partes puede salirse» (15). Lamming propone el *calibanismo* no meramente como una oposición, sino como una dialéctica constructiva:

Yo soy el descendiente directo de esclavos [...]. Además, soy descendiente directo de las artes mágicas de Próspero [...] que usa su legado de lenguaje —no para maldecir nuestro encuentro— sino para extremarlo, recordándole a los descendientes de ambas partes que lo que está hecho, hecho está, y que sólo puede ser visto como el terreno del cual pueden surgir otros legados o el mismo legado fecundado con otros significados (15).

En este orden de ideas, la genealogía de Calibán es híbrida; allí está: Toussaint Louverture, el líder letrado de la Revolución, que «podía leer», que «hizo uso de los libros» (125) y que se movió en diferentes y contradictorias alianzas (con España, los mulatos de la isla, los ingleses, las tropas republicanas francesas, etc.) para alcanzar la abolición de la esclavitud; también está C.L.R. James que apropió la lengua imperial, la tradición historiográfica occidental y el marxismo europeo en su historia de la Revolución; y finalmente, está incluido el mismo Lamming, en su condición de escritor exiliado que se reencuentra con el Caribe y reivindica su «ocasión para hablar». Cuando leyendo *The Tempest*, Stephen Greenblatt lamenta en «Learning to Curse...» (1976) la «pérdida del nativo» que «ya jamás nos hablará» (576), da un paso atrás con respecto a Lamming, para quien Calibán no era melancolía, sino todo futuro y posibilidad en su impureza y bastardía. Otro de los tropos híbridos de *The Pleasures of Exile*—complementario al escenario de *The Tempest*— es la *ceremonia vudú de las almas*. Calibán es un experto en convocar los espíritus (la magia no es privativa de Próspero). La *ceremonia de las almas* es un diálogo y una comunión redentora entre los vivos y los muertos que ofrece para Lamming modelos de negociación cultural y de ejercicio político de la memoria (9, 10).

A partir de Lamming, Calibán es adoptado como signo de identidad por Aimé Césaire (1913-), de Martinica, funda-

dor con el escritor y político senegalés Leopold Sédar Senghor (1906-2001) del movimiento literario y cultural Négritude en los años 30, y uno de los intelectuales más influyentes del Caribe. *Cahier d'un retour au pays natal* [Cuaderno de un retorno al país natal] (1939) de Césaire, y sus trabajos en la revista *Tropiques*, que publica a partir de 1941 bajo la dictadura racista de Vichy, tienden a resolver la esquizofrenia que representaba el nacionalismo racista francés desde el punto de vista de los sujetos periférico-coloniales de color. Césaire entiende *négritude* como una actitud de valoración de la universalidad de la cultura del mundo negro y de la dignidad humana, y un instrumento cultural de resistencia al racismo y a la hegemonía de la cultura europea: «Mirad. No soy más que un hombre a quien ni degradación ni escupitajo lo conturba»¹⁷ dirá en *Cahier* (112). *Négritude à la Césaire* no es «una crítica racista del racismo» como lo entendiera Sartre, ni un concepto primordialmente racial, aunque ése sea su *leitmotiv*: «La Négritude no [es] medida ya con un índice cefálico, o un plasma, o un soma, sino con el compás del sufrimiento» (*Cahier*, 1974: 121). Poemas como «Les pur-sang» («Los de raza pura») (9-23) de *Les armes miraculeuses* [Las armas milagrosas] (1946) —colección de sus poemas surrealistas publicados en *Tropiques*— son manifiestos contra el racismo y el fascismo de los años 40. La *négritude* de Césaire es un ejercicio de la memoria histórica de la dominación y el colonialismo, y una reconciliación del compás de «la souffrance» y la identidad afrocaribeña con lo universal. A diferencia de los movimientos esencialistas de principio de siglo (y hasta cierto punto de Senghor) Césaire aboga por una *négritude* que antes que la búsqueda de una esencia auténtica o retorno a un momento «verdadero» y primigenio, reconoce que las identidades del Caribe no están en el pasado sino en las luchas del presente. Para las identidades de la *diáspora*, según nos recuerda Stuart Hall, no hay regreso posible. En *Discours sur le colonialisme* [Discurso

sobre el colonialismo] dice Césaire: «para nosotros el problema no es hacer un intento utópico y estéril de repetición del pasado, sino de ir hacia delante. Ni queremos revivir una sociedad muerta [...]; es una nueva sociedad [la] que debemos crear» (29). El mecanismo por medio del cual se construyen estas identidades de la Négritude es una especie de *calibanismo*/canibalismo cultural que Césaire llama *assimilation*, término usado en la retórica oficial del colonialismo francés y resignificado desde la periferia. *Assimiler* es para Césaire ingestión activa de la cultura occidental europea y una práctica antropofágica de resistencia a ser asimilado: «Asimilar como quien asimila comida, asimilar y no ser asimilado, conquistado, dominado» (Césaire, 1994 [III]). Su esposa, la escritora martiniqueña Suzanne Césaire, refiriéndose al *to be or not to be* de la nueva poesía, resumió la idea de asimilación activa: «La poésie martiniquaise sera cannibale ou ne sera pas» (50).

Uno de los aspectos centrales del pensamiento contraco- lonial de Césaire ha sido su eclecticismo frente al nacionalismo metropolitano y su alejamiento —criticado por algunos— de la causa de la independencia de Martinica. Aunque a partir de su regreso a Martinica participó activamente en política¹⁸ y apoyó la descolonización de las colonias francesas de África, Césaire negocia una opción autonomista, de permanencia en la comunidad nacional francesa y de autogestión política en el referendo de 1958, mediante el cual el gobierno de De Gaulle ofreció a las colonias la alternativa de ser parte de Francia o independizarse.¹⁹ Las dictaduras africanas que siguen a varias independencias y especialmente, la tiranía de François Duvalier en Haití, lo convencen de que el asunto de la lealtad nacional (a Francia) es menos importante que los logros de justicia y bienestar social que pueden alcanzarse mediante un régimen autonómico que mantuviera ligada a Martinica a la economía francesa. Lo importante —afirmaba en una en-

trévista reciente— no era la forma política sino el contenido, la libertad y prosperidad, que son los valores por los que la gente está dispuesta a luchar y ofrecer su vida (1994 [I]). La experiencia histórica de Louverture, quien manipuló hábilmente sus alianzas con las potencias europeas para conseguir la libertad de los esclavos, le ofrecía una valiosa enseñanza «contra» el nacionalismo.

La reflexión de Césaire sobre la insurrección y el gobierno de Calibán ha sido más compleja y ambivalente que lo que los lectores del poscolonialismo metropolitano han notado. A Césaire le había preocupado el drama calibánico desde su *Discours sur le colonialisme* (1950). Este poderoso manifiesto contracolonial 1) afirma que el proceso del colonialismo convierte al colonizador en un salvaje y deshumaniza al sujeto colonizado (lo cosifica); 2) ataca la base moral del colonialismo denunciando su racismo y violencia, e impugna la supuesta *misión civilizadora* con la que se justifica el colonialismo europeo y norteamericano (avance, educación, tecnología, etc.); 3) hace un inventario de sus costos (aculturación, desplazamientos humanos, pérdidas culturales y de tradiciones) y le asigna al colonialismo los significantes de la *barbarie* y el *canibalismo*: «apetito y fuerza» (9); y 4) refuta el *principio africano* (*salvajismo* y *canibalismo* negro) en que se funda la supuesta inferioridad del sujeto colonizado.²⁰

El primer efecto de la colonización en el colonizador es, dice Césaire, su des-civilización. Al final de la violencia de la colonización está «la salvajización» de Europa, la barbarie:

Nadie coloniza inocentemente; nadie coloniza impunemente tampoco; [...] una nación que coloniza, una civilización que justifica la colonización —y por lo tanto la violencia— es ya una civilización [...] moralmente minada que [...] clama por su Hitler. [...] La colonización, repito, deshumaniza aun al más civilizado de los hombres [...]; la acción colonial, la conquista colonial,

basada en el desprecio del nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a quien la emprende (1955: 15-18).

El nazismo no fue sino la aplicación de los métodos del colonialismo en el interior de Europa, métodos que «hasta entonces habían sido reservados para los árabes de Argelia, los culíes de la India, los negros del África» (Césaire, 1955: 12). *Discours sur le colonialisme* es un manifiesto radical contra la invención europea del «negro bárbaro» y el mito (*a lo Buffon*) de la inferioridad de la humanidad y las civilizaciones de los trópicos (24-30), así como contra la supuesta misión civilizadora europea y la explotación económica y racismo coloniales. Entre los filósofos humanistas franceses como Renan, Césaire encuentra prefiguraciones de Hitler apoyadas por los propios testimonios de los agentes coloniales sobre la destrucción, torturas y muertes causadas (11-18).

Los reparos de Césaire a la misión colonizadora tienen un indudable eco calibánico; los logros de la llamada civilización están acompañados de «crueldad, sadismo, conflicto; la educación colonial es la producción en serie de unos miles de funcionarios subalternos, sirvientes, artesanos, empleados de comercio, e intérpretes, necesarios para la buena marcha de los negocios» (19). La pretendida civilización de las razas inferiores se limita a la formación de sirvientes; o, como diría Calibán: «me enseñaste tu lengua para poder recibir órdenes». El tan recurrido argumento de la civilización del nativo es puesto en sus proporciones deshumanizadoras y de explotación:

Entre el colonizado y el colonizador no hay espacio sino para el trabajo forzado, la intimidación, la presión, la policía, los gravámenes, el robo, la violación [...] el menosprecio, la desconfianza, la petulancia, la soberbia [...]. Ningún contacto humano, sino relaciones de

dominación y de sumisión que convertirán al hombre colonizador en vigilante [...] y al hombre indígena en instrumento de producción [...]. Ahora me corresponde replantear la ecuación: colonización = cosificación (1955: 19).

Además, los costos humanos y culturales de la colonización son inconmensurables, pues ésta no ocurre en el vacío, sino a costa de la destrucción de vidas, culturas, y civilizaciones:

ni la Deterling, ni la Royal Dutch, ni la Standard Oil, me consolarán jamás por los aztecas, ni por los incas [...]. Yo hablo de sociedades vaciadas de sí mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones carcomidas, de tierras confiscadas, de religiones aplastadas, de creaciones artísticas magníficas borradas [...], de millares de hombres sacrificados en el Congo-Océano [...] de millares de hombres en los que hábilmente se ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad [...], la desesperación, el lacayismo (Césaire: 19, 20).

Debe señalarse que el celo contracolonial de Césaire recurre al mito del *buen salvaje* lascasiano. Los colonizados de Césaire son siempre buenos; vivían tranquilamente en «sociedades comunales [...], no sólo precapitalistas [...] sino anti-capitalistas [...] democráticas» (21), hasta que llegó el colonizador y bajo el falso pretexto de la civilización procedió a la carnicería. Como Las Casas, Césaire sostiene que el verdadero civilizado es el nativo. Son las gentes colonizadas las que exigen escuelas «que la Europa colonizadora les niega [...]; son los africanos quienes piden puertos y carreteras [...]; es el colonizado el que quiere moverse hacia delante, y el colonizador el que lo retiene» (23).

En una articulación contracolonial del tropo del canibalismo, Césaire se burla de la «histeria antropofágica» de la

Assemblée nationale francesa y se llama a sí mismo irónicamente *canibal*: «mis queridos colegas (como se dice) permítanme saludarlos (saludo de antropófago, se entiende)» (25). De la misma manera, contrapone al pretendido salvajismo de los pueblos africanos o asiáticos, el racismo, los asesinatos y los trabajos forzados del colonialismo europeo y norteamericano, que para Césaire es un tipo de canibalismo calificado por la colonialidad: la *antropofagia de los civilizados*.

¡Imagínense! ¡Noventa mil muertos en Madagascar! ¡Indochina pisoteada, triturada, asesinada, a fuerza de torturas sacadas del fondo del medioevo! ¡Y qué espectáculo! ¡Aquel escalofrío de goce que renovaba el grato sopor! ¡Aquellos clamores salvajes! Bidault²¹ con su aire de hostia cubierta de mierda, el *canibalismo beato y santurrón*; Teitgen, endemoniado camorrista, Aliboron del descerebramiento —el *canibalismo de las Pandectas*,²² Moutet, el *canibalismo de los arreglos oscuros* y el sinsentido ampuloso; Coste Floret,²³ el *canibalismo destructor* del torpe elefante en locería [...] Ni una sola gota de sangre será desperdiciada (25).

Si bien Césaire no menciona *The Tempest* en *Discourse sur le colonialisme* bien puede considerársele una *réplica a Próspero* o a los «indefendibles» colonizadores, así como a sus ideólogos. Sitúa a Ernest Renan en la línea de pensamiento racista y prefascista que anticipa a Hitler. Contradice a Octave Mannoni, autor de *Psychologie de la colonisation* —su antiguo profesor en Fort-de-France (Dayan: 143)—, y pone en evidencia el ridículo de la tesis del «complejo de dependencia», según la cual Calibán se rebela contra Próspero porque éste no ejerce su autoridad con suficiente fuerza (1950):

¡Fuera con el racismo! ¡Fuera con el colonialismo! ¡Apesta demasiado su barbarie! *El señor Mannoni tiene algo*

mejor: el psicoanálisis [...]. Los resultados son asombrosos [...] Escuchémoslo: «El destino del occidental comporta la obligación de obedecer el mandamiento: Dejarás a tu padre y a tu madre. Esta obligación es incomprensible para el malgache. Todo europeo en determinado momento de su desarrollo, descubre en sí el deseo... de romper sus lazos de dependencia, de igualarse a su padre. ¡El malgache jamás! No sabe de rivalidades con la autoridad paterna...» [...]. Si se le recuerda al señor Mannoni que, con todo, los malgaches se han rebelado en varias oportunidades desde la ocupación francesa, e incluso últimamente en 1947, *el señor Mannoni* [...] *os explicará que no se trata más que de comportamientos puramente neuróticos, de una locura colectiva* (38, 39).

En el balance que hace Césaire, el monstruo no es Calibán, sino el colonialismo; un monstruo «anémico, [que] está perdiendo su pelo, su tez ya no es brillante, pero su ferocidad permanece, apenas mezclada con sadismo» (1955: 44). Se trata de una monstruosidad que según Césaire, Lautréamont (1846-1870) había visto en los *Chants de Maldoror*, obra que revela al «monstruo cotidiano» de la sociedad capitalista europea, el colonialismo:

el «creador» *caníbal comedor de cerebros*, el sádico encaramado en un «trono hecho de excrementos humanos y oro», el hipócrita, el libertino, el holgazán que *«se come el pan de los otros»* y que de vez en cuando es encontrado caído de la borrachera, «borracho como un chinche que *se ha xampado tres toneles de sangre durante la noche»* (46).

Ese «creador» caníbal de Lautréamont, dice Césaire, no debemos buscarlo entre las nubes; «tenemos mejores posibilidades de encontrarlo en el directorio de negocios de *Desfossés* y en una confortable junta de ejecutivos» (46).

Estas imágenes de cuño metafórico marxista las encontraremos también en *Les damnés de la terre* de Fanon: «la riqueza [colonial] no es el fruto del trabajo sino el resultado del robo organizado y protegido. *Los ricos ya no son gente respetable; no son otra cosa que bestias carnívoras, chacales, y buitres que se revuelcan en la sangre de la gente»* (191).

El drama calibánico del rebelde, la revolución contracolonia y las dificultades del gobierno después de la descolonización formal, han sido preocupaciones y temas constantes en el teatro de Césaire. *Et les chiens se taisaient* (*Los perros se callan*) (1956), obra poético-dramática, desarrolla el drama del rebelde intemporal «cuya acción, matar al amo, puede haber ocurrido en cualquier tiempo y lugar de los dominios coloniales», y que al final es derrotado por las fuerzas represivas (Gavidia: 1048, 1049). Como en James o en Lamming, Haití para Césaire constituye el *locus* del pensamiento contracolonia calibánico.²⁴ *La Tragédie du Roi Christophe* (1963) retoma el tema de la Revolución haitiana en su estadio «trágico», cuando el ex-esclavo cocinero se hace rey, obliga a hombres y mujeres a trabajos forzados y procede como un tirano. Christophe sólo vuelve a encontrarse consigo mismo (el profeta de la Négritude) ante la muerte y el fracaso de su reino negro frente a la república de mulatos:

¡África! Ayúdame a volver, llévame, como a un niño viejo en tus brazos y luego me desnudarás, me lavarás. Quítame todas estas ropas, libérame de ellas igual que cuando llega el alba nos liberamos de los sueños de la noche... De mis nobles, de mi nobleza, de mi cetro, de mi corona. ¡Y lávame! ¡Oh, lávame de sus afeites, de sus besos, de mi reino! (Césaire, 1971: 110, 111).

En *Une tempête: d'après La Tempête de Shakespeare* (1968, 1969)²⁵ Césaire rescribe *The Tempest* en la tradición contraco-

lonial comenzada por C.L.R. James y George Lamming –y recapitula sus anteriores reflexiones sobre identidad, raza, lenguaje, colonización y resistencia– mediante lo que él llama una «adaptación» de la obra para el Caribe negro, un guiño sarcástico que alude a las adaptaciones de «clásicos franceses» usados en las escuelas coloniales. Césaire manifestaba en una entrevista que había escogido la forma teatral debido a su alcance pedagógico: «Era importante entendernos a nosotros mismos, controlar nuestra historia e ir al escenario para encontrarnos mejor [...]. A través del teatro el ser humano se proyecta y se ve a sí mismo» (1994 [III]). Césaire, entendiendo el valor político de las metáforas, utiliza la obra de Shakespeare para contar de nuevo el drama desde el punto de vista del sujeto históricamente oprimido cuya primera palabra en el drama es ¡Uhurú! (1971: 131) (*libertad* o *independencia* en swahili y referencia a la revolución Mau Mau de los años 50). El monstruo es primero un «auténtico indio del Caribe» (156), luego un esclavo negro rebelde «que con su insubordinación pone en peligro el orden del mundo» (165), un conspirador bajo la protección de Shangó (167) y finalmente, un rebelde que «permanece irreducible» (175). Pero a diferencia de Christophe, Calibán nunca toma el poder.

Ariel es un «esclavo, étnicamente un mulato» (Césaire, 1971: 119), un intelectual que sirve a Próspero (130), bajo la promesa de la libertad (130). Calibán lo define: «¡Ejecutor de los grandes pensamientos del amor!» (140). Por su parte, Próspero representa alternativamente diferentes posiciones hegemónicas desde la Conquista: es Colón, el colonizador, el criollo blanco, el dictador que usa la policía, los perros y los gases lacrimógenos (169), el político que busca la reconciliación nacional (176), el poder político en su expresión paranoica, y el proyecto desgastado de la «civilización» (180, 181).

A los personajes de Shakespeare, Césaire agrega a Eshú, «un dios-diablo negro» (119) que en la escena III del acto tercero llega sin ser invitado a la fiesta de compromiso de Miranda y Ferdinand, y ante el escándalo de las diosas Ceres, Iris y Juno –que auguran honor, riqueza y otros bienes a la novia– canta una canción de tema fálico que nubla la felicidad de Próspero (Césaire, 1971:162-164).

Une tempête está –como la isla de la obra de Shakespeare– llena de ecos y resonancias históricas: al «Descubrimiento» de América y el Caribe, a la conquista y colonización, a la formación de Estados-nacionales, al mito del abrazo fraterno y el mestizaje, a la tragedia (pos)colonial, etc. La obra apropia radicalmente –con *ironía subalterna*, como dice Livingston (192)– el drama shakesperiano, centrándolo en el conflicto entre amo y esclavo. Césaire modifica el binarismo discurso-silencio de *The Tempest* y la modulación de las voces del drama. Calibán habla descartando el modelo shakesperiano del monólogo de Próspero y la maldición esporádica de Calibán, en favor de una discusión continua, ejercicio mutuo de reconocimiento y construcción de identidades entre estos personajes. El monstruo toma la palabra en un coloquio sobre libertad, civilización, derecho a nombrar, etc. Y como en el «clásico», Calibán insulta a su amo usando la lengua que éste le enseñó (131). Próspero traduce la rebeldía en ingratitud: «Ya que empleas tan bien la invectiva, podrías al menos bendecirme por haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que he educado, formado, que he sacado de la animalidad que todavía le cuelga de todas partes!» (131, 132). Pero Calibán ahora no sólo maldice a Próspero en la lengua que éste le enseñó, sino que rechaza el cargo de conato de violación de Miranda, como proyección del deseo incestuoso de Próspero (133), hace su propio «discours sur le colonialisme» y contradice los supuestos humanísticos de la educación civilizadora.

Calibán es consciente de la división étnico-clasista del trabajo y de las relaciones entre saber y poder en la economía política colonial:

No me has enseñado nada. Salvo, claro está, a chapurrear tu lenguaje para que pueda comprender tus órdenes: cortar la leña, lavar los platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia ¿me has enseñado algo, di? ¡Bien te la has guardado! Tu ciencia la guardas egoístamente para ti solo [...] ¿Sin ti? ¡Pues [sería] simplemente el rey! ¡El rey de la isla! El rey de mi isla que me viene de Sycorax, mi madre (1971: 132).

Calibán invierte la acusación de ingratitud; el colonizador lo necesita;²⁶ el llamado *complejo de dependencia* del que hablaba Mannoni es una perversión de la realidad: «¿Qué hubieras hecho sin mí en esta región desconocida? ¡Ingrato! [...] La receta es conocida: ise exprime la naranja y se tira la corteza! [...]. ¿Miento quizá? ¿No es cierto que me has arrojado de tu casa para alojarme en una gruta infecta? ¡[...] el ghetto!» (1971: 133). Calibán es el nativo sin cuya ayuda el colonizador no hubiera sobrevivido, el esclavo, la fuerza del trabajo. Pero la explotación del salvaje es además de económica, simbólica: el humanista Gonzalo, discutiendo con Sebastián —sobre la naturaleza de la isla, la posibilidad de explotación económica del guano y la maravilla de los idílicos pobladores de la misma (y futuros trabajadores del negocio) (143)— expresa: «Que se queden como son: salvajes, buenos salvajes, libres, sin complejos, ni complicaciones. Algo así como una *reserva de eterna juventud* en donde periódicamente vendríamos a refrescar nuestras envejecidas y ciudadinas almas» (144, 145). Este aspecto de la obra de Césaire es verdaderamente anticipatorio de los debates sobre el consumo simbólico de diferencias culturales, étni-

cas, sexuales, etc. El consumo de lo *tropical*, lo *exótico*, lo *natural*, *salvaje*, y la fetichización consumista de las diferencias se traduce en lo que Deborah Root ha llamado *canibalismo cultural*: una *continuidad de la estructura colonial* mediante la reducción y consumo fragmentario de la diferencia (43-46).

Por lo demás, *Une tempête* es una obra que —allende su pertinencia a las discusiones actuales— está comprometida con su tiempo. Allí están los debates de la época sobre la *teoría de la dependencia*, la revolución, el modelo cubano, la resistencia armada al imperialismo en Vietnam, la derrota moral del enemigo, la vía de la violencia *versus* la resistencia pacífica, el movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos, las revueltas de estudiantes de 1968, etc. En 1969 la obra tenía unas resonancias y expresaba unos dilemas y preocupaciones que tienden a perderse hoy en la bruma de su supuesta impertinencia en un mundo en el cual se proclama el fin de los macro-relatos de la Modernidad, y en el que las diferencias son celebradas como prueba de un pluralismo democrático que no tiene asidero en las realidades económicas, y de marginación social.

Asimismo, *Une tempête* tiene una densidad biográfica, pues dramatiza la propia ambivalencia de Césaire respecto a la opción violenta de liberación y «catarsis colectiva» de los pueblos colonizados, teorizada por su alumno Frantz Fanon en *Les damnés de la terre* (1961) y sostenida por grupos radicales en África, Asia y los Estados Unidos. Césaire pensaba en los conflictos raciales norteamericanos desde el Caribe (pos)colonial. Veía con más esperanzas que optimismo el futuro de la libertad y los derechos de Calibán y Ariel (sin definirse por uno u otro). El autor recordaba en una entrevista ese momento y dilema:

Mi texto [...] fue grandemente influido por las preocupaciones que tenía entonces. Estaba pensando mucho acerca de una obra sobre los Estados Unidos, e

inevitablemente los puntos de referencia se hacían norteamericanos... Martin Luther King, y Malcolm X y los Panteras Negras (Robert Smith: 394).

Une tempête es mucho menos esquemática que lo que podría pensarse; la noción de raza, por ejemplo –como han indicado Livingston (193), Lawrence Porter (365) y Lucy Rix (242)– está notablemente des-esencializada por la escena de enmascaramiento previa al acto primero, en la que los actores se ponen sus caretas por instrucciones de «Le Meneur du Jeu» (el que dirige el juego) (121). La raza aparece entonces como un rol arbitrario que depende del papel del actor en el drama colonial.

Ariel ocupa de alguna manera el lugar del propio Césaire:²⁷ el político que adelanta la negociación pacífica de la *autonomía* y que se aproxima a Calibán con un proyecto nacional: «¡Hola Calibán! Sé que no me aprecias en absoluto, pero al fin de cuentas somos hermanos en el sufrimiento y en la esclavitud. Hermanos también en la esperanza. Los dos queremos la libertad, sólo nuestros métodos difieren» (Césaire, 1971: 139). Ariel quiere reformar a Próspero: «No creo en la violencia [...]. Ni violencia ni sumisión. Comprendeme. Es a Próspero que hay que cambiar. Turbar su serenidad hasta que reconozca al fin la existencia de su propia injusticia y ponga término a ella» (140, 141). No podemos dejar de notar que en Ariel se concentran los postulados democráticos humanistas y de resistencia pacífica (con los que simpatiza el propio Césaire) y que sostienen, entre otros, Martin Luther King (1929-1968), asesinado un año antes del estreno de *Une tempête*. Ariel expresa ese utopismo democrático de King:

He tenido a menudo el sueño exaltante de que un día, Próspero, tú y yo, emprenderíamos, hermanos asocia-

dos, la construcción de un mundo maravilloso, aportando cada uno de nosotros, en contribución, las propias cualidades: paciencia, vitalidad, amor, también voluntad, y rigor, sin contar algunos arranques de ensueño sin los cuales la humanidad perecería de asfixia (141).

Frente al sueño nacional (o «I have a dream») de Ariel, Calibán representa la lucha radical: «el mañana no me interesa. Lo que yo quiero es (grita)... «¡Freedom Now!»» (140). Al argumento de Ariel sobre la fuerza de Próspero y la inutilidad de la lucha armada, Calibán –haciendo eco de la reivindicación política de la violencia contra-colonial de Fanon y de sus críticas al pacto (neo)colonial del capitalismo internacional con las burguesías nacionales– responde: «La debilidad tiene mil medios que únicamente la cobardía nos impide inventariar» (140). Las resonancias a ese dilema entre *lucha armada* y *vías democráticas* se extiende a los gestos simbólicos de sus actores históricos; Calibán como Malcolm X (1925-1965), renuncia al nombre: «he decidido no ser más Calibán [...]. Te digo que de ahora en adelante no responderé cuando me llamen Calibán [...]. Porque Calibán no es mi nombre [...]. Es el mote con el cual tu odio me ha disfrazado para que cada llamada me insulte» (1971: 134). A partir de esta disyunción entre identidad y nombre, se inicia un juego de bautismos en el que Próspero propone «*Canibal* te iría bien» y luego «¡Aníbal! ¡Te va!» (134), hasta que el «monstruo» finalmente decide:

Llámame X. Es mejor. Como quien diría el hombre sin nombre. Más exactamente el hombre a quien han robado el nombre. Hablas de historia. Pues bien, esto es historia, ¡y famosa! Cada vez que me llames me recordará el hecho fundamental que me has robado todo, incluso mi identidad. ¡Uhurú! (134, 135).

Césaire resalta el proceso de colonización como «una orgía de bautismos» (Dayan: 151). Cualquier nombre asignado por Próspero el «hombre de los libros», será sólo una variación del bautismo inaugural y colonizador. «X» es el significante algebraico para la otredad que se significa en la resistencia a Próspero. ¿Pero de qué tipo de resistencia estamos hablando? Calibán, en compañía de Esteban y Trínculo, inicia una revolución contra Próspero. Cuando Calibán está frente a su amo, éste le replica desafiante: «¡Mata, mata de una vez! ¡Tu amo! ¡Tu bienhechor! ¡No vas a respetarle! (*Calibán levanta el brazo pero titubea.*) ¡Vamos! ¡No te atreves! Ya lo ves, no eres más que un animal: no sabes cómo matar» (171). El conato de homicidio de Próspero –tentativa de parricidio y ruptura de la «ley del padre»– termina con Calibán detenido. «¡Estúpido como esclavo! –le dice Próspero– ¡Y ahora se acabó la comedia!» (171). Pero, el fin de la *comedia* anunciado por Próspero no termina con la ópera bufa de las relaciones coloniales. El fracaso de la revolución no significa que desaparezca el conflicto colonial; como indicaba con lucidez Lamming, el colonialismo es una condición: «simplemente una tradición de hábitos que se convierten en maneras de ver» (157). En *Une tempête* Próspero no retorna a su tierra sino que libera a Ariel y se queda en la isla, y como la élite francesa y la burguesía criolla, le ofrece a Calibán una reconciliación nacional. Después del atentado lo encontramos tratando de confraternizar con Calibán y hacer la paz: «en el fondo, Calibán, te aprecio... Vamos, hagamos las paces... ¡Hemos vivido diez años juntos y trabajado codo a codo diez años! ¡Diez años cuentan! ¡Hemos terminado por ser *compatriotas!*» (176). Calibán se resiste y señala los mecanismos coloniales de la era (pos)colonial:

*Próspero, eres un gran ilusionista:
la mentira es lo tuyo.*

*Y me has mentado tanto
mentado sobre el mundo, mentado sobre mí mismo,
que has conseguido imponerme
una imagen de mí mismo:
Un sub-desarrollado,
un in-capaz,
así has hecho que me viera,
y esa imagen, ¡la odio! ¡Es Falsa!
.....
Y sé que un día
Mi puño desnudo, sólo mi puño desnudo
¡basta para aplastar tu mundo!
.....
Me da risa tu «misión»,
¡Tu «vocación»!
¡Tu vocación es joderme! (177, 178).*

Próspero duda de sí mismo «por primera vez», pero decide continuar con su «misión civilizadora». Sostiene la tesis colonialista de que su papel es necesario para que la obra exista (sin él la isla estaría en silencio o regresaría a la barbarie):

*Mi destino está aquí
.....
No soy, en el sentido vulgar del término,
el amo, como cree este salvaje,
sino el director de orquesta de una larga partitura:
esta isla,
suscitando las voces, yo solo
y a voluntad, encadenándolas,
organizando fuera de la confusión
la única línea inteligible.
Sin mí ¿quién podría sacar música
de todo esto?
Sin mí esta isla es muda (179).*

El colonialismo genera ciertas configuraciones del espacio geopolítico y del tiempo (Historia) que subsisten después de que termina la intervención colonial «clásica». No hay marcha atrás a un espacio o tiempo previos a esa ruptura y a esas configuraciones. Próspero se concibe como el principio organizador del mundo poscolonial, «la única línea inteligible» de la Historia, y el defensor de la civilización: «No dejaré que muera mi obra... (*Gritando.*) ¡Defenderé la civilización!» (180). La oposición y lucha hegeliana entre amo-esclavo, no se resuelve de una manera dialéctica, ni termina con «la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes en una reconstitución revolucionaria» (Marx, 1989: 22). Calibán no toma el poder y el régimen aunque maltrecho, continúa. En la escena final, después de que Próspero se despide de los otros invasores, el tiempo se acelera; Próspero –paranoico y disparando en todas direcciones en su cueva infestada de alimañas y amenazada por la selva– aparece derrotado y anunciando que perecerá con su trabajo de civilización.²⁸

«Calibán y Próspero –dice Césaire– son una pareja inseparable», precisamente como los blancos y los negros tienen una historia común en el Caribe (Robert Smith: 398); una pareja cuyo conflicto siempre cambiante los define. Césaire anticipa el pensamiento pos-esencialista de Stuart Hall para quien la independencia y el poscolonialismo, implican una re-formulación de las historias imperiales que

activamente re-trabajadas, son [...] momentos necesarios de la lucha cultural, de re-visión y re-apropiación. Sin embargo, esta re-configuración no puede ser representada como un *regreso a donde estábamos antes* puesto que como nos lo recuerda Chambers «siempre hay algo en el medio» (2003: 485, 486).

En el medio, está la cadena de significación continua que es la identidad, la diáspora, el proceso de producción constante de la *différance*. Calibán no puede renunciar a la lengua en que maldice, ni puede regresar al antes del contacto y de la esclavitud. Como indicaba Lamming, Calibán no puede extraer de sí el legado de Próspero, ni salir de la Modernidad. Y Próspero no puede regresar, porque no tiene a dónde. Ambos sujetos viven en la misma isla definiendo su posición constantemente en relación con el otro, en medio de las continuidades coloniales de la era poscolonial como el racismo, la explotación, la miseria, las desigualdades instaladas por la educación, etc. Ésa es la naturaleza del drama: su continuidad indefinida, su constante conflicto y redefinición. Las últimas palabras de Próspero a Calibán son: «sólo quedamos dos en esta isla, tú y yo. ¡Tú y yo! ¡Tú-yo! ¡Yo-tú!», mientras en el fondo Calibán canta (en francés y no en swahili, como al comienzo). «¡La Libertad ohé, la libertad!» (Césaire, 1971: 180, 181).

El fin del control colonial directo implica nuevas formas del colonialismo a raíz de las cuales se deben repensar las alegorías y apropiaciones simbólicas de *The Tempest*. Por ejemplo, el viaje de Calibán al centro no es hoy tanto el exilio del escritor periférico a la metrópoli, descrito por Lamming, ni un desplazamiento para la toma del centro imperial por parte del sujeto del margen, sino un desplazamiento impulsado, entre otros factores, por la demanda de fuerza de trabajo. Calibán no se hace duque de Milán sino proletario, más o menos confiado en la promesa de prosperidad económica que ofrecen las metrópolis. Éste se ha convertido en uno de los dilemas calibánicos más importantes de la era de la «descolonización» que siguió a la Segunda Guerra Mundial: los argelinos en París, y los jamaicanos en Londres, los puertorriqueños en Nueva York, los mexicanos en Los Ángeles, son apenas algunos de los sujetos coloniales que se instalan en las metrópolis,

produciendo nuevas reconfiguraciones del centro, y procesos de hibridación cultural e identitaria que Stuart Hall engloba bajo el concepto de «diáspora». En «Colonization in Reverse» del libro *Jamaica Labrish* (1966), recogido en *Selected Poems*, Louise Bennett (1919-) de Jamaica, da cuenta del fenómeno de la diáspora en una irónica aproximación poética al «problema» de la calibanización de la metrópoli por la inmigración de jamaquinos a Inglaterra:

*By de hundred, by de tousan
From country an from town,
By de ship-load, by de plane-load
Jamaica is Englan boun
.....
Jussa pack dem bag and baggage
An tun history upside dung! (106)²⁹*

Esta *colonization in reverse* también ha generado, claro, nuevas formas de explotación y marginación económica, étnica y social, y renovadas formas de colonialidad.

3. Calibanismo y Revolución

Un hombre que salga diciendo «buenos días» cuando es de noche, puede parecer un loco, pero también puede recordarnos que viene del día.

ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR

Inspirado en las reapropiaciones contracoloniales de *The Tempest* que hicieran Lamming y Césaire, y en defensa de la Revolución cubana,³⁰ el ensayista y poeta Roberto Fernández Retamar (1930-), portavoz cultural del gobierno cubano y presidente de la Casa de las Américas, escribió el que puede

ser llamado *el último gran ensayo nacional latinoamericano*: «Calibán» (1971), más adelante retitulado «Calibán; apuntes sobre la cultura en nuestra América» (1971).³¹ Después de más de tres décadas de que apareciera en la revista *Casa de las Américas*, «Calibán» sigue siendo uno de los ensayos latinoamericanos más comentados y polémicos. Por una parte puede ser considerado el ensayo del *Boom* y, de cierta manera, su epílogo; por otra, representó por varias décadas gran parte de la discusión cultural sobre imperialismo. Tal vez por ello «Calibán» sea un texto *canónico* y *clásico*, en el sentido etimológico de los términos: repetido y releído o enseñado en las aulas de clase, citado a menudo, objeto de reediciones y reescrituras, discutido y estudiado por una comunidad interpretativa. El ensayo ha sido objeto de apologías y anatemas, revisitado y revisado por su autor en numerosas ocasiones, citado desde diversas agendas políticas que van del indigenismo al movimiento chicano, el feminismo caribeño y el movimiento Sim terra en el Brasil; ha sido reformulado en ensayos y poemarios, retomado en obras de teatro y películas, analizado bajo diferentes aparatos teóricos y hasta «olvidado». Allende sus detractores y apologistas, y acaso gracias a ellos, «Calibán» se convirtió en uno de los textos obligados de la historia cultural latinoamericana.

El ensayo de Fernández Retamar³² revisita críticamente las lecturas colonialistas y aristocratizantes de *The Tempest* y resignifica los términos de la ecuación arielista de Rodó. Asevera que existe una cultura e identidad latinoamericanas³³ con especificidades que las definen (como el mestizaje, la dependencia económica, etc.), que esta cultura no es un mero eco apagado o defectuoso de las culturas metropolitanas, y que al interior de ella coexisten dos tradiciones diversas e históricamente enfrentadas: 1) una, *arielistista*, que se ha colocado siempre al lado del conquistador, del colonizador, del propietario, de la alta burguesía y de los dominadores imperialistas (de Próspero), y que cree que la cultura

latinoamericana es o debe ser una continuación de Europa o de los Estados Unidos; y 2) otra, *calibánica*, que se ha opuesto al imperialismo, colocado al lado de los oprimidos y que ha reclamando el valor universal de lo latinoamericano. En esta última tradición, Retamar sitúa a varios escritores y políticos, y a la propia Revolución cubana, hace una genealogía simbólico-histórica y política de «Calibán», y traza una línea del *canibal-caribe* a Fidel Castro pasando por Las Casas, Bolívar, Martí, Césaire, Fanon y el Che Guevara, entre otros.

El ensayo hace un recuento de quienes habían hecho uso simbólico negativo de Calibán e, inversamente propone la reescritura de la historia literaria/cultural y la definición de la identidad latinoamericana, a partir de Calibán, *personaje o concepto metáfora*³⁴ que encarnaría la resistencia y la Revolución bajo el asedio del imperialismo y el colonialismo: Calibán es el invadido y colonizado que se rebela contra Próspero (personaje conceptual de los Estados Unidos en su posición hegemónica neocolonial). Retamar propone un reparto latinoamericanista de *The Tempest*:

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a *nuestros ancestros*, esclavizó a Calibán, y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecirlo, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad (131).

Calibán es la «roja plaga», el marxismo y, en última instancia, la supuesta deformidad de la Revolución cubana:

«Últimamente, no han faltado tampoco los que han atribuido a *deformaciones* de nuestra Revolución —Calibán, no lo olvidemos, es visto siempre como deforme por el ojo hostil— la violencia volcánica de algunos discursos recientes de Fidel» (1971: 148). Para sustentar esta resemantización, el ensayo hace una retrospectiva al momento del Descubrimiento. Allí encuentra a Colón y su «caterva de secuaces» calumniando a los caribes belicosos y convirtiéndolos en canibales, expresión acuñada en medio de las fantasías del Viejo Mundo y conforme a la «característica versión degradada que ofrece el colonizador del colonizado» (126, 127). Retamar recuerda que pese a ser de padre español y madre de Canarias, Martí se declaró solidario con los «heroicos caracas» del pasado emparentados con los caribes,³⁵ que «sentía correr por sus venas *sangre de caribe, sangre de Calibán*» y que veía en los «indios que ofrecieron heroica resistencia al invasor [...] los *antecesores naturales* de los independentistas latinoamericanos» (135). En otros sentidos acaso, pero no en éste, «Calibán» plantea una ruptura. Si algo tienen en común el nacionalismo de izquierda cubano y el decimonónico, es la fetichización de alteridades fictas («nuestros ancestros»). El canibal ya había sido reivindicado en la redefinición de las culturas nacionales de principios del siglo xx; por ejemplo, en el movimiento *Antropofagia* del Brasil (V).³⁶ Andrade y Fernández Retamar comparten con la mayoría de sus predecesores decimonónicos, incluyendo a Martí, este interés por el pasado colonial histórico como un generador de sentido del presente, llámese éste modernización, nacionalismo populista o Revolución cubana.

Calibán, es entonces —en su genealogía— inicialmente el indígena que presenta resistencia a los conquistadores, el canibal³⁷ guerrero, «nuestro caribe»³⁸ (128); pero luego, metafórica y trans-históricamente representa a otros sujetos: al esclavo, al mambí de la independencia, al proletario, al revolucionario, a la Revolución y a la Latinoamérica

«auténtica» antiimperialista. Los Arieles «de la anti-América», por su parte, serían los sirvientes voluntarios de Próspero, los herederos de la tradición de Sarmiento que tratan «de imponer en estas tierras esquemas metropolitanos, o simplemente, mansamente, reproducen de modo provinciano lo que en otros países puede tener su razón de ser» (147). Para Retamar, el verdadero antagonista de Calibán y de Latinoamérica no es Ariel, sino Próspero.³⁹ Ariel y Calibán están en el mismo lugar cultural; es decir, en Latinoamérica; la diferencia es la pertenencia del primero a la tradición colaboradora: «No hay verdadera polaridad Ariel-Calibán: ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero. Sólo que Calibán es el rudo e inconquistable dueño de la isla, mientras que Ariel, criatura aérea, aunque hijo también de la isla, es en ella, como vieron Ponce y Césaire, el intelectual» (133). Retamar se refiere, claro, al intelectual nativo eurocéntrico que sirve al imperialismo.

El ensayo incluye «Para la historia de Calibán», un repaso de algunas apropiaciones de *The Tempest*. Retamar alude a *Calibán; suite de la Tempête* de Ernest Renan pero no hace su lectura directa (128). Usa los comentarios de Paul Lidsky y las citas que Aimé Césaire hace de Renan en *Discours sur le colonialisme*; citas que, por cierto, no son de las obras de teatro *Calibán; suite de la Tempête* y *L'eau de jouvence* —en las que como vimos, opera una suerte de tibia reconciliación ideológica de Renan con la Tercera República francesa—,⁴⁰ sino de la obra proto-fascista del filósofo francés (IV §2).

Seguidamente, Retamar recuerda que «el primer destino del mito de Calibán en nuestras propias tierras americanas» (128) ocurre a raíz de la guerra de 1898, en el discurso de Groussac en Buenos Aires y en el *Ariel* de Rodó,⁴¹ quienes «desacertadamente» identifican a Calibán con los Estados Unidos.⁴² «Calibán» no rompe con Rodó sino que *corrige* sus metáforas; citando a Mario Benedetti, Retamar anota: «Como observó con acierto Benedetti, “quizá Rodó se haya equivo-

cado cuando tuvo que decir el nombre del peligro, pero no se equivocó en su reconocimiento de dónde estaba el mismo”» (129).

Continúa su itinerario con Jean Guéhenno, quien en su *Calibán parle* (1928) ofreció «por primera vez una versión simpática del personaje» aunque en las siguientes ediciones de su libro se fue desdiciendo poco a poco (129, 130). También recuerda el Calibán proletario de *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1938) de Aníbal Ponce, a quien reprocha su constante mirada a Europa (130), y la tesis de Octave Mannoni en *Psychologie de la colonisation* (1950), la cual rebate siguiendo de cerca la línea argumentativa de Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme*) y la refutación de Frantz Fanon al «llamado complejo de dependencia de las gentes colonizadas» en el capítulo 4 de *Peau noire, masques blancs* (1952).

Retamar declara sus antecedentes inmediatos en los trabajos de cuatro escritores antillanos: George Lamming (*The Pleasures of Exile* de 1960),⁴³ Césaire (*Une tempête* de 1968, 1969), Eduard Brathwaite (en su poema «Calibán» de *Islands*, 1969)⁴⁴ y Retamar mismo («Cuba hasta Fidel», 1969) (130, 131). En este último texto (escasamente comentado), Retamar hizo su primera proposición calibánica a propósito de una reflexión sobre la historia cubana «hasta Fidel». Allí alega la unidad de la historia latinoamericana frente al (neo)colonialismo y reivindica la resistencia Caribe/caníbal como una lucha anticipatoria de las del día:

en 1611 el anagrama de esta palabra [caníbal] dará en *La tempestad* de Shakespeare, Calibán «esclavo salvaje y deforme», genio del Mal. Así; como caníbales, como antropófagos, como encarnaciones del Mal van a entrar en la historia europea los más valientes de los habitantes de nuestras islas, los que más tenaz resistencia opusieron al invasor (1969: 85).

Entre los numerosos intertextos del «Calibán» de Retamar, dos ocupan un lugar vertebral: *Facundo: civilización y barbarie* de Domingo Faustino Sarmiento y «Nuestra América» de José Martí, el primero supuestamente arielista, propugnador de la «América europea» y luego de la norteamericana,⁴⁵ y el segundo, calibánico. Para el cubano, el drama americano no ha sido entre «Próspero y Calibán sino entre civilización y barbarie», entre Sarmiento y Martí, un contrapunto tenso entre el «seamos Estados Unidos» de Sarmiento, y la invitación martiana de impedir «a tiempo que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América» (137-139). «Calibán» se declara discípulo del pensamiento antiimperialista, humanista, latinoamericanista y popular de Martí. Martí es a Retamar, lo que C.L.R. James a Lamming: el pre-texto y también la historia en su cita con el presente: «Martí, al echarse del lado de la “barbarie” prefigura a Fanon y a nuestra revolución» (1971: 137).

«Calibán» en todo caso, no representa una ruptura radical (o arqueológica) con el *arielismo*, sino su reedición en el horizonte conceptual de la Teoría de la dependencia y del marxismo cubano de los 60. La imagen utópica de Latinoamérica, así como el antiimperialismo, son coordenadas en las que «Calibán» expresamente coincide con el *Ariel* y que hacen que Horacio Machín acertadamente llame a Retamar, «el más arielista de los Calibanes latinoamericanos» (155). La impugnación del *arielismo* —y en general de cualquier discurso— frecuentemente contiene rastros funcionales y continuidades del discurso contradicho. Un ejemplo de éstas, que podemos llamar *continuidades contradictorias*, se halla en las estructuras, valores o presupuestos coloniales que persisten en el discurso contracolonial, tales como el racismo, el mito del progreso, la misoginia, etc. Entre las *continuidades contradictorias* más evidentes de «Calibán» se puede señalar en

primer lugar, su hispanismo. Retamar en otras oportunidades ha hecho un deslinde entre la tradición latinoamericana del hispanismo elitista y su hispanismo «otro». La España de su ensayo «Contra la leyenda negra» (1976) es, en realidad, dos Españas: por un lado, la estamental e injusta, reaccionaria y franquista; y por otro, la España de Las Casas, de los guerrilleros de la resistencia anti-napoleónica, la España revolucionaria, etc. (99-102). Así llega a la «España nuestra» (un espejo hispanista de «Nuestra América») (112 y ss.).⁴⁶

«Calibán» rezuma hispanismo lingüístico. La observación según la cual Calibán maldice en español porque supuestamente «hoy no tiene otro idioma», es cuestionable. ¿Qué pasa con los grupos indígenas que maldicen en sus propias lenguas?⁴⁷ Y... ¿puede Calibán hablar en portugués, inglés y francés insular, *patois*, o en alguna de las lenguas *créole*?, ¿o en un español dialectal, popular y no literario? Una de las ironías de plantear la matriz hispánica como representativa de Latinoamérica es que refuerza la estructura política y cultural del colonialismo interno de los nacionalismos (y del latinoamericanismo). Pero, la pregunta de Retamar por la paradoja de hablar la lengua de los colonizadores (222, 223) es mucho más compleja que el tema de en qué idioma se habla contra el Imperio. Tiene más bien que ver con el *imperio de una episteme* dentro de la cual las resistencias al mismo están atrapadas. No se trata de si hablamos o no inglés o español como decía Darío hace más de un siglo, Zorrilla de San Martín en 1930 y Retamar en 1971; la lengua de Próspero como decía Lamming es mucho más que el idioma, especialmente cuando Calibán habla desde el Estado y su lengua corre el riesgo de cargar consigo la gramática de la colonialidad del poder. Césaire —que imagina el ascenso trágico de Calibán en *La Tragédie du Roi Christophe* (1963) —prefiere dejar irresuelta la dialéctica del amo y el esclavo en *Une tempête* (1968, 1969), en la que Calibán no mata ni reemplaza

a Próspero. Haití había sido para intelectuales tan diversos como James, Carpentier, Lamming y Césaire, el lugar para pensar a Calibán. Sin propugnar por un pensamiento reaccionario, les fue necesario reconocer en la *era de Calibán*, la frecuente continuidad de la colonialidad después del triunfo de los colonizados. Aliados con la burguesía culta Toussaint Louverture y Jean Jacques Dessalines combatieron el vudú con el encono de los antiguos amos;⁴⁸ Dessalines sostuvo la infraestructura de producción de las plantaciones mediante la conscripción «legal» de los antiguos esclavos ahora «trabajadores asalariados»; Christophe redujo a la servidumbre a los antiguos esclavos, disponía matrimonios en masa para evitar la inmoralidad de las uniones libres, e impuso un Estado sobre el espacio «salvaje». De esta manera asumía la misión civilizadora de Próspero, a quien por otro lado combatía (como en la tragedia de Césaire). La idea de progreso-desarrollo —que recorre la Ilustración, el pensamiento liberal y el marxismo, y perdura aún en medio de los desencantos de la posmodernidad— es el *a priori* que define de manera predominante la imaginación política de la Revolución y del discurso calibánico de Retamar. Hay que reconocerle a Roberto González Echevarría el haber llamado la atención sobre éste que él llama el *blind spot* de los ensayos de Retamar:

Navegando con la teoría marxista, él llega al punto de reconocer la necesidad dialéctica de la emergencia de la burguesía latinoamericana en el siglo XIX, puesto que es solamente a través de las políticas desarrollistas de esta clase que se alcanza la independencia y se abre el «camino del socialismo». Pero no puede aceptar la conclusión ineludible de que con tal marco conceptual la colonización de América tiene que ser vista como un evento histórico positivo que sacó a la población del Nuevo Mundo de la prehistoria y colocó a

aquellos que sobrevivieron (supuestamente) en el camino del socialismo (74).

El evolucionismo y desarrollismo marxista de Retamar, visible en ensayos como «Algunos usos de civilización y barbarie» (1977), es «incompatible con una posición anticolonial radical» (Chanady: 245). La subversión y valoración inversa del «orden de las cosas» de *The Tempest* no está exenta de acarrear consigo el orden invertido; por el contrario, a menudo deja en pie aspectos estructurales del colonialismo, de su violencia epistémica, sus exclusiones y asimetrías. Mientras a nivel semántico se invierte, revaloriza, renombra o se deslegitima el orden colonial, frecuentemente las categorías semio-lingüísticas de los discursos imperiales quedan más o menos intactas (Paget y Buhle: 114). Ésa es la tragedia de Calibán: maldecir en la lengua de Próspero, apoderarse de sus libros, y al final colocarse en su lugar, relevándolo en su «misión». ¿No es acaso también Próspero el Estado nacional? Y si Calibán, como Christophe o como el régimen revolucionario cubano, llega al poder y asume el proyecto de la Modernidad occidentalista... ¿no se revela como un converso y un cómplice involuntario del principio trágico de los proyectos históricos de Próspero: cristianización, civilización, modernización, desarrollismo, transnacionalización, globalización? El régimen cubano decidió industrializar la economía, desarrollarla para liberarla de la dependencia, producir diez millones de toneladas de azúcar en una zafra. Calibán en el Estado trágicamente habla la lengua de Próspero en la medida que no abandona el proyecto ilustrado ni el horizonte del desarrollo. Éste es el problema y la tragedia íntima de la inversión semántica de «Calibán» y del proyecto político revolucionario cubano.

Lamming advertía que el legado de Próspero, que es la lengua, es también la prisión de Calibán (109, 110). La solución que «Calibán» ofrece inicialmente a este dilema es una

especie de localismo universalista fundado en el marxismo heterodoxo de Mariátegui: «no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América *calco y copia*. Debe ser *creación heroica*. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al *socialismo indoamericano*» (Mariátegui citado por Retamar, 1971: 149). Pero el tránsito de la mímica a la incorporación antropofágica, es decir del «no somos copia» a la reelaboración creativa o «creación heroica», no resuelve el dilema de las continuidades de las prácticas, estructuras y lógicas coloniales. Ello requiere una ruptura arqueológica con el *origen del origen*; una ruptura con la colonialidad, que «Calibán» intenta pero no alcanza. Veamos algunos otros ejemplos de esas *aporías trágicas* de la inversión semántica de *The Tempest*.

Pese a que «Calibán» revierte el reparto conceptual de *Ariel*, en parte renueva cierta concepción arielista de la representación política, manifiesta en su problemática visión de la cultura como espacio en el que los actores de las luchas sociales parecen no poderse representar a sí mismos. Calibán los representa y es su portavoz, en la tradición martiana del intelectual o líder político que habla por, o «hace causa común» con el *Otro*. La lista variopinta de Calibanes que Retamar hace es elocuente:⁴⁹

De Tupac Amaru, *Tiradentes*, Toussaint Louverture, Simón Bolívar, el cura Hidalgo, José Artigas, Bernardo O'Higgins, Benito Juárez, Antonio Maceo y José Martí, a Emiliano Zapata, Augusto César Sandino, Julio Antonio Mella, Pedro Albizu Campos, Lázaro Cárdenas, Fidel Castro y Ernesto Che Guevara; del Inca Garcilaso de la Vega, el *Alejaidinho*, la música popular antillana, José Hernández, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, Rubén Darío (sí; a pesar de todo), Baldomero Lillo y Horacio Quiroga, al muralismo mexicano, Héctor Villalobos, César Vallejo, José Carlos Mariátegui, Ezequiel

Martínez Estrada, Carlos Gardel, Pablo Neruda, Alejo Carpentier, Nicolás Guillén, Aimé Césaire, José María Arguedas, Violeta Parra y Frantz Fanon (131, 132).

El acto de representación calibánico es *estético* (*Vertretung*), en la medida que este personaje conceptual es una imagen y un constructo que «repite» mediante la evocación del signo la presencia de un sujeto, y *político* (*Darstellung*), pues Calibán —llámeselo Las Casas, Martí, el Che, el propio Retamar, o la Revolución— no es, sino que habla por los sujetos oprimidos; es su *lengua*. ¿En dónde quedan los propios oprimidos si no es fuera del reparto simbólico de la identidad, como aspecto accesorio o adjetivo del sujeto que habla? Además, esta operación ¿no legitima un lugar orgánico para el intelectual tradicional en su condición de lengua, de *cuerpo protésico* de la alteridad?

En la edición corregida y aumentada de «Calibán», publicada en Buenos Aires en 1995, Retamar añade a la lista de Calibanes varios nombres, especialmente de mujeres: Juana de Azurduy, Haydée Santamaría, Rigoberta Menchú, Sor Juana Inés de la Cruz, Gabriela Mistral, Tarsila do Amaral, Frida Kahlo, Rosario Castellanos; adiciones que reforman la lista haciéndola «políticamente correcta», y que responden en gran medida a las críticas sobre el machismo de la definición calibánica de la identidad. Sobre este aspecto volveremos más adelante. Baste señalar por ahora, que la lista original sólo incluye a una mujer, y que salvo por Violeta Parra, Carlos Gardel y la música antillana, los Calibanes son en su mayoría grandes hombres de las letras, la política y las bellas artes. Los Calibanes de Retamar parecen provenir de la tradición heroica arielista: individuos iluminados y visionarios llamados a conducir la sociedad. Aún en los casos como Túpac Amaru, Louverture y Sandino, Calibán es el líder de la insurrección y no las masas insurgentes.

C.L.R. James —cuya historia de la Revolución haitiana sentó las bases del *calibanismo* de Lamming y que no aparece

en la lista del «Calibán» de 1971— propuso, durante el Congreso Cultural de La Habana de 1968, el fin de la institución burguesa del intelectual. Santiago Colás recuenta esta anécdota extraordinaria: James manifestó en aquel momento su irritación por los lujos y consideraciones para con los delegados al Congreso y la naturaleza exclusivista del evento, y propuso que «the function of the Congress is that intellectuals should prepare the way for the abolition of the intellectuals as an embodiment of culture». La respuesta de Retamar entonces fue, según Colás, una evasiva burocrática: que la comisión preparatoria del congreso no podía «reformar la situación» (136). La *situación* era —como he venido sosteniendo— el *arielismo*. James pensaba el problema desde otro lugar. No así Retamar, con todo y que declara: «Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista» (1971: 133), (subrayado del autor). Marta Sánchez, comentarista temprana del texto, sobreestima esta inversión de papeles simbólicos de «Calibán» suponiendo una reformulación de la historia desde el «otro lado» (55), cuando «Calibán» es más bien una *re-enunciación de la historia desde otro lugar pero en el mismo lado*: el *arielismo* de la Revolución que exasperaba a C.L.R James.

La predominancia de hombres escritores y artistas en la lista (añadida luego con más novelistas, arquitectos, pintores, etc.), así como la idea de una identidad latinoamericana organizada alrededor de ciertos textos fundacionales de la cultura letrada, son circunstancias que instalan problemáticamente el *calibanismo* en el *arielismo* que supuestamente rebatiría. Lo que parece semánticamente un discurso divergente del Ariel de Rodó, en realidad usa formas similares de violencia simbólica y exclusión: la falta de mujeres en la lista no es un olvido casual sino resultado de la comunidad discursiva profunda entre el *arielismo* y el *calibanismo*. Ello, sumado a las coordenadas ideológicas del

mestizaje y el hispanismo (§4), hacen que a medida que avanza el ensayo, el Calibán de Retamar parezca menos indio y negro, menos mambí, proletario o campesino, que parte de una tradición antiimperialista masculina, gloriosa y letrada que comenzaría con Las Casas (1971: 127), tendría sus máximos exponentes en José Martí (134) y el Che, y su epítome en Fidel Castro. Así las cosas, en la escena conceptual de la identidad, Martí, Castro o el Che, y no los «pobres de la tierra», serían las figuras calibánicas por excelencia: líderes políticos y hombres de letras que «baja[n] al pueblo» (151). Este *descenso al pueblo* no corresponde ciertamente al vuelo desdeñoso de los cóndores arielistas e imperiales de Vargas Vila, pero aún supone un modelo vertical y una mirada política desde las alturas; en el mejor de los casos, una versión paternalista del *arielismo*, desarrollada en los sectores ilustrados de clase media del Estado socialista cubano. El *arielismo* es, de hecho, el común denominador de múltiples políticas revolucionarias: desde el exitoso proyecto pedagógico nacional de alfabetización, hasta el infausto «foquismo» que se fundaba en la idea jerárquica y paternalista de una vanguardia o foco revolucionario que iniciaría y guiaría a los campesinos latinoamericanos a la revolución.

Arielista también es la redefinición calibánica de la misión intelectual: «pelear *al frente* de una vasta familia de doscientos millones de hermanos» (1971: 149). El problema es que los calibanes, conductores y letrados, educadores de la multitud y parte de una «vanguardia planetaria» (149) corresponden al paradigma arielista. Al final del ensayo se vislumbra, precisamente, la *fallida ruptura arqueológica* con el *arielismo* en un momento de no coincidencia entre un «*nosotros*» y un «ellos»:

Nosotros podemos y debemos contribuir a colocar en su verdadero sitio la historia del opresor y la del oprimido. Pero, por supuesto, el triunfo de esta última [la

historia del oprimido] será sobre todo obra de aquellos para quienes la historia, antes que obra de letras, es obra de hechos. *Ellos* lograrán el triunfo definitivo de la América verdadera [...] (147).

Retamar redefine una vez más el lugar orgánico del escritor: contribuir a poner en orden la historia de la pugna dialéctica entre el amo y el esclavo, entre opresores y oprimidos. El «ellos» del final del ensayo es vago y en todo caso no coincidente con el «nosotros»: los Calibanes de la insurgencia campesina y los proletarios latinoamericanos no son los mismos Calibanes que los conducen y que escribirán la *historia de los oprimidos*. De hecho, debe decirse de nuevo lo obvio: que «Calibán» es una requisitoria a los intelectuales, un llamado a su calibanización, a identificarse con los «pobres de la tierra» de los que hablaba Martí y sumarse a las filas de la Revolución que los representa.⁵⁰ Al final del ensayo, Retamar concluye: «el Che le propuso [...] a Ariel, con su propio *ejemplo luminoso y aéreo* si los ha habido, que pidiera a Calibán el privilegio de un puesto en sus filas revueltas y gloriosas» (151). Nótese que: 1) el propio Che con su «ejemplo luminoso y aéreo» resulta siendo más arielista que Ariel; y 2) que el Che le propone a Ariel que se inscriba en las filas calibánicas. ¿Qué «puesto» es éste que Ariel debe pedirle a Calibán? Parece ser el de la *conducción e ilustración* de las «filas revueltas y gloriosas». Aquí no es simplemente la Revolución cubana sino el propio marxismo el que revela una estructura burguesa. Marx, en un pasaje del *Manifiesto del partido comunista* (que cita Retamar en la página 148 de su ensayo), explicaba:

en los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan patente que *una pequeña*

fracción de esa clase remiega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de ideólogos burgueses que se han *elevado teóricamente* hasta la comprensión del conjunto del movimiento histórico (1989: 35).

El texto de Retamar produce esos dos movimientos: el de *adhesión* por medio del cual se desciende al pueblo, y el de *elevación teórica* por el que produce una «comprensión del conjunto». En ambas operaciones perdura una jerarquía arielista, si bien reciclada dentro de las categorías del marxismo latinoamericanista cubano.

Relacionada con esta episteme de poder/saber de la Ilustración está la que tal vez sea una de las más problemáticas de las continuidades del *arielismo* en el *calibanismo* cubano: se trata de la inconsecuencia entre las políticas culturales del régimen y el problemático concepto de «autenticidad» al que el ensayo apela y que deriva del latinoamericanismo de Martí. Aún si se pone de lado la discusión sobre la fragilidad misma del concepto de *autenticidad*, encontramos que el *calibanismo* no fue consecuente con su propia prédica: las políticas de promoción de libros, películas y cultura oficial soviética en Cuba —impulsadas en los años 70— resultan indefendibles en los propios términos del discurso calibánico; se ubicarían, más bien, en la tradición occidentalista de Sarmiento que el *calibanismo* supuestamente aborrece.

Otra de las críticas frecuentes del ensayo remite al hecho de que éste plantea una alternativa perentoria del tipo «conmigo o contra mí» clausurando la política cultural de relativa tolerancia a la crítica interna delineada en «Palabras a los intelectuales» de Castro (1961) (Ver de Nadia Lie «Las

malas memorias...»). Incluso se ha insinuado que «Calibán» causó una división estalinista de la arena intelectual (Rodríguez Monegal, 1977: 78-80). Ciertamente, «Calibán» fue, pero sólo en parte, una «odisea del rencor», para usar la expresión de E. M. Ciorán. Bajo el subtítulo «Del mundo libre», «Calibán» hace la conocida crítica a Jorge Luis Borges, matizada luego en «Calibán revisitado» (1986),⁵¹ y a Carlos Fuentes, «miembro –dice– de la mafia mexicana». De la obra del «escritor colonial» Borges, señala Retamar que antes que dicotómica, es «el testamento atormentado de una clase sin salida» (141, 142). En esa misma clase sitúa a Fuentes, y ridiculiza su libro *La nueva novela latinoamericana* (1962) por su posición de derecha, por su tono enajenante y por traer en forma exhibicionista banalidades de moda «que cualquier buen manualito de lingüística hubiera podido aliviar». Pero el motivo de la diatriba es la posición crítica de Fuentes frente a la Revolución cubana: lo acusa de «proponer las tareas de la derecha con el lenguaje de la izquierda», y condena su participación en la revista *Mundo Nuevo* (financiada por la CIA) (141-145). Por último, ajusta cuentas con Rodríguez Monegal –director de *Mundo Nuevo* (1966-1968)– de quien destaca su «pesantez académica» y hace un comentario que algunos consideran homofóbico sobre el «mariposeo neobarthesiano de Severo Sarduy» (146).⁵²

Aunque la mayoría de la crítica hace a «Calibán» contemporáneo de los debates del presente, sin salvedades en relación con su teleología discursiva y densidad histórica, «Calibán» respondió a una situación política muy específica de la Revolución cubana en las arenas internacional e interna. Es un texto de su tiempo, cuyo valor no puede –sin una historización de su génesis– juzgarse por la vehemencia y furor de su retórica ni por sus faltas de rigor académico. «Calibán» no redefinió simbólicamente *The Tempest* con un ánimo filológico, ni para proponer una teoría poscolonial como se desprendería de la comparación odiosa que Jameson

hace entre Retamar y Said,⁵³ ni para inaugurar la «escuela de Calibán» y la corriente de análisis *chicano-subalternista* de José Saldívar, sino en función de los problemas de la hora de la Revolución cubana. «Calibán» tampoco es, y nunca pretendió ser, una contribución al campo de los estudios literarios o culturales. Es un ensayo político o un *panfleto cultural*⁵⁴ abiertamente comprometido, y escrito en medio de una amarga controversia referente a la disidencia política en la Cuba revolucionaria. Es un ensayo que responde en primera instancia a las fisuras en la *intelligentsia* latinoamericana de izquierda, cuyo apoyo a la Revolución flaqueaba a fines de los años 60. En «Calibán revisitado» (1986), Retamar precisamente recuerda «sin excusas» que «Calibán» fue escrito con pasión y al calor de una polémica;⁵⁵ y explica su malquerencia de entonces con Fuentes y los especiales eventos del contexto histórico del ensayo, entre los cuales están, la Guerra Fría y su versión académica: el debate a raíz de las revelaciones del *New York Times* en 1966, según las cuales la revista *Mundo Nuevo* –en la cual participaba Carlos Fuentes (al parecer de buena fe), así como otros reconocidos escritores latinoamericanos– era financiada por la CIA.⁵⁶ Éstas, que García Márquez llamó «relaciones extraconyugales» con la inteligencia norteamericana, y la polémica que siguió a este *affaire* empañaron con una nube de recelo y desconfianza mutua las relaciones entre los simpatizantes de la Revolución cubana. El contexto inmediato de «Calibán» incluía además –si bien no de manera explícita– el caso *Heberto Padilla*, «la chispa, que encendió la redacción de “Calibán”» como reconoce Retamar en «Calibán revisitado» (252).

«Calibán» es un texto de un período conocido como el «quinquenio gris» de la Revolución (1970-1975), caracterizado por el fortalecimiento de un Estado disciplinario y por el dogmatismo político que surge como consecuencia de los descalabros de la planeación, de la constante amenaza

norteamericana y del aislamiento internacional cubano. El peligro de otra invasión como la de Bahía de Cochinos no había desaparecido. Los Estados Unidos trataban el área como espacio (neo)colonial e intervenían discrecionalmente para evitar el activo liderazgo y participación cubana y el llamado «efecto dominó» en el Tercer Mundo (ej.: la intervención militar en la República Dominicana en 1965). Adicionalmente, entre 1965 y 1970 la Revolución entra en una fase radical no exenta de problemas económicos y de tensiones internas y externas. La autonomía frente a la Unión Soviética —objetivo que el gobierno cubano se había propuesto después de su exclusión de la negociación de la crisis de los misiles en 1962— hacía agua en 1967: la Unión Soviética reaccionó al liderazgo cubano en Latinoamérica (y, para los soviéticos, incómoda promoción de guerrillas) con un recorte en el suministro de petróleo que provocó el racionamiento de gasolina en la Isla. A esta crisis se sumó la provocada por la planeación económica estatal. En 1968 el gobierno lanza una «ofensiva revolucionaria» radicalizando la socialización de la economía y estableciendo metas económicas nacionales como la de la «zafra de los diez millones» de toneladas de azúcar que se iban a producir en 1970, y que resultaron ser ocho millones y medio. La dedicación de todos los recursos a dicho proyecto, así como la gerencia errática de las empresas estatales, la falta de personal técnico capacitado y el embargo económico norteamericano, generaron una grave crisis económica, escasez de alimentos y dificultades en el transporte, además de una creciente desmoralización. Las consecuencias de este estado de emergencia fueron variadas, desde la mayor dependencia económica cubana de la Unión Soviética,⁵⁷ hasta el endurecimiento de la disciplina ideológica interna.

Este panorama distancia a varios simpatizantes latinoamericanos, lo que se evidencia durante el *affaire Padilla*. El poeta Heberto Padilla (1932-2000) fue encarcelado del 20

de marzo al 26 de abril de 1971 por supuestas actividades contrarrevolucionarias; se produjeron —entre otras— dos cartas públicas de apoyo al mentado poeta, firmadas por distinguidos intelectuales latinoamericanos y europeos. La segunda de éstas acusaba al gobierno cubano de represión estalinista y le explicaba en un tono paternalista cómo debía ser la Revolución.⁵⁸ Las «actividades contrarrevolucionarias» de Padilla consistían básicamente en la crítica de una novela olvidable de Lisandro Otero, un elogio de *Tres Tristes Tigres* de Guillermo Cabrera Infante, un poemario de tonos «derrotistas» (*Fuera del juego*) y algunas críticas más o menos abiertas a la Revolución que fueron vistas como disidencia política:⁵⁹ «injurias y difamaciones» las llamó él mismo en un acto público de «contrición» (abril 27 de 1971) en el que se desdecía de manera más o menos incoherente: «Yo he tenido —decía Padilla— muchos días para reflexionar, en Seguridad del Estado» (Padilla, 1971: 191). Padilla se declaraba «sumamente avergonzado» de su vanidad y petulancia (193), criticaba el tono contrarrevolucionario de sus poemas en los que «inauguré el resentimiento, la amargura, el pesimismo, elementos todos que no son más que sinónimos de contrarrevolución en literatura» (194), y se lamentaba de sus entrevistas con periodistas extranjeros enemigos de la Revolución (196, 197). Padilla juraba que sus palabras obedecían a una «autocrítica hondamente sentida» (197), lanzaba al agua a algunos compañeros poetas y escritores como él, descarriados en las heterodoxias (200, 201) y agradecía a los «compañeros esforzadísimos» de Seguridad del Estado, que le habían convencido de sus yerros y permitido rectificar su vida (202). Terminaba su autocrítica con un «¡Patria o muerte! ¡Venceremos!» (203).

Es posible: 1) que Padilla caricaturizara su propia «contrición» para minarla en un acto contumaz de disidencia como piensa Juan Goytisolo en su libro *En los reinos de taífa*; 2) que ésta haya sido una «caricatura maliciosa» del propio

Padilla para aludir los juicios estalinistas como alega Retamar en «Calibán revisitado» (250); o 3) que fuera una farsa y gran parte de la confesión hubiera sido escrita por la Seguridad, tesis del propio Padilla en *La mala memoria* (194, 195); y en la entrevista realizada por Carlos Verdecia (78). (Ver también «Las malas memorias de Heberto Padilla» de Nadia Lie.) De cualquier manera, ese fue el eslabón por el cual se rompió el apoyo de la *intelligentsia* de izquierda latinoamericana a Cuba. Intelectuales como Mario Vargas Llosa y Carlos Fuentes interpretaron –acaso justificadamente– el acto público de «contrición» de Padilla como forzado. El evento fue, sin embargo, puesto desproporcionadamente en paralelo con las purgas y procesos del estalinismo; según Mario Vargas Llosa el «acto» de Padilla habría sido «prefabricado como los juicios estalinistas de los años treinta» (1971: 140). La reacción de Castro y de la Casa de las Américas fue enérgica. «Calibán» fue uno –el más famoso pero no el más vehemente– de los textos contra los críticos de la Revolución que se produjeron en esos días. Julio Cortázar, como muchos otros, tuvo que decidirse y tomar posiciones en el dilema del tipo *conmigo o contra mí* que se planteaba. Cortázar escribió varias cartas y un poema con el sugestivo título «Policrítica en la hora de los chacales» (157-161), en el cual básicamente renunciaba a la crítica:

[...] *¿Quién soy yo
frente a los pueblos que luchan por la sal y la vida,
con qué derecho ha de llenar más páginas con negaciones y
| opiniones personales?*

[...] *Tienes razón Fidel: sólo en la brega hay derecho al
| descontento*

[...]

*siempre hay alguna hiena maquillada de juez, poeta o
| crítico*

[...]

acepto

*la crítica de veras, la que viene de aquel que aguanta el
| timón.*

*de aquellos que pelean por una causa justa, allá o aquí, en lo
| alto en lo bajo*

*y reconozco la torpeza de pretender saberlo todo desde un
| mero escritorio*

*y busco humildemente la verdad en los hechos de ayer y
| de mañana*

[...]

*volveremos a vernos, a estar juntos, carajo,
contra hienas y cerdos y chacales de cualquier meridiano,
contra tibios y flojos y escribas y lacayos*

[...]

*todos juntos iremos a la zafra futura,
al azúcar de un tiempo sin imperios ni esclavos (159-161).*

El descalabro de la *zafra de los diez millones* tenía su equivalente en la crisis de la *ciudad letrada* de izquierda. Cortázar se desdice de la crítica del presente (en crisis) y «resuelve» el cisma letrado del momento mediante la promesa de un esquivo «todos juntos» en una *zafra futura*.

Resulta un poco desproporcionado, desde la lectura de hoy, todo este *affaire* por actividades que correspondían al fuero de la libertad personal y de expresión de un escritor, al que por cierto se recuerda hoy básica –y acaso injustamente– a causa de todo ese lío.⁶⁰ Sea menester reiterar lo obvio: la detención de Padilla fue un síntoma trágico de rigidez disciplinaria, hipersensibilidad o intolerancia político-literaria en medio de una difícil crisis histórica, que no era propiamente letrada, como no eran literarios los problemas de la Revolución, si bien los discursos del día producían un

efecto de heroicidad fundamentalmente arielista y un correspondiente encumbramiento de su propia trascendencia.

Cuando se lee el texto de la «contrición» de Padilla, conjuntamente con las protestas y apoyos, poemas y proclamas, manifestaciones y declaraciones, las cartas cruzadas entre escritores, las retractaciones, respuestas,⁶¹ y el propio ensayo «Calibán» —que apenas alude y no nombra a Padilla, pero lo tiene siempre entre líneas (y entre cejas)—, no puede uno sino preguntarse por la candidez de todos los actores de este *affaire*. El primero, por supuesto, el régimen cubano, al pensar que los poemas de Padilla o las entrevistas y comentarios del vate podían tener algo que ver con la «seguridad del Estado». Uno está tentado a concluir que la histeria letrada, si bien explicable en medio de la situación de crisis de la Revolución, estaba sobre todo enmarcada en la hipóstasis cultural de un tipo de *ariélismo*; tan acalorado debate tenía su razón de ser en la búsqueda de los circuitos de apoyo entre escritores latinoamericanos. Retamar y Haydée Santamaría, Padilla mismo y los «compañeros de la Seguridad del Estado», Julio Cortázar, Carlos Fuentes, Vargas Llosa y los otros escritores, cineastas y poetas, que en caravana, en uno u otro sentido se manifestaron sobre el *affaire*, individualmente o en grupos nacionales (con textos que tenían títulos como «Declaración del comité de escritores Bartolomé Hidalgo»), tenían todos, un altísimo concepto y una fe pasmosa en las consecuencias prácticas de la literatura; veían en el *espacio literario* la arena de una lucha definitoria de la Revolución y se sentían, ellos mismos, protagonistas de —para usar la expresión de Martí— una lucha heroica de «cometas en el cielo»; evidentemente, una lucha en la *constelación Ariel*. Éste fue el sino paradójico del *calibanismo*.⁶²

Hechas estas precisiones sobre la inversión semántica y continuidad estructural del *ariélismo* en el «Calibán» de Retamar, así como sobre su contexto histórico, valga la oportunidad para reflexionar sobre dos críticas que se le han hecho frecuentemente a este ensayo y al *calibanismo* en

general: 1) la virtual disolución de las identidades étnicas y en particular del negro en la homogeneizadora categoría del mestizaje, y 2) la selección de un símbolo que como Calibán, celebra un paradigma masculino y deja a Miranda, y a Sycorax —«personajes femeninos» del drama— en una posición subordinada o marginal.

4. Transculturación, mestizaje y figuraciones afro-calibánicas de la Revolución

...ahora han encontrado que nuestra carne es más sabrosa que la de ellos y quieren devorarnos.

EL CONDE DE CASA BAYONA en *La última cena*

...voy a hablarles de un filme que no he filmado: una versión latinoamericana de *La tempestad* de Shakespeare [...]. En nuestra versión cuando el intelectual cobra conciencia del lugar que ocupa y del sentido en que avanza la historia, tiene la posibilidad de elegir entre seguir sirviendo al amo o *unirse a Calibán* en la rebelión que éste inexorablemente ha de desatar.

TOMÁS GUTIÉRREZ ALEA: «El verdadero rostro de Calibán»

Retamar identifica a Latinoamérica con *Calibán*/*caribe*/*canibal*, apoyándose, como se dijo, en el precedente martiano de identificación con lo indígena. Tanto Martí como Retamar declaran a los caribes sus «antecesores naturales» (135) y disuelven en dicho tropo —vaciado por varios siglos de historia colonial— el concepto de raza; el primero, a favor del nacionalismo independentista, el segundo, a favor de la categoría de *clase* y de la unidad geopolítica, semántica y cultural de Latinoamérica. Martí escoge ser caribe en una suerte de afiliación política con la otredad histórica ausente. Retamar se

da cuenta de que estos indios enarbolados por el nacionalismo cubano no existen y que fueron reemplazados con los esclavos. Después del exterminio de los indios, denunciado por Las Casas, Calibán fue el esclavo negro: «Es característico que el término caníbal lo hayamos aplicado, por antonomasia, no al extinguido aborigen de nuestras islas, sino al negro de África» (1971: 127).⁶³ Según Retamar, la «identificación de Martí con nuestra cultura aborigen» lo llevó a sostener «los criterios más radicales y modernos de su tiempo» en relación con el racismo (136). Las menciones y citas de Martí sobre la *cuestión racial* son numerosas: que Martí concibió «Nuestra América» «más allá de razas, de lenguas, de circunstancias accesorias» (136), que declaró la inexistencia de las razas (138, 139), que fue un pensador «radicalmente antirracista» a diferencia de Sarmiento y de muchos de sus contemporáneos (141). «Calibán» retoma el mito martiano de la democracia racial y —como «Nuestra América»— supedita lo étnico a lo nacional: «hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano, más que blanco, más que mulato, más que negro» (Martí citado por Retamar, 1971: 136).

Como se ha señalado a menudo, el ensayo de Retamar parte del *mestizaje* como dispositivo sincrético.⁶⁴ Con apoyo en citas de Bolívar y Vasconcelos señala al sujeto cultural latinoamericano y cubano como un «nosotros» mestizo. Pese a las aclaraciones, precisiones y notas posteriores del propio autor, éste es el argumento original:

Pero existe en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial: una vasta zona para la cual el *mestizaje no es el accidente, sino la esencia, la línea central*: nosotros, «nuestra América mestiza». Martí, que tan admirablemente conocía el idioma, empleó este adjetivo preciso como la señal distintiva de nuestra cultura, una cultura de descendientes de aborígenes, de africanos, de europeos —étnica y culturalmente hablando (1971: 125).

Este mesticismo se encuentra ya en de «Cuba hasta Fidel» (1969):

Desde el primer momento se inició la mezcla de razas, lo que patentiza no sólo los visibles rasgos somáticos, sino sobre todo el peculiar sincretismo de un país mestizo [...]. La guerra de 1868 iniciará una verdadera fusión y por ello un verdadero espíritu nacional. Como escribió Martí, «en la guerra, ante la muerte, descalzos todos y desnudos todos, se igualaron los negros y los blancos; se abrazaron y no se han vuelto a separar». Pero sólo con la actual revolución llegará a sentirse como un principio fundamental de la nación el apotegma del propio Martí: «cubano es más que blanco, más que negro» (85, 86).

La manera calibánica de concebir las diferencias y heterogeneidades es la disolución mestiza:

Esos indios y esos negros se habían venido mezclando entre sí y con algunos blancos dando lugar al *mestizaje que está en la raíz de nuestra América*, donde —también según Martí— «el mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico». Sarmiento es un feroz racista porque es un ideólogo de las clases explotadoras donde campea el «criollo exótico»; Martí es radicalmente antirracista porque es portavoz de las clases explotadas, donde se están fundiendo las tres razas (1971: 141).

En «Calibán quinientos años después» (1992), Retamar discute el concepto «zoológico» de raza como instrumental en el saqueo de 1492 (70), y en la nota «Adiós a Calibán» (1993) explica la problemática noción de mestizaje usada en «Calibán» que, según él, aludía a procesos de hibridación cultural y *transculturación*, es decir, a un *mestizaje no-étnico*⁶⁵

que se diferenciaría del «mestizaje abstracto [...] del arsenal ideológico de algunas oligarquías de nuestra América». Retamar señala que el «mestizaje es en Martí popular, auténtico y antirracista» (1995a: 82). Este «antirracismo martiano», sin embargo, no anticipa una crítica de las identidades esencialistas, como supone Retamar; la negación política de la raza de Martí corresponde al mítico abrazo fraterno y cooptación de las alteridades étnicas del nacionalismo finisecular e independentista cubano.⁶⁶ El ensayo de Retamar, digámoslo claramente, rearticula la ideología del mestizaje. Pero *la definición mestiza del sujeto nacional no es una característica del nacionalismo cubano de la Revolución, sino del nacionalismo latinoamericano en general*; lo cual es visible incluso en el Negrismo. En la «Balada de los dos abuelos» de *West Indies, Ltd.* (1934) de Nicolás Guillén (1902-1989), la voz poética reivindica una herencia doble:

*Lanza con punta de hueso,
tambor de cuero y madera:
mi abuelo negro.
Gorguera en el cuello ancho,
gris armadura guerrera:
mi abuelo blanco.
Pie desnudo, torso pétreo
los de mi negro;
pupilas de vidrio antártico,
las de mi blanco (137).*

Esta sinfonía de abuelos guerreros termina con un abrazo, más o menos equivalente a la fórmula sincrética del mestizaje:

*Yo los junto.
—¡Federico!
¡Facundo! Los dos se abrazan.*

*Los dos suspiran. Los dos
las fuertes cabezas alzan;
los dos del mismo tamaño
bajo las estrellas altas:
los dos del mismo tamaño,
ansia negra y ansia blanca,
los dos del mismo tamaño,
gritan, sueñan, lloran, cantan,
cantan... cantan... cantan... (138)*

Como en Guillén y antes en Martí, en el «Calibán» de Retamar ocurre un desvanecimiento de las identidades étnicas, y en particular del negro, gracias a la acción homogeneizadora de un abrazo que trasciende la heterogeneidad. En «Calibán», la Revolución no tiene raza; no porque se defina proletaria (aunque lo haga), sino porque el socialismo revolucionario cubano cruza a través de las diferencias como lo nacional en el discurso martiano. La raza en «Calibán» parece ser —de nuevo— un asunto de la guardarrropía de la nación. Retamar cita además de los pasajes en que Martí dice sentir en sus venas la sangre de los indios caracas (1971: 135), un discurso del Che dado en la Universidad de Las Villas el 28 de diciembre de 1959, en el que invita a los universitarios a adherirse a la causa revolucionaria mediante un procedimiento que no difiere sustancialmente del fetichismo indianista decimonónico o del indigenismo: «*hay que pintarse de negro, de mulato, de obrero y de campesino; hay que bajar al pueblo*» (151). El maquillaje de Calibán marca el punto de no-coincidencia del tropo con la representación política que invoca.

La infortunada cita del Che le permite a Rodríguez Monegal insinuar que estamos frente a «la peor clase de racismo y aristocratismo» cuando leemos a Retamar citando a Guevara (1977: 82). El paternalismo (con)descendiente (bajar al pueblo) y el ponerse la careta de la alteridad interna

(pintarse de negro o indio) han sido recurridas prácticas de cooptación nacionalista en América Latina y el Caribe desde la Independencia. Ángel Rama hablando del indigenismo —una de las múltiples instancias de este fenómeno— indicaba que éste se ponía la máscara de las mayorías «silenciosas» (1974: 150, 151). Prácticas discursivas de este tipo afectan incluso al subalternismo de nuestros días. La archiconocida cita del Che —motivo y lugar común de escándalo infinito de algunos críticos del «Calibán»— apenas prueba el *ariélismo* mesticista del Che en 1959 y del ensayo de 1971. Pero una cosa es la continuidad de algunos ideogramas del mestizaje en el portavoz cultural cubano, y otra, los efectos de la Revolución en lo que toca a la apertura de espacios de representación, a la participación y al mejoramiento de los niveles de vida de la población pobre «de color» de la Isla. Asimismo, calificar a la Revolución de racista, como hace Carlos Moore (1988), adolece de simpleza y falta de rigor académico.⁶⁷ En primer lugar, el racismo como ideología en una sociedad, no es lo mismo que el racismo como política estatal. El racismo en la cultura, esto es *ideológico* —en el sentido en que Louis Althusser define la ideología— está muy a menudo más allá de las decisiones conscientes, y es parte estructural y sobredeterminada de las relaciones sociales. La Revolución —cierto— no erradicó el racismo, pero tampoco lo inauguró; el racismo es un vestigio de siglos de historia y explotación. Por el contrario, desde 1959 las políticas de Cuba en torno a la raza intentaron romper con las desigualdades raciales y la discriminación,⁶⁸ entre otras razones porque representaban un antagonismo fuera de la categoría de *clase social*. A mediados de los años 60, los reparos a las afirmaciones étnicas empezaron a ceder y los cubanos comenzaron a redefinirse como «afro-latinoamericanos». Un elemento significativo en esta transformación fue el acercamiento y ayuda cubana a varias naciones africanas durante los años 70 y especialmente, en 1975, la «Operación

Carlota», como se llamó la intervención militar directa de Cuba en la guerra que Angola libraba contra la invasión de Sudáfrica.⁶⁹ Ello no quiere decir que Cuba sea el «último palenque», ni que no haya racismo en la sociedad cubana, ni que las políticas del gobierno no hayan tratado de disminuir el tono político de las diferencias étnicas a favor de una homogenización identitaria que Marianne Masferrer y Carmelo Mesa-Lago han llamado con justeza «integración»,⁷⁰ y que como política estatal es ciertamente cuestionable pero no rara o exclusiva del nacionalismo cubano.

Cuando Retamar aclara en «Adiós a Calibán» (1993) que al hablar de mestizaje en 1971 se refería a procesos de *transculturación*, adscribe el sincretismo nacionalista de la Revolución a las teorías desarrolladas por Fernando Ortiz⁷¹ en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), sobre la economía colonial y heterogeneidad racial en la cultura nacional. Como ha señalado Fernando Coronil, el trabajo de Ortiz, influido por el de Spengler, «revalorizaba» las culturas popular y regional mediante una interpretación alegórica de la historia cubana (xviii-xx). Ortiz propuso el término *transculturación* para «sustituir al menos en parte el vocablo *aculturación* [...] con el que indicaba] el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género» (93). *Transculturación*, en cambio, expresaría:

los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican [...] así en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y los demás aspectos de la vida (93) [...]. Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste *no consiste solamente en adquirir una distinta cultura*, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *aculturation*, sino que el proceso implica

también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación* (96).

Fernando Coronil, haciendo una de las más agudas lecturas del ensayo de Ortiz, resalta que en éste, se trata el problema neocolonial cubano, y que el tabaco y el azúcar (mercancías) son presentados como personajes cuya identidad es moldeada por los vínculos económicos de las relaciones de producción (xxviii-xxx). Su hipótesis es que (acaso bajo la influencia del horizonte marxista de análisis del capitalismo) para Ortiz, dos productos mercantiles claves de la economía cubana, el tabaco y el azúcar, *definían la identidad nacional y a la vez eran definidos por las relaciones de producción a que se encontraban sujetos* (xxiii). En esta nueva lectura, la *transculturación* de Ortiz no es un término técnico, sino una categoría crítica que reorienta la teoría etnográfica y antropológica.

Pero la interpretación de Coronil, que serviría al argumento de Retamar, en verdad parece una reapropiación contemporánea y por cierto válida de Ortiz. Una lectura acotada de la noción de *transculturación* apunta a un proceso de síntesis de elementos diversos para la producción de neoculturaciones, tal como lo señala Antonio Cornejo Polar en «Mestizaje, transculturación y heterogeneidad», y aunque pareciera alejarse de la ideología del mestizaje, la categoría de *transculturación* está inserta en ella: «en sus versiones de Ortiz y Rama —o en otras— es el dispositivo teórico que ofrece una base epistemológica razonable al concepto (que considero intuitivo) de mestizaje» (1994: 369).

Como antes, al hablar del ajiaco para referirse a la continua coacción de lo diverso en la cultura cubana, Ortiz se refiere a oleadas étnicas que producen un «inmenso

amestizamiento de razas» (93); la *transculturación* conserva la idea de la mezcla y el símil biológico: «en todo abrazo de culturas sucede lo que en la *cópula genética* de los individuos: la criatura tiene algo de ambos progenitores pero también siempre es distinta de cada uno de los dos» (1978: 96, 97). Ortiz respondía con la categoría de *transculturación* a la *cuestión racial* y su problemática relación con el proceso tardío de formación de la nación cubana; *transculturación* ofrecía una fórmula aglutinante, fundacional y armónica, y una herramienta teórico-discursiva para disolver uno de los mayores conflictos de la sociedad cubana: la heterogeneidad racial. Dice Ortiz en «Ni racismos ni xenofobias» (1929): «El racismo divide y es disociador, no sólo desde un punto de vista universal [...] sino también desde una mira estrictamente nacional, allá donde como en nuestras repúblicas, la nacionalidad necesita robustecerse por la creciente *integración patriótica* de todos sus complejísimos factores raciales» (13, 14). En el libro *El engaño de las razas* (1945) insiste en esta tesis de «integración patriótica» que por un lado es heredera del nacionalismo finisecular de Martí y por otro, fragua la ideología del mestizaje que se cuele en el texto de Retamar. Un ensayo como «Calibán» indica en esa misma tradición sincretista, la aspiración manifiesta de trascender lo heterogéneo en busca de una definición no sólo de lo cubano (integrado) sino —en un escenario continental— de lo latinoamericano (más o menos homogéneo) enfrentado a los Estados Unidos. En ese intento aparecen la noción del mestizaje y la guardarropía étnica del nacionalismo revolucionario cubano. Empero, la pertenencia del ensayo de Retamar a una larga tradición en la ideología del mestizaje no debe oscurecer el espectro amplio y vario de la *matriz calibánica*, presente en numerosos textos, expresiones y producciones culturales. Se encuentran en dicha matriz varias versiones «afro-cubanas» del drama de Calibán,⁷² explícitas y tácitas, previas y posteriores al ensayo de

Retamar, como *Biografía de un cimarrón* (1966) de Esteban Montejo y Miguel Barnet, la retrospectiva de la película *La última cena* (1976) de Tomás Gutiérrez Alea, o más adelante, en el poema «Amo a mi amo» (1982) de Nancy Morejón. Una línea de representación afro-cubana de la Revolución hace suyas las historias y luchas de los cubanos de color desde la esclavitud, pasando por las insurrecciones de esclavos, los cimarrones, la guerra de independencia y la guerra de guerrillas contra Fulgencio Batista.

Uno de los cometidos de la Revolución cubana fue la revisión historiográfica y favorecimiento de versiones *otras* de la historia nacional y del Caribe. Como vimos, C.R.L. James había hecho de la Revolución de Haití un punto de partida para la escritura de la historia en la *tradición de los oprimidos*. En los primeros años de la década de 1960, las historias de estos actores empiezan a cobrar una importancia radical en la escena revolucionaria cubana. No es casual que en 1966 nos encontremos con la novela-testimonio *Biografía de un cimarrón* de Esteban Montejo (1866-1973) por Miguel Barnet (1940-). Montejo, nacido esclavo, cuenta su historia de rebeldía, y cómo se convirtió en un cimarrón, vivió como cortador de caña, y luchó contra los españoles en la guerra de independencia. Como Calibán, fue esclavo y se rebeló contra su amo, tiene la marca monstruosa de la raza y del «balbuco» del habla popular y no sabe escribir (no posee los libros de Próspero). El personaje (auto)biográfico se alía con Barnet, un poeta etnógrafo y un *Ariel solidario*, para construir un texto biográfico que hace audible la memoria fracturada por el olvido, la injusticia y el racismo en el registro del presente; y ese registro no es otro que el de la Revolución. Barnet convierte el «balbuco» calibánico y las quejas de Montejo en una narración literaria-biográfica coincidente políticamente con «Calibán» (aunque, paradójicamente, no figure en la lista de Calibanes de Retamar). Montejo es la metonimia monumentalizada de lo silenciado

por la historia y re-modulado por la Revolución. Miguel Barnet —y a través de él, la *ciudad letrada* de izquierda— acepta la invitación del Che a pintarse de negro. El propio Barnet lo confesaba cándidamente en 1981 a Emilio Bejel en una entrevista: «Políticamente, yo soy un negro también» (51).

Otro documento en clave calibánica es la muy conocida película *La última cena* (1976) de Tomás Gutiérrez Alea, cuya historia está basada en los acontecimientos de una rebelión de finales del siglo XVIII:

El excelentísimo señor conde de Casa Bayona, en un acto de profundísimo fervor cristiano, decidió humillarse ante los esclavos. Y remedando a Cristo, un Jueves santo lavó los pies a doce negros, los sentó en su mesa y les sirvió sus platos. Pero aquí que estos esclavos, cuyos conocimientos teológicos no eran muy profundos, en vez de comportarse como los apóstoles, lo que hicieron después fue sublevarse valiéndose del prestigio que adquirieron frente a los demás miembros de la dotación, y terminaron quemando el ingenio. El cristianísimo acto lo finalizaron los *rancheadores* cazando a los negros cimarrones y clavando en doce lanzas las cabezas de los esclavos ante los cuales se humillara el excelentísimo señor conde (Manuel Moreno Fragnal en Fornet: 146).

En la película, Sebastián, un esclavo fugitivo y cimarrón, se alza junto con otros esclavos contra su amo después de la histórica cena a causa de que el mayoral, don Manuel, quiere hacerlos trabajar el Viernes Santo (incumpliendo la promesa de asueto del conde). Los rebeldes matan al mayoral e incendian el ingenio por lo que son, como en el evento histórico, cazados y ejecutados. Un análisis detenido de la película no es posible aquí; baste con indicar que *La última*

cena desarrolla tres hilos narrativos-ideológicos: el inevitable fracaso de la misión civilizadora/evangélica del amo (el conde y el cura), la significación político-económica del significativo étnico *negro*, y la prefiguración de la insurgencia revolucionaria en las rebeliones de esclavos y la cimarronía. Veamos algunas de estas instancias:

a) *El fracaso de Próspero*. El Conde, impulsado por la recriminación de un sacerdote «lascasiano» sobre el paganismo y descuido espiritual de los esclavos de la plantación y el recordatorio de su misión evangelizadora, decide él mismo colaborar en su conversión, para lo que pide doce esclavos, y entre ellos a Sebastián —que ha sido recientemente castigado con la mutilación de una oreja por haber huido— y los hace participar en la ceremonia católica del lavatorio de pies. El Conde se «humilla» lavando y besando los pies a los esclavos que no entienden qué pasa, y a quienes la ceremonia causa hilaridad. Luego viene la cena propiamente dicha en la que el conde sentado entre los esclavos como entre «sus discípulos» que llama «esclavos de Jesús», trata de hacerles entender algunos principios de la religión católica y, entre ellos, el misterio de la eucaristía. Antonio malinterpreta la catequesis y cree que el conde va a morir después de la comida. Igualmente, algunos esclavos entienden las explicaciones del conde sobre el sacrificio de Jesús y la comunión, en el sentido de que los discípulos se comieron a Cristo «como hacen los carabalí con sus enemigos».

Sebastián, malherido por la mutilación, es sentado al lado del Conde, que hace un discurso sobre la obediencia, y en una de las más sugestivas escenas de la película le pregunta a Sebastián: «¿Quién soy Sebastián? ¡Reconóceme! Te lo pido en nombre de Cristo» (0:34:06). El esclavo responde escupiéndole a la cara y el Conde lo llama «Judas» e ingrato; pero le ofrece su «perdón». El Conde, como el Próspero de Césaire, es un humanista ilustrado al que le preocupa lograr una conciliación formal.

Los esclavos beben y comen, cantan y cuentan sus historias. El Conde cuenta la suya: la historia de San Francisco de Asís, una parábola con la que pretende ilustrar a los comensales sobre la felicidad en el sufrimiento, lo cual causa risas y reparos. La «lección» teológica de obediencia, humildad y autosacrificio termina en una borrachera en la que el Conde se duerme. Entonces, Sebastián (Judas) cuenta la historia de cómo la mentira decapitó a la verdad y ésta, a su vez, le arrancó la cabeza a la mentira y se la puso; de manera que desde entonces el cuerpo de la verdad camina por el mundo con la cabeza de la mentira. La contranarrativa de los esclavos desafía la parábola del Conde. La esclavitud (cuerpo de la verdad) está disfrazada de catequesis y civilización (cabeza de la mentira). La misión civilizadora/evangélica está en una suerte de *contradicción* material con la explotación económica del trabajo esclavo. Cuando el sacerdote le pide al Conde, poco antes de la sublevación, que no permita que el mayoral haga trabajar a los esclavos en Viernes Santo, éste responde que una cosa son los deberes espirituales que él cumplió de sobra con la cena y su humillación pía ante los esclavos, y otra, los asuntos del mayoral, sus «pecados necesarios» y sus obligaciones como administrador del ingenio. «No debemos meternos en los asuntos del mayoral» (1:19:5). El lugar en el mundo para Calibán, como para los esclavos, es el trabajo y no la mesa del señor.

La enseñanza religiosa fracasa; en lugar de ser la lección de humildad que pretendía ser, la religión se convierte en el motivo expreso (y detonante) de una insurrección relacionada con la jornada de trabajo. El fracaso de la misión del amo es precisamente la adopción (subalternizada y subvertida) del evangelio civilizador de Próspero.

b) *Diferenciación clasista de lo étnico*. El significativo racial «negro» tiene sentido en relación con la economía política de la esclavitud. No todos los negros son iguales; *La última cena* distingue conforme sea la posición (arielista o calibánica)

de los negros con respecto a las relaciones de producción del ingenio que, a su vez, determina el mayor o menor antagonismo frente al amo. Los ayudantes negros del mayoral le dan latigazos a los esclavos y los criados de la casa, cercanos al conde, le son hasta cierto punto leales; ése es el caso de Ambrosio, el esclavo de librea y casaca de terciopelo azul; e incluso la de Antonio, que aunque trabaja cortando caña, es un «esclavo doméstico» que sabe hablar y usar los cubiertos, y que por un acto arbitrario del mayoral se encuentra trabajando con el resto de los esclavos en el campo. La promesa que el Conde le hace a Antonio de retornarlo al servicio doméstico incide en la distancia que el esclavo toma de la insurrección y su deseo arielista de resolver el conflicto por medio del diálogo. Por el contrario, Sebastián, el esclavo cortador de caña al que le fue cortada la oreja por tratar de evadirse, sólo quiere destruir al amo y el trapiche y volver a escapar. La representación de esta gradación del sistema de lealtades de los oprimidos, tiene que ver con la conciencia que producen las contradicciones y la lucha de clases.

Permítaseme hacer un pequeño paréntesis para discutir brevemente un texto que poca o ninguna atención ha recibido, aunque es crucial para señalar las conexiones entre *La última cena* y el ensayo de Retamar. Me refiero al guión cinematográfico *Calibán**,⁷³ concebido en 1982 y escrito en 1984 por el mismo Tomás Gutiérrez Alea en compañía de Michael Chanan y Eugenio Hernández, y que, además, contó con la asesoría y la revisión de George Lamming. En una típica inversión (pos)colonial de términos, Próspero es el monstruo: «The key, as Titón [Gutiérrez Alea] put it, was that our Caliban was not a monster, but a human being, which meant that the true monster was Prospero, who enslaved him» (Ver «Remembering Titón» de Michael Chanan). El guión, aunque inspirado en el texto de Retamar —como el propio Gutiérrez Alea explicó en «El verdadero rostro de Calibán» (1989)— acude a otros textos y contextos

más decididamente afro-caribeños como *Une tempête* (1968, 1969) de Césaire y *The Pleasures of Exile* de Lamming;⁷⁴ el orden sobrenatural de la Isla lo ocupan la santería y los dioses de la tradición yoruba.

Ariel es negro como Calibán (y no mulato como en la pieza de Césaire). Esta variación paradójicamente reinstala el concepto de clase social. Eliminada la diferencia étnica entre Ariel y Calibán, queda —prominentemente— el asunto de la división social del trabajo y la clase social: «mientras que Calibán tiene que realizar los trabajos duros, Ariel se ocupa de las cosas del espíritu» (Gutiérrez Alea, 1989: 16). *Calibán** sortea con un registro afro-cubano la racionalidad sincrética y la ideología del mestizaje del «Calibán» de Retamar, y de la *Biografía* de Montejó y Barnet. No ocurre lo mismo con la concepción vertical del *descenso al pueblo*, que seguirá definiendo el afro-calibanismo cubano.

Ariel y Calibán están de acuerdo en la necesidad de deshacerse del tirano Próspero, pero —como en Césaire— no se ponen de acuerdo sobre los métodos. Ariel sostiene que la violencia es inútil y que deben aprender las artes, ciencia y magia del maestro; mientras que Calibán aboga por la rebelión, y como Fanon, justifica el efecto descolonizador de la violencia:

¿Entonces qué, Ariel? Oye bien: la violencia no es algo en lo que tú puedes creer o dejar de creer. La violencia es el fuego que te quema dentro, la rabia que el tirano enciende en nuestra sangre con sus amenazas, sus insultos y su opresión. ¿No la sientes ardiendo dentro de ti? Próspero siempre te está prometiendo la libertad, pero siempre es mañana (Gutiérrez Alea, 1989: 16).

La alianza entre Ariel y Calibán que el guión propone se basa en la construcción de un programa político que salva la distancia entre el intelectual tradicional y el «pueblo»,

mediante la comunidad en la opresión, la toma de conciencia política del primero y, de nuevo, un descenso arielista a la causa calibánica. En una de las últimas escenas, Ariel, «con su música seductora, ha conducido a Trínculo y a Esteban hasta un pantano donde quedan atrapados. Calibán trata de sacarlos, pero él también queda atrapado en el lodo» (Gutiérrez Alea, 1989: 16). Ariel intenta una reconciliación con Calibán: alega que Próspero va a perdonar al monstruo y que entre todos se puede hacer la nación. Calibán, entonces, invoca el espacio común de la opresión y le recuerda a Ariel que ambos son sirvientes del tirano; antes que la simple identidad étnica, arguye su comunidad de intereses e identidad cultural. Ariel sirve a Próspero pero culturalmente está más próximo a Calibán; por ejemplo, Ariel fastidia a su amo cuando llama a «Shangó y a Ogún y Eshú y a otros orishas; [p]ara enseñarle a Próspero que aquí tenemos nuestras cosas y que él tiene que respetarlas» (1989: 18). El «espíritu alado, angelical, bienintencionado no sabe que esa afirmación de la propia identidad [...] no suele ser bien vista por el opresor» (19). Ariel entiende finalmente que los perros vienen por ambos, sube a un árbol y desde allí trata de ayudar a Calibán; pero la rama en la que está se quiebra y Ariel termina en el mismo pantano con Calibán y los otros conspiradores, en donde aguardan a que se resuelva la Historia.

Ariel [...] una vez que ha sentido la injusticia en sí mismo y en los otros explotados, tratará de encontrar soluciones idealistas, pacíficas, reformistas, impracticables que poco a poco lo irán acercando a la realidad más cruda. En estas circunstancias, tratando de tenderle una mano a los que están en el pantano, es previsible que al final se vea atrapado en una situación que lo obliga a unirse a Calibán (19).

c) *Revolución y cimarronía*. Otro de los hilos narrativos de *La última cena* es el que podríamos llamar de reflexión historiográfica y prefiguración de la insurgencia revolucionaria cubana en las rebeliones de esclavos. Atinadamente, Michael Chanan ha dicho de las películas de Gutiérrez Alea que «son como los escritos de un historiador contemporáneo que no sabe el resultado de la historia que escribe, pero que sondea el pasado para intentar entender su naturaleza; y entonces advierte, en su visión del pasado, una alegoría de aquello que las cosas han venido a ser». A diferencia de lo que sucede en la historia sobre la cual Gutiérrez Alea basó *La última cena*, en la película uno de los discípulos esclavos del Conde logra escapar. Después de la insurrección y quema del ingenio, uno por uno todos los rebeldes son cazados y sus cabezas empaladas; la cámara enfoca una de las picas vacías: falta la cabeza de Sebastián. La victoria del amo no es completa; se mantiene la promesa de una futura liberación; en alguna parte, la verdad con su cabeza anda por el mundo.

La mirada al pasado está llena de las alegorías de «aquello que las cosas han venido a ser». El motivo religioso de la insurrección (los esclavos no quieren trabajar en Viernes Santo) tiene su correspondencia secular en el marxismo y la conciencia política revolucionaria; Sebastián alegoriza la invencible voluntad de libertad que el pasado le presta al presente. La representación de la alteridad está subordinada al discurso que la hace su objeto. Al final, la paradoja política es que el *otro* (o un constructo del *Otro* por el que se habla) termina hablando por quien lo representa: el «subalterno» por el subalternista, el «negro» por el negrista, el «indio» por el indianista, el «testimoniante» por el letrado que recoge el testimonio, y los cimarrones o el Calibán de Gutiérrez Alea por la Revolución. Cuba revolucionaria se prefigura a sí misma en la «visión del pasado», en la destrucción del

ingenio, en la dialéctica prematura del amo y del esclavo, y en el saber/poder mágico que tiene Sebastián para liberarse, transformarse en árbol, pez, o piedra, según les cuenta a sus compañeros durante el sueño etílico del Conde. En la última escena vemos la carrera de Sebastián huyendo y fundido sucesivamente en el vuelo de un pájaro, en el correr del agua de un río y en unas rocas. Sebastián es la continuidad de la rebeldía indómita y de la promesa de libertad que Gutiérrez Alea sondea en el pasado. Delante del personaje está el palenque, la organización política de los esclavos rebeldes liberados de su yugo, y alegóricamente, en algún lugar del futuro, la Revolución que –reinventada como palenque– lo espera. La insurrección del ingenio evoca la Revolución haitiana, la cual a su vez, resuena como una amenaza espectral: don Gaspar, el maestro refinador de azúcar exiliado de Saint Domingue recuerda varias veces que el progreso técnico del trapiche horizontal, que el Conde está negociando con unos ingleses, demandará el aumento de mano de obra, lo que aumentará el número de esclavos y tarde o temprano conducirá a la repetición de Haití, que es precisamente el terror de Próspero desde finales del siglo XVIII. El nacionalismo socialista cubano ve a la nación cumpliéndole al pasado promesas y amenazando como un caníbal, al colonizador, al dueño, al capitalista, al Imperio norteamericano. En *La última cena*, poco después de la insurrección, aún atónito por la destrucción del ingenio, el conde encuentra el cuerpo del esclavo Antonio (el aspirante a sirviente doméstico) junto con los cadáveres del mayoral y su mujer en la iglesia, y ordena sacarlo. Ante la protesta del sacerdote que trata de decir que en la muerte todos somos iguales, el Conde replica alegando el canibalismo africano y la Revolución haitiana: «¡Iguales! *Han pasado toda su vida devorándose* los unos a los otros. Y *ahora han encontrado que nuestra carne es más sabrosa que la de ellos y quieren devorarnos*. Pero aquí no sucederá lo mismo que en Santo Domingo.

¡Esto no es Santo Domingo!» (1:34:20). El relato calibánico de la Revolución sostendrá que sí; que Cuba realiza, en 1959, las promesas de la Revolución en Saint Domingue. Cuando en 1963 C.L.R. James publica de nuevo *The Black Jacobins* (1938), le añade un apéndice titulado «De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro» (391-418) y establece más que una correspondencia, una cita entre dos insurrecciones caribeñas contra el capital y el imperialismo. De Haití a Cuba, del *principio africano* al marxismo, el caníbal irrumpe en las pesadillas de la sacarocracia de finales del siglo XVIII, en las de Theodore Roosevelt en 1906 y en las de las agroindustrias multinacionales y el neocolonialismo de mediados del siglo XX.

La pregunta crucial será siempre, no la del derecho de rebelión de Calibán sino la de si Calibán, Louverture, o Castro –al hablar el mismo lenguaje de la modernidad colonial– no acarrear después de todo la tragedia de ser prisioneros involuntarios del legado de Próspero, de la colonización y del capitalismo; y si, pese a ese sino trágico, Calibán no lleva consigo también –en todo caso– la promesa redentora del *ñam ñam* que tanto teme el capital.

5. *Las hijas de Sycorax*

En *The Tempest*, Calibán afirma su rebeldía con un intento de violación de Miranda,⁷⁵ ésta se convierte en una especie de botín del conflicto colonial y es una prenda de la estrategia política de Próspero para recuperar su ducado. Por lo demás, Miranda es caracterizada como un personaje lloroso que se conmueve por el hundimiento del barco de los traidores e intercede por Ferdinand, de quien se enamora perdidamente, y a quien se somete: «seré vuestra esclava» (161). La obra recaba sobre el *valor* político y moral de su virginidad: «¡Oh si sois virgen y vuestro amor no tiene

dueño, os haré reina de Nápoles!» le dice Ferdinand, al tiempo que ella declara su pureza (125).

La bruja madre de Calibán, Sycorax —que es el otro personaje femenino— no tiene ninguna actuación y es asociada al principio de la feminidad siniestra y el mal. El mundo de *The Tempest* es un mundo patriarcal en el que las mujeres figuran como ausencias, según ha señalado Vera Kutzinski (288). Las apropiaciones latinoamericanas del drama shakesperiano han mantenido esta concepción *androcéntrica*¹⁶ (Nixon: 577; Singh: 194). Para Rubén Darío, Miranda representa la Cultura con mayúsculas, una prenda del hombre de letras. El *ariélismo* de Vargas Vila distribuye «lo femenino» entre la doncella desgarrada por el león imperialista o la feminidad bestial de la muchedumbre, «monstruo, poliforme y rumoroso» entregado a la mediocridad. Para Lamming, Miranda tiene la fantasía/sueño de su violación por Calibán quien no quiere simplemente «the mere experiment of mounting a piece of white pussy» sino poblar la isla de Calibanes (102, 111). La violencia sexual y la violación —recordémoslo— tienen en Lamming una problemática dimensión política asociada a la revancha y la nivelación contra al colonizador (*i.e.*: *Water with Berries*, 1971) (Ver *Caliban's Curse...* de Nair Priya). La versión contracoloniales de Césaire, así como el *calibanismo revolucionario* de Retamar, realizan una serie de inversiones e impugnaciones del discurso (colonial, imperialista, occidentalista), pero mantienen la estructura excluyente y androcéntrica que subordina el drama de la Historia a la representación identitaria de los personajes masculinos. En *Biografía de un cimarrón* de Esteban Montejo y Miguel Barnet, el diálogo para la recuperación de la historia es, de nuevo, masculino; en *La última cena* de Gutiérrez Alea, las mujeres ocupan un borroso lugar en el trasfondo; se desplazan silenciosas por los corredores como sirvientas, ríen torsidesnudas a la orilla de un río, corren en medio de la quema del ingenio; ni uno sólo

de los cimarrones es mujer. En «Adiós a Calibán» (1993), Retamar mismo reconoce el machismo de su «Calibán» de 1971, el cual «corrige» con la inclusión de más mujeres en su lista de Calibanes: «ante la excesiva ausencia allí de mujeres, que reveló mi triste arrancada machista, incluí ahora los nombres de varias de ellas al hablar de la historia, de la cultura de Caliban» (79).

Probablemente sea Jyotsna Singh quien hace la crítica más metódica de las reapropiaciones poscoloniales de *The Tempest*, dentro de las que incluye marginalmente el ensayo de Retamar. Dichas reapropiaciones «no examinan adecuadamente las interacciones entre raza, sexualidad y lucha política» y en su afirmación de sujetos heroicos (el revolucionario) «borran la subjetividad femenina» (Singh: 194, 195). Los movimientos de resistencia son también «comunidades imaginadas» (206), las cuales están frecuentemente fundadas, cuando no en construcciones misóginas, en violentas exclusiones o subordinaciones de lo «femenino». El problema no es simplemente que el Calibán de esas apropiaciones sea el prototipo del macho peludo revolucionario, sino que el mínimo protagonismo de lo femenino es sintomático de la continuidad de una *razón colonial*. El papel de Miranda en las versiones de Lamming y Césaire es del de simple *objeto del deseo*, y prenda de la rivalidad entre los sujetos coloniales. Este papel no desmantela sino refuerza las operaciones de significación que hacen del género un elemento crucial en la organización de las relaciones de poder en Occidente, «especialmente en relación con sus Otros nativos» (Singh: 195). Como vimos en el capítulo I, el discurso colonial feminiza y cosifica al aborigen, y luego lo convierte en el monstruo de sus pesadillas paranoicas.

Aunque válidas en general, las observaciones de Singh no lo son completamente respecto a Lamming, quien pese a su misoginia, de hecho, considera la posición subordinada de Miranda, y la tiranía absoluta que sobre ella ejerce Próspero,

rector y organizador de su educación, amor y futuro (Lamming: 102-107). También habla de una «afinidad» entre ella y Calibán, que Próspero frustra (111, 112). Lamming no va más allá, es cierto; y además, centra su biografía intelectual en un sujeto masculino, Calibán. De la misma manera, sucede con Césaire y Retamar; el martiniqueño pone en escena a un hombre caribeño negro en proceso de ser mediante la resistencia al relato de la civilización de Próspero; el cubano, por su parte, prescribe un sujeto masculino que reclama su monstruosidad latinoamericana y marxista contra el imperialismo norteamericano. Esa producción de sujetos se hace a costa del «borramiento de la subjetividad femenina» (Singh: 195), y de su representación como objeto y/o mercancía de las relaciones de poder colonial. Gayatri Spivak —si bien no entendió el planteamiento general de «Calibán» de Retamar—⁷⁷ atina al observar que: «reclamar ser Calibán legítima el mismo individualismo que debemos persistentemente tratar de desestabilizar desde adentro» (1985: 245).

Frente a este panorama, las lecturas feministas de *The Tempest* han optado por diversas estrategias, tales como la feminización de Calibán —cuya monstruosidad cobijaría la femineidad siniestra y la limitación represiva del habla—, la afirmación de otros personajes conceptuales de identidad como la Malinche o Sycorax, y la proposición de una afinidad política entre Calibán y Miranda, o de un sujeto calibánico solidario colectivo y femenino. Se propone que Calibán también tiene rostro de mujer.⁷⁸ Sara Castro-Klarén resalta cómo el universo patriarcal hace de las mujeres Calibanes:

Si como Gilbert y Gubar constatan, la misoginia patrista hace de «las mujeres monstruos sin habla, rellenos de un conocimiento indigesto», ¿no es ésta la misma imagen que Fernández Retamar reclama para América Latina en su rebelde «Calibán»? *Calibán el bruto balbuciente que*

trabaja para Próspero, el padre civilizador, viene a ser la figura de las mujeres bestializadas que espantan a los lectores de Milton y Swift. Ambas bestias de producción y re-producción roban, no el fuego, sino la palabra. Trasgresión de la ley del padre que les obliga a hacer uso rudimentario, ilegítimo y subversivo de la palabra (1984: 41, 42).

Laura Donalson en *Decolonizing Feminisms* (1992) habla de un «complejo de Miranda», personaje que — pese a que comparte con Calibán su posición subalterna en relación con Próspero— es objeto de un intento de violación por parte de aquél. La cubano-americana Coco Fusco recupera la voz de Miranda (con quien se identifica) mediante su diario: «El Diario de Miranda/Miranda's Diary» (1994); diario subjetivo sobre política cultural, Guerra Fría (Miami-La Habana) y, sobre todo, manifiesto cultural del deseo de emancipación respecto de «las ficciones de identidad de nuestros padres simbólicos» en Cuba y en el exilio (5-7). Silvia Spitta prefiere repensar el escenario simbólico de *The Tempest* a partir no de las «identidades duras» (como Retamar), sino de las identidades diaspóricas que Sycorax y Calibán anticipan, la bruja como exiliada de Argelia y el monstruo como huérfano caribeño (2000: 288).

Otras críticas han encontrado un símbolo femenino en Sycorax. La escritora y crítica jamaicana Michelle Cliff en una lectura de su propia obra y de la de otros autores (Iris Zavala, Fernández Retamar, Jean Rhys y Aimé Césaire), se pregunta por los silencios que produce el colonialismo, por la búsqueda de la palabra y la recuperación del habla, y se identifica con la bruja madre de Calibán: «Yo soy y he sido algunas veces civilizada y otras reclamada por lo salvaje; *soy y he sido Calibán y Ariel; y en el fondo, la nieta de Sycorax*» (40). Cliff se declara entre Calibán y Ariel —como antes Lamming— pero opta por la identificación con Sycorax: «precolonial

female, landscape, I(s)land: I land [...] savage, witch – wildwoman» (40, 41). Asimismo, afirma que ella y otras escritoras como la cubana Ana Mendieta, entienden «los paisajes de nuestras islas como cuerpos de mujer» (46). La apelación a este valor simbólico de Sycorax como *geografía de identidad* —«I(s)land: I land»— no es, empero, diferente al principio geográfico de la feminidad presente en Aimé Césaire, a quien Michelle Cliff cita sin reservas. En efecto, en *Une tempête* Calibán —en defensa de su madre—⁷⁹ la declaraba principio telúrico materno:

iMuerta o viva es mi madre y no pienso negarla!
Además, crees que está muerta, porque crees que la tierra es una cosa muerta... ¡Es mucho más cómodo!
Muerta, se la pisa, se la ensucia, se la rechaza con un puntapié, conquistador. Yo respeto la tierra porque sé que vive, y sé que Sycorax vive. ¡Sycorax. Madre mía!
¡Serpiente, lluvia, relámpago! (132).

Para Cliff, Sycorax es una inflexión femenina del *calibanismo*; es la «monstruosidad» (homo)sexual (48), la bruja que guarda el saber/poder contracolonial: «Es con la magia de esta mujer precolonial que Calibán enfrenta los hechizos del colonizador» (46). En una aproximación metafórica similar se ha hablado de las mujeres del Caribe como *hijas de Calibán*⁸⁰ (López Springfield: xi), tropo que se usa sin mayores explicaciones ni desarrollos como sinónimo de «una cultura regional de resistencia» que retoma la referencia de Calibán como significante cultural contracolonial y caribeño que allanaría las limitaciones que implican el que éste sea un «constructo masculino» (xii). López Springfield habla de un feminismo del Caribe, que tomando en consideración aspectos de la opresión social, como el estatus socioeconómico, reconoce en ciertas mujeres al mismo Próspero (xiii).

Entre las escritoras y críticas chicanas se erige a la Malinche como personaje conceptual alternativo de identidad. Cherríe Moraga, hija de madre chicana y padre californiano de ascendencia irlandesa, en su autobiográfico *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios* (1983), se identifica con las múltiples traiciones de este personaje:

Malinche sold out her indio people by acting as a courtesan and translator for Cortés, whose offspring symbolically represented the birth of the bastardized mestizo/Mexicano people. My mother then is the modern day Chicana, Malinche marrying a white man, my father, to produce the bastards my sister, my brother and I are. Finally, I —a half-breed Chicana— further betray my race by *choosing* my sexuality which excludes all men, and therefore most dangerously, Chicano men. *I come from a long line of Vendidas* (117).

La Malinche es tradicionalmente vista como una colaboradora, en muchos sentidos más afín a Ariel que a Calibán; pero desde otro ángulo, este personaje puede revelar no sólo su agencia transculturadora sino resistencias al «orden patriarcal azteca», que independientemente de la constatación historiográfica, es el origen mítico del nacionalismo mexicano y de ciertos discursos de identidad chicana. Hay que abonarle al «feminismo chicano» no el cambio del personaje conceptual de Calibán por la Malinche, sino que este tropo sea usado de manera efectiva para problematizar y escindir los discursos de identidad chicana con la coordenada del género, y los del feminismo con la de clase social. Esto último implica un regreso —en algunas de estas escritoras más que en otras— del factor de la opresión económica. El libro *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), editado por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, por ejemplo, intenta

promover un discurso feminista al margen del feminismo metropolitano blanco y definir una identidad, más que por sus afiliaciones, por sus traiciones o rupturas con relatos maestros (culturales, de raza y género). Moraga se distancia del feminismo radical al cual critica su desentendimiento respecto de asuntos como raza y clase social; aquí encontramos un distanciamiento respecto del feminismo practicado por ciertas mujeres blancas de clase media que Moraga llama «lesbianas del cuello para arriba» porque han convertido el lesbianismo en un culto.⁸¹ Moraga propone un feminismo con perspectiva del Tercer Mundo que tome en consideración la «*simultaneidad de la opresión*», en sus diferentes registros (clasista, racista, machista); un feminismo capaz de solidaridad y alianzas allende nociones esencialistas. Quien toma la palabra no es Calibán, sino un monstruo que cruza varias veces la frontera cultural, nacional, latinoamericana, sexual, y que se define con una serie de *traiciones* continuas entre las que se cuentan, la traición a la identidad étnica, a la lengua, a la familia heterosexual católica, al machismo chicano, y también al feminismo primermundista y al feminismo radical. El sujeto chicano, femenino y homosexual vuelve a ser invocado mediante el tropo de *the new mestiza* en *Borderlands/La frontera* (1987) de Gloria Anzaldúa. Como Calibán, *the new mestiza* busca la «superación de la tradición de silencio» y la *toma de la palabra* en su dimensión deforme o monstruosa, sólo que en este caso la monstruosidad cruza además de lo lingüístico y étnico, lo sexual (54-59). Monstruosidad y mestizaje son análogos: «We are your linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic *mestizaje*» (58).

Conceptos metáfora como el de la *Malinche* o *the new mestiza*, o *mitologemas* como el del matriarcado de Aztlán, o la filiación a Coatlicue, dramatizan simbólicamente las tensiones entre raza, lengua y género, en la formulación de una identidad homosexual femenina y chicana. La lesbiana es la amenaza

constante de un eventual retorno del/al salvajismo. Lo que Cliff ha llamado la «monstruosidad sexual» (48) es, en el caso de Anzaldúa, una *feminidad siniestra* y *canibal*; un monstruo para quien la identidad sexual prima sobre los relatos identitarios chicanos. La «mestiza» de *Borderlands/La frontera* no es simplemente un sujeto que toma la palabra (en inglés y en español) y la deforma como Calibán, sino una traidora como la Malinche de Moraga; y si por una parte es un cuerpo devorado por Coatlicue,⁸² por otro, es ella misma un cuerpo deseante y caníbal.

*It is our custom
to consume
the person we love.
Taboo flesh: swollen
genitalia nipples
the scrotum the vulva
the soles of the feet
the palms of the hand
Heart and liver taste best.
Cannibalism is blessed (Anzaldúa: 143).⁸³*

El canibalismo en «The Cannibal's *Canción*» de Anzaldúa parecería ser un asunto más erótico que poscolonial. Sin embargo, no es así. El canibalismo erótico/lingüístico/cultural de *the new mestiza* funciona como tropo constitutivo de un sujeto desafiante de la opresión tanto en los espacios culturales intra-coloniales (los Estados Unidos), como en los de la mismidad chicana. Es un discurso que quiebra la unidad de su propio *lugar de enunciación*. *The New Mestiza* desestabiliza la hegemonía lingüística y cultural anglosajona, pero —a diferencia de Retamar, o de Césaire— se dirige también contra las segmentariedades de su propia identidad, y confronta la violencia fundacional en los discursos chicanos, su machismo, definición androcéntrica, autori-

tarismo lingüístico y tiranía cultural. El canibalismo de *the new mestiza* no invierte simplemente los términos (como el *calibanismo*), sino que desestabiliza la gramática colonial. Su monstruosidad sería más radical, y propiamente caníbal, si no fuera por la debilidad que en su ensayo tiene la categoría de *clase social*, que está supeditada a la política de género. En *Borderlands/La frontera* el «self-accomplishment» sexual es el equivalente al relato del *ascenso social* burgués que encontramos en *Hunger for Memory: the Education of Richard Rodriguez: an Autobiography* (1983). Es un poco paradójico que sea un neoconservador como Richard Rodriguez (sin tilde⁸⁴), que se proclama seguidor del consejo de Calibán,⁸⁵ quien recuerde que hay negros más negros que otros, y chicanos de chicanos y que la micropolítica racial o de género, en ocasiones, desconoce el más importante elemento de diferenciación e injusticia que es la clase social (143-172). Aunque se discrepe con Rodriguez respecto a la centralidad y predominancia del relato del *ascenso social* que rige su autobiografía intelectual, es preciso reconocer que su crítica a la política de minorías lleva agua al molino de un análisis de identidades que tenga en cuenta la economía política de la diferencia. Apoderarse de los libros de Próspero, dejar de balbucir y tomar la palabra, significa para Rodriguez, en gran medida, dejar de ser Calibán, y la ilusión de que la sociedad y sus contradicciones pasan por la universidad no es sino una generalización egótica de la academia norteamericana, y especialmente de una izquierda que, atrincherada en elucubraciones teóricas, clama para sí la subalternidad de su objeto/sujeto de estudio.⁸⁶ Aunque Rodriguez no lo exprese claramente, su argumento implica el presupuesto marxista de que la clase social es un factor determinante de la experiencia de la opresión; no es lo mismo, ni comparten los mismos intereses políticos el bracero chicano y el profesor de *Chicano Studies*, ni es lo mismo el feminismo en Yale que el que se enfrenta por

partida doble a la opresión de género y a la pobreza. Las generalizaciones que pasan por encima de la categoría de clase, desmaterializan la política de las metáforas de la identidad/alteridad.

La *matriz calibánica* está presente también en la literatura, especialmente en la poesía, escrita por mujeres en el Caribe, que explora las intersecciones entre el colonialismo y las relaciones de poder patriarcal y cómo ambos discursos han sido desafiados por la voz poética de sujetos doblemente colonizados: las hijas de Sycorax (la bruja madre de Calibán). Las hijas de Sycorax serían las aborígenes monstruosas silenciadas hasta el límite de su desaparición del drama identitario y que toman la palabra para enfrentar a un mismo tiempo el (neo)colonialismo norteamericano y las tiranías culturales androcéntricas. A diferencia de Calibán, sus hermanas del Caribe —*Sisters of Caliban* las llama Fenwick—⁸⁷ encarnarían una alternativa de identidad colectiva (sin el telos heroico masculino de Calibán).

Las *hijas de Sycorax* examinan el archivo histórico del Descubrimiento y la Conquista, de la esclavitud en las economías azucareras caribeñas, la rebeldía y la cimarronía, la participación de hombres y mujeres negras en las insurgencias contra coloniales, y su combate contra el imperialismo. Quisiera entonces, retomar ese tropo (de las *hijas de Sycorax*) que considero el más apropiado para dialogar con las apropiaciones androcéntricas de *The Tempest*, y explorar sucintamente el drama de este sujeto calibánico femenino en distintas coyunturas histórico-políticas, como la Revolución cubana, el dominio (neo)colonial de Puerto Rico, o la invasión norteamericana a Granada.

Olga Nolla, en su poemario *El ojo de la tormenta* (1975) acude a imágenes calibanescas con una inflexión feminista para hablar del «protectorado» norteamericano de Puerto Rico. En «Datos atmosféricos», dice: «En Puerto Rico las mujeres viven / una doble opresión: / la del imperio / y la del

macho» (Fenwick: 250). Y hablando de las alegadas ventajas de la «feliz» dependencia de su patria a los Estados Unidos se pregunta por la servidumbre de Calibán (siempre cargándole la leña a Próspero):

*¡Nos hemos ganado la lotería universal!
Díganme entonces, podrían explicar,
¿Por qué nos duelen las espaldas,
arrastramos los pies,
y el mal humor nos retuerce la lengua? (252).*

Repara, igualmente, en las estrategias «tercermundistas» de resistencia (como la pereza) y condena la colaboración «arielista» de los puertorriqueños con el Imperio:

*¿Por qué consideramos
en el fondo
que aquellos que se esfuerzan en hacer bien su trabajo
son unos pendejos?
¿que lo ideal es vivir del Welfare?
[...]
En Washington sospechan
que tal vez sea mejor
reemplazar a estos funcionarios nativos
con un equipo un poco, aunque sea una fracción,
más eficiente.
A los actuales funcionarios puertorriqueños
Esa idea no les cabe en la cabeza.
Confían en el agradecimiento
De aquellos a quienes sirven (252).*

Consuelo Lee Tapia de Corretjer (1904-1989), poeta, maestra de música y fotógrafa marxista puertorriqueña –arrestada en 1969 y encarcelada en 1971 por conspiración contra el gobierno de los Estados Unidos en Puerto Rico–

denuncia la alianza entre el capitalismo y el (neo)colonialismo. «Libre empresa», poema de *Con un hombre menos* (1977) se ubica en tres tradiciones metafóricas: la de la tiranía caníbal del colonialismo de «Banquete de tiranos» de José Martí, la metáfora marxista del vampirismo del capital, y las fantasías del *gótico poscolonial*, en el que las máquinas animadas devoran al trabajador:

*La explotación se ha supermecanizado.
Mordisco a mordisco tritura la patria.
La deforma
la veja
mutila su belleza
para que todo vestigio de riqueza
pase por sus mecánicas entrañas
al tonel de sangre humana
que extrae gota a gota
a niños, mujeres y hombres (20).*

La *matrix calibánica* en ocasiones se feminiza. «Amo a mi amo» de *Octubre imprescindible* (1982) de la cubana Nancy Morejón (1944-), reflexiona retrospectivamente desde la Revolución cubana sobre la historia colonial y la esclavitud, y acude a la imagen calibanesca del tiranicidio:

*Amo a mi amo,
Recojo leña para encender su fuego cotidiano.
[...]
Amo su boca roja, fina,
desde donde van saliendo palabras
que no alcanzo a descifrar
todavía. Mi lengua para él ya no es la suya.
[...]
[...] supe
que mi amor*

*da latigazos en las calderas del ingenio,
como si fueran un infierno [...]*
[...]
Maldigo
[...]
esta lengua abigarradamente hostil que no mastico;
[...]
este maldito corazón.
*Amo a mi amo pero todas las noches,
cuando atravieso la vereda florida hacia el cañaveral
donde a hurtadillas hemos hecho el amor,
me veo cuchillo en mano, desollándolo como a una res,
sin culpa* (1982: 45-47).

Morejón corrige el androcentrismo de *Biografía de un cimarrón*, del ensayo «Calibán» y de *La última cena*. El género introduce una notable complejización simbólica del *ethos* heroico-masculino de Calibán. El drama identitario de la esclava de «Amo a mi amo» es similar al de Malinche, pero a diferencia de Anzaldúa, la *solidaridad* étnica y de clase (una alianza entre raza y revolución⁸⁸) prima sobre la *erótica* que es en donde la traición ocurre. Podría alegarse que mientras que Anzaldúa se representa como ego, Morejón construye la voz de un sujeto histórico-otro. La pregunta por la voz del monólogo poético de Morejón es, empero, más complicada. «Amo a mi amo» apunta a la conciencia escindida tanto de la esclava concubina, como de la intelectual revolucionaria. El amor (arielista) de la esclava da paso a la solidaridad (calibánica) *proto-revolucionaria* para con los esclavos que reciben látigo en el ingenio; el personaje poético pasa entonces del «amo a mi amo», a la fantasía de su sacrificio. Análogamente, Morejón se hace médium poética de los oprimidos en la tradición del compromiso calibanesco/martiano con «los pobres de la tierra». Ariel se hace Calibán. La solidaridad letrada es paralela a la solidaridad de la esclava privilegiada. La rebeldía de la

esclava (equivalente al compromiso social revolucionario de la poeta) es re-significada por la Revolución de manera similar a lo que ocurre en la película *La última cena*, que revisita retrospectivamente las rebeliones y rebeldías del pasado como antecedentes de la Revolución. Una retrospectión similar se halla en «Mujer negra»:

*Todavía huelo la espuma del mar que me hicieron
atravesar*
[...]
*Me dejaron aquí y aquí he vivido.
Y porque trabajé como una bestia,
aquí volví a nacer.*
[...]

Me rebelé
*Su Merced me compró en una plaza.
Bordé la casaca de Su Merced y un hijo macho le parí.
Mi hijo no tuvo nombre.*
[...]

Me fui al monte.
*Mi real independencia fue el palenque
y cabalgué entre las tropas de Maceo.
Sólo un siglo más tarde,
junto a mis descendientes,
desde una azul montaña,
bajé de la Sierra
para acabar con capitales y usureros,
con generales y burgueses* (52-54).

La mujer negra cruza el mar como esclava, es explotada en el ingenio, en la casa y en la cama del amo, se hace cimarrona, soldada de la independencia y finalmente guerrillera de la Revolución cubana. Ella rompe el silencio andro-colonial y se constituye en el hilo de continuidad histórica de la insurgencia, al final de la cual está —no sobra repetirlo— la Revolución.

Ella es el sujeto en quien el pasado es redimido por el presente, y la testigo del *ajuste de cuentas* que la Revolución declara hacerle a la injusticia de siglos.

En otras ocasiones *The Tempest* articula la revisión de los relatos históricos del colonialismo. Marion Bethel (1953-), de Bahamas, en una referencia directa al estigma caníbal/Calibán y a la *creación negativa* de la barbarie ajena, revisita en *Guanahani, mi amor: y otros poemas* (Premio Casa de las Américas 1994), la invención europea de los salvajes: «Ellos no tienen hierro / [...] / Ellos no tienen religión / [...] / No tienen ropas / [...] / Ellos no son negros» (15); Bethel termina su poema «Song of Adam» recordando que los europeos crearon luego otros salvajes como «Calibán» y los «esclavos caníbales»:

*They are not black; you pealed bells throughout Spain
but in sleight of hand you created man-eating slaves
and Caliban, «a thing of darkness», for the sugar cane
mirrored a lost vision of sacred rites in your caves* (14).

La invención del salvaje no es cosa del pasado sino del presente. Cyrene Tomlinson de Jamaica observa en «Message from the Grave» cómo el fracaso de la misión civilizadora y la educación marca la reaparición de la monstruosidad:

*Yes I go to school
An I pass the sociaty test dem
An I get a job inna de sociaty institution
But, wah, I still live inna de ghetto
[...]
Dem see I as Savage. Animal. Rapist. Thief. Murderer
Lazy* (Fenwick: xxviii).⁸⁹

Merle Collins, de Aruba, pero identificada con Granada, habla como hija de Sycorax después de los eventos trágicos

de la invasión de 1983 y reivindica el habla como dispositivo contracolonial en «Because the Dawn Breaks»:

*We speak
because
your plan is not necessarily our plan
[...]
We speak
not to agitate you
but inspite of your agitation
We speak, really
because we know
we were not born to be your vassals* (Fenwick: 81, 82).⁹⁰

Haciendo alusión –como Nancy Morejón en su *Cuaderno de Granada* (1984)– a quienes dieron la bienvenida a la invasión norteamericana, Collins condena a sus compatriotas que como Calibán se alían a otros invasores (Trínculo y Esteban) contra Próspero («The Essence» en Fenwick: xxvi).

En resumen, diversos textos feministas teóricos y literarios latinoamericanos y del Caribe han articulado *The Tempest* a los problemas de género para proponer un sujeto doblemente colonizado y enfrentado a dos imperios: el patriarcal y el (neo)colonial.

Ahora bien, si el ensayo de Fernández Retamar diluye la cuestión de género (como ciertamente ocurre con la raza en la ideología del mestizaje), en muchas de las críticas feministas al *calibanismo* puede notarse un proceso inverso en el cual la categoría de clase social es relegada a un segundo o tercer plano cuando no desvanecida en un análisis que –como los del *ariélismo* modernista– parecen buscar identidades en esencias y evitar a toda costa el planteamiento de los conflictos en términos de desigualdades económicas, explotación y lucha de clases. En otros casos como el de Nancy Morejón, la coordinada de género

se integra al *calibanismo* revolucionario o a los discursos contracoloniales.

Aludamos brevemente, por último, a *Otra tempestad* (1997) de las cubanas Raquel Carrió y Flora Lauten. Esta radical reescritura de *The Tempest* se compone de quince cuadros/diálogos entre los personajes de varias obras de Shakespeare (Hamlet, Shylock, Otelo, Macbeth, Miranda, Próspero, Ariel, las máscaras de Romeo y Julieta, etc.) y «figuras de la mitología africana en el Caribe» (17). Calibán –quien en esta obra es hijo de Shangó y Sycorax–, apenas habla un par de palabras (38), mientras que Sycorax, sus hijas Oyá y Oshún y su hijo Elegguá (del panteón yoruba), toman la palabra. La obra desafía la narrativa teleológica, univocidad e inteligibilidad del *calibanismo* masculino mediante «un extraño ritual carnavalesco y autofágico» (Carrió: 18). Según Carrió, en *Otra tempestad* «no hay “vencedores” ni “vencidos” sino el intercambio de ritos y acciones que caracterizan el sincretismo cultural propio de América Latina y el Caribe» (18). Su estética potencia lo híbrido y la lógica diaspórica y carnavalesca de la cultura (en el sentido bajtiniano). La «acción de representar» es en *Otra tempestad* «juego-cita, parodia, risa, ironía, júbilo de los referentes que en la integración olvidan, borran las huellas de una causalidad (relato lineal o cronológico) y crean la ambivalencia analógica [...] de los signos iniciales» (Carrió: 61). Miranda, por ejemplo, ya no es la dócil mercancía política de Próspero; Calibán y Miranda «se huelen [y] se tocan» (34); es ella la que desea al monstruo y dice: «Quiero poblar esta isla de Calibanes» (41).

Estos aspectos carnavalescos permiten aludir de manera irónica al *calibanismo* revolucionario cubano: Calibán se asusta con su propia imagen en un espejo (27); Ariel habla del mar «que divide a los hermanos, a los amigos y a los amantes» (32); las visiones utópicas de Próspero son sometidas al choteo: «¿Me creían un viejo loco incapaz de gobernar...?»

[...] he encontrado en esta Isla el sitio ideal para mis experimentos», dice un Próspero barbudo (38); Ariel anuncia «La República» en la que «nuestros hijos [...] no abandonarán el país porque vivirán conformes» (39). Lo mismo ocurre con las transposiciones dialógicas; por ejemplo, la frase «Esta isla es mía» de Calibán en *The Tempest* (Shakespeare: 118) es dicha aquí por Próspero (46), recalando justamente la trágica confusión entre el discurso calibánico y el colonial.

Como se dijo, en Latinoamérica el *arielismo* marcó desde fines del siglo XIX una cartografía simbólica para pensar Latinoamérica frente a dos Calibanes: el imperialismo y las masas (IV). La identificación con el monstruo o *calibanismo* ocurre precisamente como una reconfiguración de la cartografía arielista en el contexto del drama (neo)colonial del Caribe. Entonces, Calibán vuelve con la terquedad del trauma a instalarse como símbolo de una identidad caribeña y latinoamericana. Por supuesto, las reapropiaciones simbólicas de *The Tempest* en el horizonte de la modernidad han probado sus alcances y limitaciones, la más palmaria de las cuales es que el *arielismo* continúa y se proyecta en el *calibanismo*: en su frágil binarismo colonizador/colonizado, en su visión romántica generalizadora⁹¹ y reductora de los oprimidos, en su enajenación letrada de las masas, y en la continuidad de estructuras de dominación como el paternalismo, la homogenización nacionalista y la concepción androcéntrica de la cultura.

¿Es posible leer «Calibán» sin creer ni descreer y sin olvidar sus contextos históricos?, ¿sin suscribir su credo ni subir al carro de la victoria falsamente unánime del capitalismo global? El alejamiento frente a la Revolución cubana, el abandono posmoderno de los proyectos de emancipación, y el distanciamiento crítico respecto del *calibanismo*, son

aspectos de un mismo fenómeno: la desilusión. Ahora bien, esta desilusión puede verse como resultado de la derrota o como síntoma de la vigencia de la ilusión que la Revolución –y de manera más general, el marxismo– representó en el imaginario latinoamericano. Si «Calibán» sigue vigente es entre otras razones por la incomodidad de quienes han renunciado, y continúan renunciando, a su credo. «Calibán», necesario es advertirlo, es un texto referido a conflictos de la Modernidad latinoamericana que nos envuelven aún, tales como el imperialismo norteamericano y el neocolonialismo; la definición autoritaria de identidades nacionales frente a las heterogeneidades culturales, raciales y de género; el esencialismo problemático de nuevos actores sociales; el fracaso de los proyectos de modernización capitalista y de la democracia liberal en la mayoría de los países latinoamericanos; la miseria, la exclusión y la violación continental y generalizada de los derechos humanos; y el equívoco lugar de la crítica en relación con el Estado, con la cultura popular y con proyectos alternativos de modernidad.

«Calibán» como el hombre del que dice Retamar: «“buenos días” cuando es de noche, puede parecer un loco, pero también puede recordarnos que viene del día» (González Echevarría, 1979: 22), y al hacerlo, subrayar no sólo los peligros, sino de necesidad de la utopía (VII §1 y 5). Calibán es el signo del caníbal reescrito; el cuerpo emblemático de la barbarie, silenciado, temido, disciplinado por el Imperio, por el Estado-nación y por la letra, y luego disputado, reivindicado y vuelto a escribir; un significante vaciado y vacío y, sin embargo, lleno por los rastros de la historia. No se trata de un simple tropo sino de una *metáfora palimpsesto* de la que es necesario compilar un inventario, y desentrañar las múltiples escrituras de la esperanza. El inventario de las escrituras del cuerpo heterotrópico de Calibán y, por supuesto, el inventario de las resistencias que ese cuerpo alegoriza, han sido motivo de constante preocupación; lo

prueban las re-escrituras y re-apropiaciones de *The Tempest* y la insistencia en volver una y otra vez a ese escenario conceptual –sucedáneo simbólico del inaugural, violento e inalcanzable lugar del trauma– como si allí, recóndito, estuviera el secreto y la cifra de ese palimpsesto que es la identidad latinoamericana.

Notas

- ¹ No sólo a Bloom sino a un amplio sector académico asociado a los estudios shakesperianos y refractario a las lecturas poscoloniales de *The Tempest* (ej.: Brian Vickers), incluso desde posiciones pretendidamente eclécticas (ej.: Meredith Skura). Peter Hulme hace un atinado análisis de las prácticas de citación apócrifa de Skura en su ensayo «Stormy Weather: Misreading the Postcolonial Tempest».
- ² «Juramos destruir a los blancos y todo lo que poseen; muramos antes que faltar a este juramento» (James: 18; Lamming: 124).
- ³ Este libro recoge diversos poemas publicados en revistas entre 1926 y 1937.
- ⁴ En la insurrección fueron asesinados seis mil «nativos», cerca de mil soldados y varios cientos de colonos (Nixon: 562). La posterior represión del ejército francés dejó cien mil muertos (Maurice Bloch en Mannoni, v).
- ⁵ Traducido al inglés con el sugestivo título *Prospero and Caliban; the Psychology of Colonization* (1967), que se cita.
- ⁶ En el capítulo «El así llamado complejo de dependencia de las gentes colonizadas» de *Peau noire, masques blancs* (1952). (En la bibliografía: *Black Skins, White Masks*, 83-108).
- ⁷ Henry Pager y Paul Buhle hacen un análisis de la revolución epistémica que significó el trabajo de James.
- ⁸ Inicialmente trotskista, James se perfila como un marxista heterodoxo incluso en relación con el trotskismo, del cual se distancia en los años 40. En 1950 publica un análisis del *capitalismo de Estado* de la Unión Soviética, vista como un empresario explotador de los trabajadores.
- ⁹ Como lo haría Fanon después, James encuentra que el *después* de la independencia resulta a menudo un simple relevo de las elites coloniales por los criollos ilustrados y las clases medias.
- ¹⁰ James hace una interpretación histórico-marxista de la Revolución haitiana en la que ésta aparece como uno de aquellos momentos de transformación dialéctica de las relaciones entre opresores y oprimidos, que señalaba Marx: «Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad» (Marx, 1989: 22).
- ¹¹ Piénsese, por ejemplo, en el *garveísmo* que desde Nueva York dirigió el jamaíquino Marcus Moziyah Garvey (1887-1940), quien defendía ideas de pureza racial y separatismo en todas las áreas económicas y culturales, o en el *nacionalismo negro* de W.E.B. Du Bois (1868-1963), líder de las conferencias panafricanas de Londres (1900 y 1919), París (1921), Lisboa (1923), y Nueva York (1927), e impulsador del panafricanismo y de relatos de identidad que suponían que todos los negros descendientes de africanos estaban unidos cultural e históricamente, tenían una comunidad de intereses y una agenda política para el futuro.
- ¹² En la Conferencia Panafricana de 1945 en la que participó C.L.R. James, se percibe ya un cambio en el paradigma esencialista de la «cuestión negra» y un relevo generacional. Asuntos como el antiimperialismo, la organización obrero-sindical y la resistencia contra-colonial ocuparon un lugar destacado en las discusiones.
- ¹³ Asimismo, Lamming desarrolla la matriz calibánica de lo colonial en sus novelas *Season of Adventure* (1960) sobre una mujer revolucionaria en busca de su padre, y *Water with Berries* (1971), el viaje de *The Tempest* al revés. Priya Nair ha examinado en *Caliban's Curse* el *calibanismo* y la problemática economía sexual en estos textos.
- ¹⁴ Éste último aspecto, el de la lectura crítica y análisis de *The Tempest*, ha sido examinado por Peter Hulme, quien anota en «Reading from Elsewhere...» que la predominancia de la alegoría política ha desplazado la atención a la crítica transgresora que la lectura de Lamming en sí misma representa respecto de los estudios shakesperianos.
- ¹⁵ Véase «The Voyage Made by Mr. John Hawkins to the Coast of Guinea and the Indies of Nova Hispania, 1564» en la versión de Richard Hakluyt *The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation* (105-116).
- ¹⁶ La raza no es significativo necesario de la opresión o de la condición calibánica. En Inglaterra, por ejemplo, los exiliados descubren al trabajador inglés blanco, inconcebible en la colonia (Lamming: 26).
- ¹⁷ «Tenez je ne suis plus qu'un homme, aucune dégradation, aucun crachet ne le conturbe.»
- ¹⁸ Césaire fue miembro del partido comunista francés hasta 1956 (*Lettre à Maurice Thorez*). En 1945 fue elegido alcalde de Fort-de-France y en 1946 diputado por Martinica en la Asamblea nacional de Francia.
- ¹⁹ Martinica fue ocupada por colonos franceses en 1635 y quedó bajo la autoridad de la Compagnie des Indes Occidentales en 1658. En 1674 se convirtió en una colonia de la Corona francesa. Los británicos tomaron la isla tres veces (1762-1763, 1794-1802, 1809-1814). Al final quedó en manos de Francia. Se introdujeron esclavos africanos desde finales del siglo xvii para trabajar en las plantaciones de la caña de azúcar. Después de varias rebeliones (1789, 1815, 1822), la esclavitud fue abolida en 1848. La condición colonial

de Martinica perdura hoy, con algunos cambios administrativos que le dieron progresivamente representación política. En 1946 la isla se convirtió en un *département* francés y más adelante en una *région* (1974).

- ²⁰ Césaire cita el argumento colonialista del *canibalismo* y *vudúismo* usado por Roger Caillois en «Illusions à rebours» en la *Nouvelle Revue Française* (diciembre y enero, 1955). Ver en *Discours sur le colonialisme* las páginas 51 y 52.
- ²¹ Georges Bidault: político ultracatólico conservador, partidario de la dominación francesa de Indochina y Argelia como mecanismos de contención del nacionalismo y comunismo árabes. Bidault fue ministro de Relaciones Exteriores (1944-1946; 1947-1948), brevemente Presidente de la República (24 de junio-18 diciembre de 1946), y jefe del Consejo de Ministros (28 octubre de 1949-2 julio de 1950).
- ²² Antropofagia jurídica: referencia a la legislación colonial. Pierre-Henri Teitgen fue Ministro de Defensa entre 1947 y 1948.
- ²³ Ministro de Defensa francés en 1947.
- ²⁴ Césaire hizo en 1944 una decisiva visita de siete meses a Haití (Porter: 360).
- ²⁵ Fue escrita para un festival en Tunes en 1969 (Rix: 236). Tanto *La Tragédie du Roi Christophe* (1964) y *Une Saison au Congo* (1966) como *Une tempête* (1968, 1969), contaron con la colaboración del director de teatro Jean Marie Serreau (Livingston: 182-185). Cito *Une tempête* de su edición en español de Barral Editores.
- ²⁶ A diferencia de lo que sucede en *The Tempest* donde lo sabemos por boca de Próspero: «no podemos pasarnos sin él. Enciende nuestro fuego, sale a buscarnos la leña y nos presta servicios útiles» (Shakespeare: 116).
- ²⁷ «Césaire ha insistido en que se vea a sí mismo como Calibán y Ariel» (Porter: 372).
- ²⁸ Nótese la extraña lectura que Rodríguez Monegal hace del final de *Une tempête* en su respuesta al «Calibán» de Fernández Retamar: según él, Calibán «finalmente triunfa y se convierte en el rey de la isla» (1977: 79).
- ²⁹ «Por cientos y miles/ del campo y la ciudad,/ embarcados o en avión/ Jamaica es límite de Inglaterra / [...] / Así que empaquemos las maletas y equipaje / y démosle la vuelta a la Historia.»
- ³⁰ El ensayo es publicado en medio de una crisis política y económica, y respondiendo a una controversia conocida como «el caso Padilla», a la cual nos referiremos al final de este acápite.
- ³¹ Las citas corresponden al ensayo «Calibán» en el número 68 de la revista *Casa de las Américas* (sept.-oct., 1971).
- ³² A partir de ahora se abrevia como Retamar.
- ³³ Comienza con la pregunta de un periodista extranjero sobre la existencia de una cultura latinoamericana y la suposición de ésta como epígono de la europea: «a veces a algunos latinoamericanos se los toma como aprendices, como borradores o como desvaídas copias de europeos. [...] Calibán es nuestro caribe» (124, 125, 128).

³⁴ Ver *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* de Gayatri Spivak (198).

³⁵ Decía Martí: «iSe viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamoni, y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del Calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas! [...] La inteligencia americana es un penacho indígena» (8: 336).

³⁶ Retamar no conocía el movimiento *Antropofagia* del Brasil como lo indicara Rodríguez Monegal y el mismo Retamar confesará en «Calibán ante la Antropofagia» de *Concierto para la mano izquierda* (2000): «en 1971 yo desconocía aún su obra [...]. Cuando empecé a familiarizarme con la faena del brasileño, lo incorporé en mis páginas» (140).

³⁷ Cuando el ensayo se publicó en francés, fue significativamente retitulado *Caliban cannibale* (1973).

³⁸ Retamar recuerda que Calibán es un anagrama de canibal/caribe, que el ensayo de Montaigne («Des Cannibales») habría sido la fuente de Shakespeare, y que Gonzalo (el viejo humanista consejero) no es otro que el propio Montaigne, de cuyos ensayos Shakespeare habría tomado párrafos enteros (1971: 127, 128). De manera que la lectura del drama es la lectura alegórica de América, su referencia implícita: «Que *La tempestad* alude a América, que su isla es la mitificación de una de nuestras islas, no ofrece a estas alturas duda alguna» (127).

³⁹ Así como Retamar rescata en última instancia a Rodó, imagina un Ariel que —como ha indicado Lie— tiene la elección/responsabilidad de elegir el bando calibánico o colaborar con Próspero (1997a: 250, 256).

⁴⁰ Las lecturas latinoamericanistas de Calibán han hecho por lo general la cita indirecta y apócrifa del *Calibán* de Renan.

⁴¹ «El triunfo de Calibán» de Darío no es mencionado. Una nota en la edición de 1995 corrige esta omisión (33).

⁴² «Abordando el desierto por un costado comentó José Vasconcelos: “si los yanquis fueran no más Calibán, no representarían mayor peligro”» (Fernández Retamar, 1971: 129).

⁴³ Para el momento de la escritura del ensayo, Retamar conocía sólo fragmentos del *The Pleasures of Exile*, que en todo caso malinterpreta como una especie de continuidad del pensamiento de Mannoni.

⁴⁴ El escritor barbadense Edward Brathwaite (1930-) publicó el poema «Calibán» en su libro *Islands* (1969), en el cual marca varias fechas representativas de la identidad caribeña como el 12 de octubre de 1492 («Descubrimiento» colombino), el 1ero. de agosto de 1838 (Día de la independencia de las colonias antillanas británicas), y el 2 de diciembre de 1956 fecha del desembarco de Fidel Castro en Cuba, que la Revolución cubana celebra como su comienzo (34-38).

⁴⁵ Nadia Lie analiza la lógica binaria y localización intertextual de «Calibán». Uno de sus argumentos más provocadores es que *Facundo* de Sarmiento

propondría una suerte de *anticalibanesismo avant-la-lettre*. Lie pregunta: «¿qué ocurre cuando Calibán llega al poder, como sería el caso en Cuba?» La pregunta sugiere un paralelismo entre Rosas y Castro. Sarmiento critica la policía política, el terror, el culto a la personalidad del caudillo, la censura de las opiniones contrarias, la persecución de intelectuales, y el discurso «americanista» del dictador a raíz del bloqueo europeo. Lie aclara que no es lo mismo Rosas que Castro pero que este inter-texto de Sarmiento censura en Rosas lo que se le censuraba a Castro en 1971 (1996: 54).

⁴⁶ Amaryll Chanady—en un iluminador ensayo sobre el tránsito del *calibanismo* mesticista y homogeneizador («Calibán», 1971) al de la heterogeneidad y la diferencia («Adiós a Calibán», 1993)—llama la atención sobre la disolución de la dicotomía occidente/colonias que implica el hispanismo y la revaloración ibérica de Retamar en «Contra la leyenda negra» cuando *Nuestra América* mestiza se traduce en la híbrida *España nuestra* (241, 242). Jameson en su «Prefacio a *Calibán*» señala la relación no propiamente coincidente de «Calibán» con respecto a «Contra la leyenda negra» (6).

⁴⁷ En «Adiós a Calibán» Retamar se aparta de este monolingüismo: «los países iberoamericanos, incluso aquellos donde los “civilizadores” no llegaron al exterminio de los indios, tienen como únicas lenguas oficiales al español o al portugués: los cuales, notoriamente, no son las lenguas de millones de “iberoamericanos” que ni saben qué significa esa palabra (tampoco “latinoamericanos”), y a quienes se les pretende imponer a sangre y fuego otra civilización (¿la nuestra?: en todo caso, no será la mía), que es lo mismo que intentaron los conquistadores» (1995: 82); (subrayado del autor)

⁴⁸ C.L.R. James señalaba que el «fracaso de Toussaint fue el fracaso de la ilustración no de la oscuridad» (288). La crítica de George Lamming a *Louverture* se basa en la de James: *Louverture* al final, le da la espalda al proletariado aliándose con la burguesía culta.

⁴⁹ Nótese que lo mismo había hecho Luis Alberto Sánchez en su *Balance y liquidación del novecientos*.

⁵⁰ Santiago Colás señala en su ensayo sobre «Calibán» que al proponer la identificación del intelectual con las masas populares el *calibanismo* revela su no coincidencia con las mismas (137).

⁵¹ Retamar reconoce: «[L]e asiste la razón al crítico mexicano Jorge Alberto Manrique cuando, al escribir una de las primeras notas sobre *Calibán*, señaló: “Cabría recordar, según el mismo Borges lo ha dicho, que él asume, frente a [...] [la] lectura de Europa una actitud socarrona de francotirador, desde fuera: de eso está hecho lo mejor de su obra: y en eso podría reconocerse una actitud de Calibán. Que cada quien tiene sus respuestas, y vale la pena tratar de entenderlas”» (1986: 254). En otras palabras, Borges deja de ser un Ariel (aliado a Próspero) y —como dice en 1993— se muestra en «su original condición calibanesca» (1995a: 89).

⁵² González Echevarría opina que Retamar se burla, gratuitamente y con escaso conocimiento de la crítica, del «mariposeo neobarthesiano de Sarduy, dándole un matiz *homofóbico* al ataque por las sugerencias groseras que sus palabras tienen para cualquier cubano» (González Echevarría, 1993: 757). Retamar respondió alegando la amplia gama semántica del verbo *mariposear* que tanto en el español peninsular como en el cubano apunta a «“Ser inconstante en los gustos o aficiones” [...] “Galantear, enamorar, a las mujeres por mero pasatiempo y distracción”» (1994: 1179). El «mariposeo neobarthesiano» de Sarduy, dice, no era una referencia a la sexualidad de Sarduy sino a sus divertimentos lingüísticos. Ricardo Ortiz retoma el notable análisis de Brad Epps sobre Reinaldo Arenas en una juiciosa revisión —salvo por su uso de una cuestionable traducción al inglés del ensayo— de la política sexual de «Calibán» y relaciona el comentario sobre Sarduy y otros fragmentos del texto con la retórica y política homofóbicas de los primeros años de la Revolución (corregida en las tres últimas décadas).

⁵³ Jameson asigna al «Calibán» de Retamar un lugar problemático entre el ensayo académico y el manifiesto cultural y político, y piensa que es «el equivalente latinoamericano de *Orientalism* de Edward Said» (1990: 4).

⁵⁴ Así lo llama el propio Retamar en una entrevista con González Echevarría (1979: 22).

⁵⁵ Retamar ha defendido su «Calibán» centrándose en el contexto histórico del ensayo; dice en «Calibán revisitado» (1986): «[A]rrancado de su contexto, con buena intención en unos casos, con mala en otros, ha habido ocasiones en las que se ha convertido en un material irreconocible para mí mismo. De no ser restituido a la coyuntura en la cual se escribió, corre el riesgo de convertirse en una algarabía» (246).

⁵⁶ Sobre este escándalo y sus repercusiones en la *intelligentsia* cubana y latinoamericana, puede consultarse el estudio de María Eugenia Mudrovic.

⁵⁷ Después de varios años en que la política internacional cubana se había mostrado crítica e independiente de la esfera de la Unión Soviética, en 1968 Cuba apoyó a los soviéticos en la invasión de la antigua Checoslovaquia.

⁵⁸ La primera carta (abril 9 de 1971) manifestaba «inquietud» por el encarcelamiento y estaba firmada, entre otros, por Simone de Beauvoir, Italo Calvino, Julio Cortázar, Marguerite Duras, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Juan Goytisolo, Octavio Paz y Mario Vargas Llosa (Lourdes Casal: 74, 75). Después de la «autocrítica» de Padilla (abril 27 de 1971), se produce una segunda carta (de mayo 21 de 1971) en la que no están las firmas de García Márquez ni de Cortázar, pero a la que se suman Pier Paolo Pasolini, Juan Rulfo y otros antiguos simpatizantes de la Revolución. La segunda carta manifiesta «vergüenza y [...] cólera» y llama a la «autocrítica» una «mascarada [...] que recuerda los momentos más sórdidos de la época del stalinismo» (Lourdes Casal: 123, 124). Entre las dos cartas Castro dirige un discurso a los intelectuales en el Congreso Nacional de Educación y Cultura

(abril 30 de 1971) en el cual minimiza la importancia de las «dos o tres ovejas descarriadas que puedan tener algún problema con la Revolución porque “no les dan el derecho” a seguir sembrando el veneno, la insidia y la intriga en la Revolución» mientras los verdaderos problemas del subdesarrollo aguardan solución; asimismo, ataca a los «pseudoizquierdistas descarados» y «ratas intelectuales» (aludiendo a los firmantes de la primera carta) (Lourdes Casal: 115-122).

⁵⁹ La UNEAC en su declaración contra el premio de poesía otorgado a Padilla en 1968 (tres años antes del encarcelamiento) señalaba como crítica fundamental la «ambigüedad» de la poesía de Padilla, así como su actitud «criticista» (sic) y «antihistórica» (Lourdes Casal: 58, 59); este evento es conocido como el primer *affaire*. Nadia Lie examina cómo entre 1968 y 1971, —obedeciendo a la crisis— discursos anteriormente tolerados o aceptados, así como la crítica interna, se convierten en discursos «contrarrevolucionarios» (1997b: 204, 205).

⁶⁰ Hay que reconocer no sólo el trabajo poético de Padilla, sino el que no permitiera la afiliación de su disidencia con la ultraderecha. Padilla, quien salió de Cuba en 1980, mantuvo una cordial pero creciente distancia con los sectores más reaccionarios del exilio de Miami. Al morir en 2000, era profesor en la Auburn University.

⁶¹ Pueden consultarse los números 65, 66, 67 y 68 de la revista *Casa de las Américas*, así como la colección de documentos del caso, que publicó Lourdes Casal.

⁶² Incluso George Lamming, en *The Pleasure of Exile* cuando pensaba en los cuatro momentos cruciales de la historia del Caribe inglés, señalaba el Descubrimiento, la abolición de la esclavitud, la inmigración de otros grupos humanos, y terminaba con el surgimiento de la novela y conciencia cultural y literaria de los «West Indian Writers» (37-39).

⁶³ El artículo de Ricardo Castells es tendencioso al afirmar que la cultura afrocubana no aparece en el ensayo (174).

⁶⁴ Varios críticos han hecho hincapié en la actitud evasiva del *calibanismo*, y en general, de los discursos de identidad cultural en el Caribe, respecto a los asuntos raciales y de género. Por ejemplo, «Calibán: The New Latin-American Protagonist of *The Tempest*» de Marta E. Sánchez (59, 60); Vera Kutzinsky (286, 287); Chanady (237, 247-251) y «Desdoblamiento calibanescos: hacia lo complejo» de Silvia Spitta (288, 291).

⁶⁵ La nota 2 del ensayo de 1971 explicaba: «Por supuesto, lo que me interesa en estas notas no es el irrelevante hecho biológico de las “razas”, sino el hecho histórico de las “culturas”» (125).

⁶⁶ Retamar no cita la frase inicial de Martí: «*En Cuba no hay temor alguno a la guerra de razas*. Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro. En los campos de batalla, muriendo por Cuba, han subido juntas por los aires las almas de los blancos y de los negros» (2: 299).

⁶⁷ Para una discusión del texto de Moore, véase «Race and the Cuban Revolution: A Critique of Carlos Moore's *Castro, the Blacks, and Africa*» de Lisa Brock y Otis Cunningham.

⁶⁸ Puede consultarse a René Depestre, Johnetta Cole y Lisa Brock y Digna Castañeda Fuertes, entre muchos otros.

⁶⁹ El nombre de la operación provino del nombre de una esclava que en 1843 condujo una sublevación de esclavos en el ingenio Triunvirato, en Matanzas, y fue muerta en la rebelión.

⁷⁰ Véase «The Gradual integration of the Black in Cuba: Under the Colony, the Republic and the Revolution».

⁷¹ Retamar reitera: «En 1891, en su programático “Nuestra América” escribió [Martí]: “No hay odio de razas, porque no hay razas”» (1995a: 81). Sin embargo, su cita de Martí no por ser la misma de «Calibán», es coincidente. En «Adiós a Calibán», más que una aclaración hay un cambio de paradigma que han estudiado Chanady (*El discurso...*) y Silvia Spitta en «Desdoblamiento canibalescos...» (288). Retamar mueve a Calibán —vía el concepto de *transculturación* de Ortiz— de la ideología del mestizaje al modelo de hibridez de Néstor García Canclini (en el cual, por cierto, so pretexto de hablar de temporalidades se recicla el mestizaje en la posmodernidad). De cualquier manera, Retamar rechaza explícitamente el «*deus ex machina*» de un mestizaje milagroso que, al margen de etnias, culturas, clases, engendraría una criatura nacida de una mezcla armoniosa en donde se habrían fundido además el patrón y el obrero, el gamonal y el pongo, y a la cual sólo le faltaría, para reunir lo diverso, ser a la vez hombre y mujer. [...] Hay que reconocer, proclamar y defender—continúa Retamar— el derecho a la diferencia tanto étnica como sexual: es absurdo que al indio o al negro se le proponga (que incluso se le pretenda imponer) pasar sin más a ser mestizo, y a la mujer ¿hombre o andrógino? No, no es así como se salvaguarda el carácter múltiple y complejo de nuestros países, tan artificiales a menudo, tan pensados desde fuera y explotados desde todas partes» (1995a: 83).

⁷² «Calibán» según Jameson, «afirma reconocidamente su identificación con la voz del esclavo en una declaración contemporánea con otras expresiones culturales cubanas como el testimonio de Estaban Montejo por Miguel Barnet, en la literatura; o *El otro Francisco* de Sergio Giral y *La última cena* de Gutiérrez Alea, en el cine» (1990: 6).

⁷³ Para evitar confusión, me referiré al guión como *Calibán**, marcando el título con un asterisco.

⁷⁴ Cuando Próspero acusa a Calibán de haber intentado violar a Miranda hay un intercambio de miradas entre el acusado y su supuesta víctima que deja en claro que no se trató de una violación, pues Miranda encuentra a Calibán fuerte y atractivo. Coincide el guión con la hipótesis de Lamming sobre la fantasía erótica de Miranda. Agradezco a Michael Chanan el haberme facilitado la sinopsis de esta escena.

- ⁷⁵ Próspero increpa al «monstruo»: «¡Oh esclavo impostor, a quien pueden conmovier los latigazos, no la bondad! Te he tratado a pesar de que eres estiércol, con humana solicitud. Te he guarecido en mi propia gruta, hasta que intentaste violar el honor de mi hija.» Calibán le responde desafiante: «¡Oh, jo! ¡Oh, jo!... ¡Lástima no haberlo hecho! Tú me lo impediste; de lo contrario, hubiera poblado la isla de Calibanes» (Shakespeare: 118, 119).
- ⁷⁶ Uso la expresión «cultura androcéntrica» acuñada por Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) en su clásico *The Man-made World; or, Our Androcentric Culture* (1911).
- ⁷⁷ Dice Spivak: «in 1971 Retamar, denying the possibility of an identifiable “Latin American culture” [...]» (1985: 145), lo que equivale a proponer que Retamar dice lo contrario de lo que específicamente afirma.
- ⁷⁸ Por ejemplo, Beatriz González Stephan en «Para comerte mejor» (214).
- ⁷⁹ Refiriéndose a Sycorax, Próspero le increpa a Calibán: «De ciertas genealogías más vale no vanagoriarse. ¡Un vampiro! ¡Una bruja de la cual, a Dios gracias, la muerte nos ha liberado!» (Césaire, 1971: 132).
- ⁸⁰ Este tropo es equivalente al de Cliff, como sugiere el título del ensayo («Caliban’s Daughter»). La nieta de Sycorax es hija de Calibán. Este relato deja sin embargo sin resolver la cuestión de la identidad de la madre de este sujeto femenino. Miranda parece improbable y no se menciona a otra «salvaje» compañera de Calibán.
- ⁸¹ Moraga no está de acuerdo con la estrategia feminista radical de considerar el lesbianismo una «idea» y convertirlo en una «respuesta política a la agresión sexual masculina, en lugar de en una respuesta sexual al deseo de una mujer por otra» (1983: 128, 129).
- ⁸² «I was two or three years old the first time *Coatlícue* visited my psyche, the first time she “devoured” me» (42).
- ⁸³ «Es nuestra costumbre/consumir/a la persona que amamos./ Carne de tabú: inflamados/órganos genitales, los pezones/el escroto, la vulva,/ las plantas de los pies,/ las palmas de la mano./ El corazón y el hígado son lo más sabroso/ El canibalismo es bendito.» Véase similar uso del tropo caníbal en «Poets have strange eating habits» (Anzaldúa: 140, 141).
- ⁸⁴ Su apellido pierde la tilde en el proceso de asimilación-educación por medio del cual deja de ser un «disadvantaged child» chicano.
- ⁸⁵ «I have taken Caliban’s advice. I have stolen their books. I will have some run of this isle. Once upon a time, I was a ‘socially disadvantaged’ child. An enchanted happy child. Mine was a childhood of intense family closeness and extreme public alienation» (3).
- ⁸⁶ Así, por ejemplo, los estudios de «cultura chicana» se llaman, ellos mismos, *chicanos* o los estudios sobre subalternidad se presentan como *estudios subalternos*, etc., sin considerar las disimetrías económicas, políticas y sociales que hay entre la academia y los sujetos históricos que «reivindica» y en los cuales en últimas se autoriza.

- ⁸⁷ La propuesta de M.J. Fenwick no es teórica sino literaria—una útil antología poética (1996)—, lo que no excusa que no se refiera en su «Introduction» a las apropiaciones poscoloniales de *The Tempest* de Lamming, Césaire, Brathwaite o Retamar, ni a la crítica feminista de las mismas, sin las cuales muchos de sus textos, y hasta su propia metáfora pierde una referencialidad concreta en la historia cultural del Caribe en el siglo xx.
- ⁸⁸ Puede consultarse «Race, Poetry, and Revolution in the Works of Nancy Morejón» de William Luis.
- ⁸⁹ «Sí. Voy a la escuela / y entonces paso el test social / y consigo un trabajo en una institución de la sociedad / Pero, ¡qué val!, todavía vivo en el gueto / [...] / Ellos me ven como un salvaje. Animal. Violador. Ladrón. Asesino. / Perezoso.»
- ⁹⁰ «Hablamos / porque / vuestro plan no es necesariamente el nuestro / [...] / Hablamos / no para agitaros / sino a pesar de vuestra agitación / Hablamos, francamente / porque sabemos / que no nacimos para ser vuestros vasallos.»
- ⁹¹ En una de las críticas al «Calibán» de Retamar desde la derecha se ha dicho que a partir del *buen salvaje* se propone el *buen revolucionario* bajo la promesa o el modelo mítico de una Edad de oro perdida en el pasado y modelo de la promesa socialista (Rangel: 30). Rangel compara perversamente la teoría de la historia marxista en lo referente al comunismo primitivo, con la imaginación de un mundo sin propiedad privada del pensamiento utópico del siglo xvi.

CAPÍTULO FINAL

Del canibalismo, el calibanismo y la antropofagia, al consumo

O que interessa ao homem não é a produção e sim o consumo.

OSWALD DE ANDRADE: «A Psicologia antropofágica»

El *canibalismo*, el *calibanismo* y la *antropofagia cultural* son tropos que no sólo están en el mismo campo semántico, sino que se relacionan y articulan entre sí y replantean una y otra vez, en diversos momentos histórico-culturales, el lugar anómalo de América Latina en Occidente.

Las relaciones entre estos tropos es, como hemos visto, fluida: el caníbal se convierte en el Calibán de Shakespeare y en los caníbales-artefacto de la melancolía moderna de Montaigne. El «ingrato, malhablado y monstruoso» esclavo negro importado de África al sistema de plantaciones del Caribe, es Calibán y también caníbal-negro —con machete en mano— en la Revolución haitiana y en el indianismo romántico brasileño que viste de indios caníbales a los esclavos cuya insurrección teme. Las masas menesterosas de las revoluciones y el creciente proletariado del capitalismo industrial son otrificados hasta convertirse en un monstruo voraz. Calibán es para Renan, el *personaje conceptual* de la plebe de la Comuna y, luego, de la Tercera República. De igual forma, para Darío y Rodó, Calibán es el nombre de las muchedumbres voraces de las ciudades latinoamericanas en proceso de modernización. El Calibán del Modernismo hispanoamericano es también el imperialismo insaciable de los Estados Unidos que empieza a imponer su hegemonía mundial en el escenario del Caribe, es decir, de la tierra de caníbales.

Los discursos (neo)coloniales del nuevo Imperio norteamericano, en pleno siglo xx, representan a los «nativos de color» del Caribe como bárbaros, infantiles y dispuestos —como decía Roosevelt— a volver al canibalismo en cualquier momento. El tejido de la *Canibalía* americana es intrincado. El tupí aliado de los colonizadores franceses —el caníbal *mon ami* que casi se come a Staden y que luego es idealizado en la formulación romántica brasileña— se convierte a principios del siglo xx, con *Antropofagia*, en un dispositivo tropológico de participación en la Modernidad y en una respuesta a la «condición defectuosa» que el *Occidentalismo* le asignaba a la cultura latinoamericana. Los movimientos de descolonización cultural y política del Caribe enfrentan el estigma histórico del canibalismo desde un ángulo contracolonial y hacen de Calibán un personaje conceptual afirmativo de la barbarie «imitativa» y de la rebeldía del colonizado; la Revolución cubana, por su parte, esgrime el *calibanismo* contra el imperialismo norteamericano, el europeísmo cultural y las complicidades arielistas de la *intelligentsia* latinoamericana, no sin antes re-visitarse al caníbal de la escena inaugural del drama de la identidad del Nuevo Mundo. Del *caníbal* a *Calibán* pasando por el *antropófago* brasileño, los tropos se encuentran y desencuentran en una tupida trama. No hay entre ellos un relevo propiamente dicho sino una superposición palimpséstica; tampoco hay divisiones tajantes entre un significante y otro, sino que aparecen como segmentos entretejidos por la historia. En la era del caníbal surge Calibán, y en la de Calibán re-emerge el caníbal. El salvaje romántico es asediado por el caníbal colonial; el vanguardista revisita a ambos.

Estos tropos guardan una infinidad de rastros y ofrecen múltiples maneras de abordar el análisis de la historia cultural latinoamericana: del Descubrimiento, la Conquista y la colonización a la emergencia de identidades criollas; de la emancipación política a los conflictos étnicos y la

formación de Estados nacionales; del neocolonialismo y los procesos de descolonización político-cultural a las insurgencias campesinas y obreras; y de la formación de identidades en la era global a las renovadas formas contemporáneas del colonialismo.

Quisiera plantear una hipótesis final que, en lugar de cerrar este trabajo, lo abra hacia nuevos espacios de la semiótica cultural. Me refiero al *tropo del consumo*,¹ que ha venido apareciendo desde el primer capítulo. Como en el caso del *canibalismo* o el *calibanismo*, el *consumo* es un significante histórica y culturalmente sobredeterminado. Hemos tratado el consumo en la amplia gama semántica del apetito comercial y cultural y la voracidad colonial por el trabajo: el *ego conquiro* es, en el consumo de los *Otros*, un yo caníbal, como lo descubrieron Las Casas y Montaigne. Igualmente tratamos el consumo en el sentido simbólico de la incorporación colonial y (neo)colonial de alteridades y, luego, en las traducciones nacionalistas de la diferencia (I, II y III). También hablamos de un consumo de bienes simbólicos por el que la vanguardia se autoriza entre las tradiciones vernáculas y los impulsos modernizadores y cosmopolitas, devorando ambas cosas (V). Asimismo, se habló de un consumo contracolonial, mímico, transformador y calibánico de los libros de Próspero para repensar la historia y resistir la cosificación colonial (VI). En estos y otros sentidos, el consumo aparece como otro tropo de las transacciones «digestivas», la transformación y la pugna de identidades en los violentos vaivenes de la historia cultural latinoamericana; no en vano el *consumo*, como los otros tropos, se sirve de las connotaciones simbólicas, agresivas y sexuales de comer(se) al *Otro* o ser devorado por éste.

Dado que el *consumo*, como se explicará adelante, se erige en el tropo eje de los discursos culturales contemporáneos, vale la pena explorar en él, las continuidades y discontinuidades del *canibalismo*, el *calibanismo* y la *antropofagia cultural*.

Esas superposiciones e interferencias evidencian, por ejemplo, la presencia de narrativas identitarias que superan la esfera pública burguesa de la alta cultura y de la cultura letrada y nos sitúan en un complejo universo de identidades y representaciones que algunos piensan corresponde a un sentido más democrático de la arena cultural. El consumo pareciera ampliar la noción y el espacio social de la elitista «deglutição» de *Antropofagia*.

Desde un ángulo menos optimista, las relaciones entre esos tropos y el consumo señalan cómo en éste pueden persistir asimetrías y estructuras coloniales y de apropiación de la diferencia, y cómo la cultura de la globalización puede ser una «cultura caníbal», para usar la expresión de Deborah Root. El tropo caníbal además, permite pensar que el consumismo —esa práctica social en la que el consumo se imagina sin límites en el mercado capitalista— se convierte en términos culturales, en «la lógica del canibalismo tardío», como indica Crystal Bartolovich, jugando con la célebre expresión con la que Jameson caracterizara la lógica cultural del capitalismo en la era pos-industrial.

En la literatura y las artes plásticas, pero también en la más amplia esfera de la cultura cotidiana, el canibalismo llena de significado el tropo del consumo; en otras palabras, el consumo como tropo cultural, opera en una amplia red de significantes entre los cuales está, en primer lugar, el canibalismo con sus diferentes cargas semánticas.

Este capítulo final privilegia ciertas intersecciones entre *canibalismo*, *antropofagia*, *calibanismo*, y *consumo* que de una manera u otra hacen inventario incompleto pero representativo de la colonialidad de la historia cultural latinoamericana. Lo he dividido entonces, en cinco secciones en las que se examinan: 1) Una rearticulación *antropofágica* de *Calibán* en el Brasil y la reinstalación conceptual de las categorías de *trabajo* y *clase social* en el drama de la alteridad y la monstruosidad latinoamericana. 2) La concepción gótica del consumo

del trabajo en Marx, así como otras definiciones del *consumo* como un tipo de práctica comunicativa y creativa relacionada con las matrices del *calibanismo* y la *antropofagia* cultural. 3) La propuesta de la formación de identidades híbridas y ciudadanía por medio del consumo y la definición de éste como desarrollo posmoderno de la metáfora modélica de *Antropofagia*. 4) La complacencia de algunos sectores de la crítica cultural con el consumo y la erotización fetichista de las mercancías. 5) El surgimiento de contranarrativas sociales sobre la devoración y desposesión del cuerpo que rearticulan los miedos a ser comido, con los que se inaugura la modernidad latinoamericana.

1. Brasil 1998. *Antropofagia conmemorada y Calibán revisitado*

Vamos comer Caetano
Vamos devorá-lo
Degluti-lo, mastigá-lo
Vamos lamber a língua.

ADRIANA CALCANHOTO: «Vamos comer Caetano»

Caliban abre o tórax de Próspero, come suas vísceras e engole seu coração.

MARCOS AZEVEDO: *Caliban*

Después de los años 50 la metáfora de *Antropofagia* y los relatos coloniales de los etnógrafos sobre los caníbales brasileños han tenido un sinnúmero de actualizaciones que van de Tropicália y el Cinema Novo en los años 60 y 70, a la música popular y cantantes como Roberto Carlos, Caetano Veloso y Adriana Calcanhoto. El canibalismo es retomado también por novelas como *Viva o povo brasileiro: romance*

(1984) de João Ubaldo Ribeiro, *Meu querido canibal* (2000) de Antônio Torres, o *Domingos Vera Cruz: memórias de um antropófago lisboense no Brasil* (2000) de Glauro Ortolano, y por eventos culturales como la XXIV Bienal de São Paulo en diciembre de 1998.

Asimismo, como Bobby Chamberlain señala, el «paradigma antropofágico»² ha sido una recurrente preocupación de varios críticos literarios y culturales brasileños que han tratado de relacionar los conceptos de Oswald de Andrade con teorías como la *carnavalización* y el *dialogismo* (Bajtín), con la *desconstrucción* (Derrida) y con la *mímica poscolonial* (Bhabha).

Andrade había muerto hacía trece años, cuando el Grupo de teatro Oficina, dirigido por José Celso Martínez Corrêa, presentó en 1967 en São Paulo la obra de teatro *O rei da vela* (1937) que aunque publicada treinta años antes, jamás había sido representada. *O rei da vela* ocasionó un súbito entusiasmo por Andrade, la relectura crítica de parte de su obra, la reedición de sus manifiestos y poemas, y una edición facsimilar de la *Revista de Antropofagia* (1975). Como se expuso, *O rei da vela* era parte de la retractación antropofágica de Oswald de Andrade en la época de su militancia en el Partido Comunista Brasileño (V §4). Resulta entonces, no menos que paradójico que hubiera sido ésta la obra que conectó el Modernismo literario brasileño, con la generación que aglutinara Tropicália, un movimiento artístico musical de los años 60 y 70 que agrupó varios impulsos renovadores en la plástica (Hélio Oiticica, Rubens Gerchman, Ligia Clark), el cine (Gláuber Rocha, Néelson Pereira dos Santos, Joaquim P. Andrade, Walter Lima Jr.) y el teatro (José Celso Martínez Corrêa).³ Durante 1967 y 1968, Tropicália reunió a compositores, cantores y poetas como Caetano Veloso, Gal Costa, Gilberto Gil, Tom Zé, José Carlos Capinam y Torquato Neto, y grupos musicales como Os Mutantes, The Beat Boys, Os gaúchos Liverpool, Os Baobás, O Bando y Os Brazões.⁴ Tropicália reconvierte al

movimiento Pau Brasil y a *Antropofagia*. Augusto de Campos señalaba tempranamente esta conexión entre la vanguardia modernista oswaldiana y la psicodélica tropicalista:

Porisso seus discos [de Tropicália] são uma antiantologia de imprevistos, em que tudo pode acontecer e o ouvinte vai, de choque em choque, redescobriendo tudo e reaprendendo a «ouvir com ouvidos livres» tal como Oswald de Andrade proclamava em seus manifiestos: «Ver com olhos livres». Eles deglutem, antropofagicamente, a informação do mais radical inovador da BN. [...D]isse Caetano Veloso que considerava o Tropicalismo um neo-antropofagismo (aludindo ao movimento da antropofagia de Oswald de Andrade). Assim também me parece. Se quiserem buscar uma explicação «filosófica» da Tropicália, vão a Oswald, o antropófago indigesto, não engolido pelos nossos literatocratas (1968: 59-65).

Tropicália es una *vanguardia* que se declara *kitsch*⁵ y que —allende el círculo cultural restringido que Augusto de Campos llama «nossos literatocratas»— se vuelca a la industria cultural y el consumo. Esta relación con la industria cultural de masas la coloca eventualmente en una esfera diferente a la de la Poesía concreta, movimiento estético experimentalista contemporáneo iniciado por los hermanos Haroldo y Augusto de Campos y Décio Pignatari. Aunque el *concretismo* proponía un arte de consumo público y citaba los medios masivos y la cultura popular, continuaba una estética literaria cultivada y para iniciados. La conexión letrada de Tropicália no es tanto con el *concretismo* sino con el *Modernismo*, si bien a partir de la positiva acogida crítica a la música de Caetano Veloso por Augusto de Campos, Tropicália mantiene con la *poesía concreta* una relación de influencia mutua (J. Teixeira: 53-55; Perrone, 1990).

Caetano Veloso llamaba a *Antropofagia* esa «visão grande [que] é a herança deixada pelo modernista Oswald de Andrade» y recordaba cómo fue su «encuentro» con ese autor, poco después de haber sacado junto con Gilberto Gil el álbum musical *Tropicália ou Panis et Circensis*: «se deu através da montagem de uma peça sua, inédita desde os anos 30, pelo grupo de teatro Oficina [...]. Fui ver *O rei da vela* —a peça de Oswald de Andrade que o Oficina tirava de um ostracismo de trinta anos— cheio de grande expectativa» (241, 242). Caetano Veloso recuerda el tono dionisiaco de la representación, su brutal erotización de la política y su increíble actualidad; tenía la sensación de que la obra había estado «à espera da nossa geração» (245). Una singular circunstancia hacía del concepto de *antropofagia cultural* la *verdade tropical* del movimiento —para usar el título de la autobiografía intelectual de Caetano:

Andrade, sendo um grande escritor construtivista, foi também um profeta da nova esquerda e da arte pop: ele não poderia deixar de interessar aos criadores que eram jovens nos anos 60. Esse «antropófago indigesto», que a cultura brasileira rejeitou por décadas [...] tornou-se para nós o grande pai (Veloso: 257).

El momento de la exhumación de la obra de Andrade por el grupo de Martínez Corrêa ocurre en una coyuntura política y cultural que debe recordarse. Con la caída de la democracia en 1964 se inicia en Brasil un período de dictaduras militares que se extiende hasta 1985, cuando bajo el gobierno de Sarney empieza la transición democrática. *Tropicália* coincide con el comienzo de la dictadura de Costa e Silva (1967-1969), con las huelgas obreras y manifestaciones estudiantiles de 1968 y con el comienzo de la represión militar.⁶ Paradójicamente los primeros años de esa dictadura y hasta 1968 pueden ser caracterizados como de

una rica e intensa producción cultural. En su ensayo «Cultura e Política 1967-1969», Roberto Schwarz llamó a estos años —y a propósito de esa paradoja— un período «extrañamente inteligente» (1978: 69). A partir de 1968, y con el *Ato Institucional número 5 (AI5)*, la situación de represión y silenciamiento de la oposición, de organizaciones sindicales y de intelectuales de izquierda se intensificó. Pero en esos cuatro años iniciales, antes del *AI5*, el ambiente intelectual fue fecundo y crítico. Al mismo tiempo, hay un fuerte nacionalismo que comparten tanto la derecha como la izquierda. La derecha desde los primeros años del populismo de Getúlio Vargas había impulsado una política nacionalista; y la izquierda —especialmente a partir de 1959, con la Revolución cubana— había definido una agenda antiimperialista.⁷ Recordemos que las expropiaciones del régimen cubano son de 1960, que en 1961 Fidel Castro define a la Revolución como «antiimperialista y socialista» (Castro Ruz: 260) y que entre 1960 y 1968 surgen guerrillas en toda Latinoamérica que definen su agenda en esa misma línea. Al mismo tiempo, se concibe una teoría general económica y cultural contra el imperialismo, conocida como la Teoría de la dependencia de la cual son exponentes importantes André Gunter Frank, el luego presidente del Brasil Fernando Henrique Cardoso (antes de su conversión neoliberal) y economistas como Raúl Prebisch, para quienes la dependencia «centro-periférica» de los países del Tercer Mundo estaba conectada con la expansión colonial y el capitalismo industrial; el subdesarrollo era la otra cara del desarrollo del capitalismo del Primer Mundo. En este contexto *O rei da vela* es una obra *a la medida*, puesto que expresa una confesión paródica de las clases dominantes del capitalismo brasileño, al tiempo que define su dependencia del capitalismo metropolitano, y hace una parodia del *desarrollo del subdesarrollo*. Sin embargo, recordémoslo, se trata de una obra de 1933, una obra de entre-

guerras y posterior a la crisis de 1929, una obra de la dictadura de Getúlio, concebida en medio de otro nacionalismo. Como vimos, el Andrade que «recupera» Tropicália era menos el antropófago de 1928 que el marxista silvestre e indisciplinado de la *depressão* de los años 30 (V §5). De cualquier manera, más allá de las especificidades históricas que diferencian la factura de *O rei da vela* en 1937 de su representación en 1967, se dio una verdadera cita entre generaciones separadas por medio siglo, el Estado Novo de Getúlio Vargas, la ola de los 60 y las dictaduras militares. Martínez Corrêa llega a decir que en el interregno estaba el «cuerpo gangrenado de la no historia del Brasil en los últimos años». Volvamos entonces a las coincidencias que permiten la cita de *Antropofagia* por Tropicália en 1967: Tropicália surge en el centro de un problema que parece un eco de la cuestión palpitante de la vanguardia: el nacionalismo enfrentado al consumo de artefactos culturales provenientes de la industria cultural norteamericana a través del cine, los programas de televisión, la música, la moda y otros bienes simbólicos.

Desde mediados de siglo la Bossa Nova (Tom Jobim, João Gilberto, Vinícius de Moraes) fue atacada por la crítica nacionalista que veía en ella la jazzificación de la samba. «Oswald —recalcaba Augusto de Campos— tinha os mesmos inimigos que os baianos de hoje: os conservadores, os stalinistas e os nacionalóides, que, no caso da música, costume designar por duas siglas expressivas: T.F.M. e C.C.C. (Tradicional Família Musical e Comando Caça Caetano).» En una entrevista para la *Folha de São Paulo* en 1967, Gilberto Gil declaraba:

A demarcação dos interesses de uma nacionalidade está muito difusa. [...] Em nome do nacionalismo adota-se uma posição ufanista bem próxima à mentalidade nazista que deveria obrigar as pessoas de

determinada nação a simplesmente ignorar qualquer tipo de influência que a cultura e os costumes de outros povos pudessem exercer sobre ela (5).

Los temas básicos de la revisión cultural que proponía Tropicália eran, como ha señalado puntualmente Celso Fernando Favaretto, el redescubrimiento no xenófobo de la nacionalidad en medio de las fuerzas de internacionalización de la cultura, la dependencia económica y el consumo cultural. En medio de este «dilema» y bajo la ola de los 60, se entiende porqué Tropicália, ante el escándalo de los nacionalistas, retoma la idea de los manifiestos de Andrade. Augusto de Campos explica esta «influencia» de *Antropofagia* bajo el horizonte de la Teoría de la dependencia:

A expansão dos movimentos internacionais se processa usualmente dos países menos desenvolvidos, o que significa que estes, o mais das vezes, são receptores de uma cultura de importação. Mas o processo pode ser revertido, na medida mesma em que os países menos desenvolvidos consigam, antropofagicamente —como diria Oswald de Andrade— deglutir a superior tecnologia dos supradesenvolvidos e devolver-lhes novos produtos acabados, condimentados por sua própria e diferente cultura (A. de Campos, 1968: 60).

Así, el canibalismo cultural le sirve a Caetano como estrategia «subdesenvolvida» para proponer una música brasileña universal que aprovecha por ejemplo, el rock.

Aidéia do canibalismo cultural servia-nos, aos tropicalistas como uma luva. *Estávamos «comendo» os Beatles, e Jimi Hendrix*. Nossas argumentações contra a atitude defensiva dos nacionalistas encontravam aqui uma formulação sucinta e exaustiva (Veloso: 247).

Tropicália escoge—interpretando a Andrade—la *deglutição* de la cultura de masas, del cine norteamericano y la música rock, como los modernistas habían hecho con los movimientos de las vanguardias estéticas europeas en los años 20. Políticamente, se trataba de una *disidencia* no sólo frente a las tendencias nacionalistas «verdes», sino frente a la dictadura militar.

Al igual que la vanguardia de los 20, Tropicália juega con las *multitemporalidades* de la cultura brasileña: trópico e industrialización, lo premoderno y lo moderno, lo rural y lo urbano. Tropicália resaltaba mediante la representación «grotesca» de anacronías culturales, la convivencia de diversos tiempos en el Brasil. Esas anacronías, como indica Roberto Schwarz, producían una alegoría del Brasil (1978: 74). Tropicália también, como Andrade, parodiaba con lo «tropical» el ufanismo al que se oponía. Unos versos de Tom Zé —precedidos de los primeros compases del *Himno nacional* brasileño—resumen ese momento y la solución antropofágica de Tropicália a ese nacionalismo cultural provinciano que en los años 20 Andrade había llamado «triste xenofobia que acabou numa *macumba para turistas*» (Gomes: 9): «e made, made, made / Made in Brazil» (Tom Zé: «Parque industrial», 1968).

El movimiento Cinema Novo⁸ aunque influenciado por el neo-realismo italiano, a finales de los años 60 y comienzos de los 70, puede ser considerado como la Tropicália del cine brasileño; ciertamente usa similares estrategias. Cinema Novo «regresa» al Modernismo durante los años de endurecimiento de la dictadura. Produce, por ejemplo, *Macunatma* (1969) de Joaquim P. Andrade, una versión fílmica canibalizada de la novela de Mário de Andrade, en donde los mitos nacionales de identidad (una obsesión retórica del gobierno militar) son satirizados, y el progreso (el dogma político del régimen) se convierte en una ilusión.⁹ El mismo año de la publicación del «Calibán» de Roberto Fernández Retamar y en el momento de mayor represión política en el Brasil, Néilson Pereira dos Santos produce *Como era gostoso meu francês*

(1971), que recoge el renovado interés por el canibalismo. Basado en el relato de Hans Staden¹⁰ (I §6), *Como era gostoso... hace una relectura y subversión del archivo histórico y produce una suerte de extrañamiento de la «historia nacional» mediante diálogos, en su mayoría, en lengua tupí. La película es una reflexión sobre la colonización y hasta cierto punto, la devoración erotizada de la mirada etnográfica. Staden, el etnógrafo del canibalismo tupí, se convierte en víctima ritual en el filme; no puede narrar al otro e inaugurar su mirada epistemológicamente privilegiada, no porque el Otro se lo coma invirtiendo la historia de vencedores y vencidos, sino porque antes ya se ha entregado felizmente. El canibalismo no es sino la dramatización ritual de lo que ya ha ocurrido en la cultura. La imagen de Staden con los brazos cruzados de las ilustraciones de las ediciones del siglo XVI, contrasta con una de las últimas escenas de la película en la que el protagonista abre sus brazos mientras amenaza a sus captores conforme las reglas rituales del sacrificio. El cautivo del filme, convertido al salvajismo, nunca regresa para escribir su etnografía; ese *ego sólido* de la modernidad colonial que es el etnógrafo se revela inestable y su subjetividad deviene difusa, como en los conversos que imaginó Borges en «Historia del guerrero y la cautiva». Por eso el cautivo de *Como era gostoso...* abre los brazos, para entregarse, para abrazar la muerte, que ya no es *Otra*, como no es otra la alteridad. En este sentido puede decirse que este filme imagina una alternativa a los relatos triunfantes del ego moderno, una de cuyas manifestaciones es el nacionalismo. En el ambiente conmemorativo y desafortunadamente nacionalista del V Centenario, el cineasta paulista Luiz Alberto Pereira produjo la película de corte histórico *Hans Staden* (1999). Allí, de nuevo, Staden se hace alemán, etnógrafo y regresa del cautiverio a escribir. La película, en su pretensión hiper-realista, propone la representación «fiel» de la historia de Staden y de los indios, cómo debieron*

haber sido éstos según los varios antropólogos y lingüistas consultados por el director. Para ello, el actor brasileño que encarna a Staden habla tupí con acento alemán (que tuvo que aprender), se acude a las xilografías de Staden y de Léry, entre otras fuentes, para recrear una aldea tupí «auténtica». Coherentemente con la celebración nacionalista hay una voluntad testaruda de ser fiel al texto: la película narra la unidad y coherencia del sujeto que viaja, del sujeto que regresa, del sujeto que narra. *Hans Staden* corrige la perfidia de *Como era gostoso...* El problema radica en que es precisamente la perfidia lo que hace que la película de Pereira dos Santos sea una imaginación alternativa de una Historia contada hasta la náusea. *Hans Staden*, en cambio, regresa al cauce del occidentalismo y el nacionalismo mediante el expediente hiperrealista.¹¹

Por un momento, consideremos las diferencias (en cuanto a su significado cultural y desarrollo) entre la apropiación de Antropofagia por parte de Tropicália y el Cinema novo, en el políticamente cargado ambiente de los 60, *vis-à-vis* la XXIV Bienal de São Paulo de 1998, que bajo la dirección del curador Paulo Herkenhoff, conmemoró también a *Antropofagia* y los setenta años del *Manifiesto antropófago*, mediante una enorme exposición que escogió como su núcleo histórico el canibalismo y como su eje conceptual, la propuesta modernista de Andrade. Los discursos de y sobre la Bienal¹² por parte de los organizadores, así como de la prensa y la crítica, son disímiles y contradictorios; gran parte de ellos tiene que ver con el proyecto empresarial que entrañó, otros con sus vicisitudes y tropiezos, y la gran mayoría, con cierta ininteligibilidad de su propuesta, tanto para el público como para varios críticos.

Si leemos al millonario e industrial Júlio Landmann, presidente de la Bienal, ésta parece un *pool* de inversión y cuotas de publicidad y patrocinio, que se promociona anunciándose como repetición del éxito comercial de la XXIII Bienal (*O Estado de São Paulo*,¹³ abr. 6 y 10, 1998; *Revista*

Marketing Cultural, 16 oct., 1998). Efectivamente, la Bienal vendió publicidad. Federal Card da Caixa, una tarjeta de crédito, se anunciaba durante los días de la exposición usando la imagen de *Abaporu* de Tarsila do Amaral [il. 29], sin percatarse de la ironía no sólo histórica sino semiótica de usar el tropo canibal para promover servicios bancarios («abaporu» quiere decir comedor de hombres) (V §2). El curador Paulo Herkenhoff le da un tono cosmopolita a la exposición (en consonancia con la idea del Brasil de la globalización), pero acude en varias entrevistas a estereotipos de «macumba para turistas» (como decía Andrade) tales como señalar la centralidad del cuerpo en la cultura brasileña donde «pensar es también vivir en la experiencia del cuerpo» (*Flash Art* 202, oct., 1998: 75, 76). Haroldo de Campos habla de antropofagia como un «filosofema básico» y una forma bruta de desconstrucción *avant-la-lettre* (1998: 98), y Herkenhoff justifica teóricamente el «ensamblaje» de la exposición mediante citas de Lacan, Fedida, Deleuze y Lyotard; pero al mismo tiempo, lanza una campaña popular de camisetas «para los amigos de la Bienal» y calcomanías para los carros con el lema «Só *Antropofagia* nos une» (*OESP*, sept. 19, 1998). La curaduría habla de la disolución posmoderna de las fronteras mientras que los bancos y compañías de seguros que patrocinan el evento hacen sus campañas publicitarias refiriéndose al apoyo al arte nacional y a la cultura del Brasil (*Gazeta Mercantil*, 10-02-98), y María Hirszman en una curiosa contradicción nacionalista piensa que los cuadros del holandés Albert Eckhout —de la corte de Nassau— sobre los caníbales tapuía (I §6; il. 17) representan «tipos brasileiros» y hacen parte de la «*formação do povo brasileiro*» (*OESP*, sept. 19, 1998).

Aparte de en el ámbito empresarial, la Bienal funciona en otros dos espacios: uno para el *consumo popular* y el público al que se educa —sobre, por ejemplo, qué quiere decir Dadá, y surrealismo— mediante una campaña pedagógica nacional

(«Núcleo educação»);¹⁴ y otro, reservado para el *banquete elitista* de un público que ya tiene ese capital cultural. Algunos artistas protestan. El irlandés Brian Maguire abandona el hotel y se va a vivir a una favela en Vila Prudente ante la sorpresa de los organizadores, la prensa y los habitantes de la misma favela (*Jornal da Tarde*, SP, sept. 23, 1998). Surgen exposiciones paralelas y con discursos paralelos (*Gazeta Mercantil*, sept. 25, 1998; *OESP*, oct. 2, 1998), una de ellas, *City canibal*, en la *Cidade universitária*, aborda la experiencia cotidiana de una ciudad como São Paulo (*Gazeta Mercantil*, 09-03-98).

En medio de controversias, problemas y cuestionamientos económicos,¹⁵ el evento recibió críticas en todos los sentidos, desde poner en peligro las obras expuestas,¹⁶ o el escándalo por unas fotografías que representaban actos sexuales zoofílicos (*Zero Hora*, Porto Alegre, nov. 30, 1998), hasta cuestionamientos sobre el europeísmo de la Bienal que miraba hacia Europa a despecho de la realidad tangible y relevante del Mercosur (*A Tarde*, Salvador, nov. 25, 1998). Hubo asimismo, disgusto por su «gigantismo» millonario (*Inter-Naciones*, 79, 1999: 48) y su exhibicionismo corporativo.¹⁷

El reclamo más repetido fue por la «fúria teórica dos curadores» —como la llamó Antônio Gonçalves Filho— que, según los críticos, «impuso» la *Antropofagia* como una oscura línea de lectura de obras de Aleijadinho, Giacometti y Van Gogh, lo mismo que de Hélio Oiticica y Reverón, junto con los trabajos de una serie de artistas contemporáneos, todos antropófagos gracias a la narrativa oficial de la Bienal (*OESP*, dic. 11, 1998). Herkenhoff afirmó en varias entrevistas y en su presentación del proyecto que el concepto operacional de *densidad* de Jean François Lyotard le permitía la articulación de las obras en la «espessura do olhar» (*Diário do Grande ABC*, ago. 27, 1998; *Folha de São Paulo*, oct. 9, 1998; Herkenhoff 1998b: 22). El primer artículo del catálogo de la Bienal, «Evitando museocanibalismo» de Donald Preziosi tomado de su libro *The Art of History* (1998) trata de anticipar las

críticas de voracidad teórica y de imposición de sentido sobre la heterogeneidad de la exposición. El argumento de la *densidad* no convenció y se habló de la «Banal Bienal» (*Veja*, SP, dic. 2, 1998). Daniel Piza opinaba que en lugar de la *Antropofagia*, el núcleo de la Bienal —diseñada como «Playcenter»— debía haber sido la «Teoria do Caos» (*Gazeta Mercantil*, SP, nov. 13, 1998). El crítico José Roberto Teixeira Leite llamaba a esta «articulación» (mediante el concepto de *densidad*) «acrobacias mentais para enquadrar artistas e respectivas obras na camisa-de-força de conceitos prefixados, correndo o risco de morrer sufocada no mar de palavras» (3). José Teixeira Coelho Netto, director del Museu de Arte Contemporânea, cuestionó la pertinencia de darle a una exposición un sentido teleológico mediante una «máquina conceitual», así como la representatividad de *Antropofagia* frente a otras manifestaciones, movimientos y propuestas culturales; Coelho Netto expresa un cansancio sentido en varios críticos culturales con la que él denominara la «monomanía» de la *Antropofagia* como «mito fundador da cultura brasileira contemporânea» (Coelho, 2000: 219-223).

La Bienal conmemoró de forma ostentosa el Modernismo brasileño, y *Antropofagia* funcionó, ciertamente, como un *mito fundador de la cultura nacional*, pese a las declaraciones que los organizadores hicieron sobre la dimensión global del evento. La *Antropofagia* «densa» de la Bienal no se decidió entre las «obras clásicas» y los nombres grandes como Goya y Van Gogh, la exaltación neo-nacionalista del arte modernista brasileño, la presentación de artistas nuevos, un discurso teórico un poco oscuro sobre la *Antropofagia*, y gestos neopopulistas como el proyecto educativo popular para preparar, a la gente en el «difícil asunto» de la apreciación del arte.

Podemos señalar que desde el punto de vista de su discurso «oficial» (no de los trabajos individuales presentados en ella),

la Bienal fue organizada como un pastiche posmoderno¹⁸ de la *Antropofagia* modernista, canibalizada por el *establishment* y las grandes empresas del sector financiero.

Paralelamente a la Bienal, la metáfora del canibalismo y el modelo de *antropofagia cultural* funciona en otros espacios. Por ejemplo, Adriana Calcanhoto, una de las cantantes más populares hoy en el Brasil, propone en su disco *Público* (2000) devorar a *Antropofagia* y a Tropicália, en un parricidio y fiesta canibal en la que las figuras centrales son mujeres, bacantes lúbricas que se lamen los dedos, como en las ilustraciones que Teodoro de Bry hizo a fines del siglo XVI, de los caníbales tupí:

Vamos comer Caetano

Vamos desfrutá-lo

Vamos comer Caetano

Vamos começá-lo

Vamos comer Caetano

Vamos devorá-lo

Deguti-lo, mastigá-lo

Vamos lamber a língua

.....

O homem do pau-brasil

O homem da Paulinha

Pelado por bacantes

Num espetáculo

Banquete-ê-mo-nos

Ordem e orgia

Na super bacanal

Carne e carnaval

Pelo óbvio

Pelo incesto

Vamos comer Caetano

Pela frente

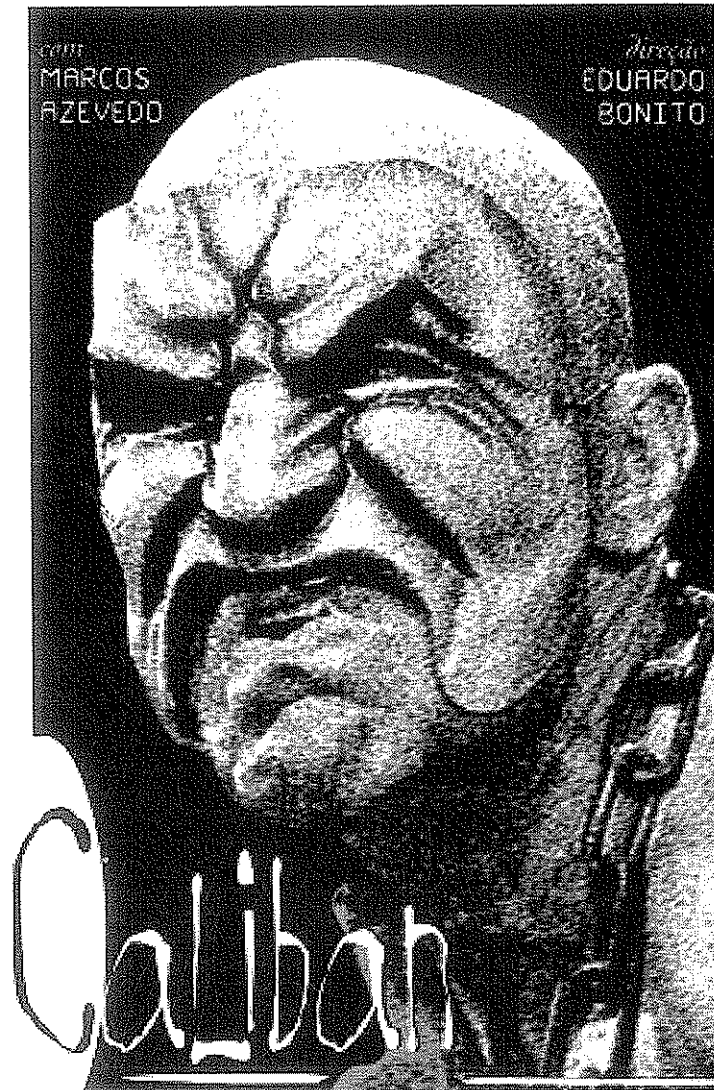
Pelo verso

Vamos comê-lo cru («Vamos comer Caetano»).

Calcanhoto propone al mismo tiempo el parricidio generacional, el incesto y la devoración, en una especie de canibalismo amoroso y festín cultural. Contrasta de manera radical la inteligibilidad del festín cultural de Calcanhoto que transita por la literatura, la canción popular sentimental de Roberto Carlos, Tropicália y Caetano, así como por representaciones de género, con la ininteligibilidad indigesta de la Bienal.

Marcos Azevedo (uno de los más interesantes actores y escritores de teatro contemporáneo en el Brasil), produce en su monólogo teatral *Caliban* (1997)¹⁹ la primera intersección política entre el calibanismo y la *Antropofagia*. También él devora a Caetano y a Andrade, engulle el archivo colonial sobre el canibalismo (Staden, Léry), y mastica a Montaigne y a Césaire. Re-narrar *The Tempest* de Shakespeare es un ejercicio antropofágico. Pero su gesto, a diferencia del de la Bienal, está cargado políticamente, su mueca es desafiante [il. 32]; reflexiona sobre la colonización del Brasil sin hacer una apología del salvaje, pero más importante aún, sostiene la vigencia de un proyecto liberador frente a la continuidad del colonialismo, el neocolonialismo y la intensidad de la explotación humana en el Brasil. La suya es una *antropofagia* que «revela o Brasil dos excluídos» (Azevedo, 2000). *Caliban* es «o primeiro sem terra da dramaturgia» (Azevedo en Apoenan Rodrigues); «temos em Caliban o germe da revolução» (Azevedo, «O tema»).

La rearticulación conjunta del *calibanismo* y la *Antropofagia* en la obra de Azevedo no deja de ser sorpresiva, especialmente ante el relativo consenso sobre la pérdida de vigencia de Calibán como símbolo de identidad; el «sujeto deseante» lacaniano de hoy no sería Calibán, ni un antropófago, sino un consumidor. Hasta hace poco, como se recordará,



32. Afiche publicitario de *Caliban*, la obra de teatro de Marcos Azevedo.

vivíamos en la «era de Calibán» (Bloom: 1), en la que el *calibanismo* tuvo una amplia repercusión y rearticulaciones en el Caribe y en la crítica cultural latinoamericana; el «Calibán» de Retamar fue objeto de comparaciones con *Orientalism* de Said (Jameson); y se habló de una razón poscolonial latinoamericana y hasta de una «escuela de Calibán» (Saldívar). Fue luego que empezaron las distancias. Hoy es un lugar común (y monótono) de la crítica hablar de la obsolescencia de Calibán²⁰—a causa del quiebre de *Latinoamérica* como espacio discursivo y de lo nacional como instancia de política cultural— o anotar su irrelevancia en medio de la crisis de las identidades modernas y de los metarrelatos.²¹ Hasta el propio Retamar en «Adiós a Calibán» (1993) dejaba ver algo de cansancio con este *personaje conceptual*.²²

Cuando el «deseo intelectual» de Latinoamérica es cruzado por una nueva era de globalización y el marxismo, como se practica en muchas universidades, está envuelto en el rocó del *desencanto posmoderno*,²³ la vehemencia y combatividad del «Calibán» sonroja a sus otrora admiradores. Calibán apasionado y panfletario, Calibán revolucionario *démodé*, Calibán perdido entre las desilusiones de la posmodernidad, Calibán políticamente incorrecto, Calibán mestizo y machista, no son ciertamente caracterizaciones injustificadas del personaje conceptual del ensayo de Retamar (e incluso de las versiones de Césaire y de Lamming). El propio Retamar ha revisitado la (micro)política del ensayo de 1971 y, hasta cierto punto, reconocido sus limitaciones, pero protesta con razón por el hecho de que mientras el marxismo y el imperialismo se vuelven palabras *démodé*, el universalismo capitalista se mantiene, con la «pretensión de decapitar la historia» (1991: 114). Asimismo, señala que el *imperialismo*—categoría anulada gracias a la «alegremente proclamada» muerte de los grandes relatos— se llama ahora

«globalización, neoliberalismo, mercado salvaje [...], transnacionalización, privatización, nuevo orden mundial». Sin embargo, los «pueblos agredidos –anota el cubano– por supuesto, ni se han enterado de que el imperialismo murió en el papel» ([1992] 1995: 73).

Marcos Azevedo reconoce la relativa obsolescencia de Calibán en el discurso político cultural: «*Caliban sabe o que significa tornar-se um ser obsoleto, uma ruína arqueológica*, destinado a se envergonhar de si mesmo antes de ser declarado definitivamente extinto» (1997: 17). Su obra convierte esa obsolescencia en una condición para repensar las continuidades en las que persiste –transformada, mas no extinta– la colonialidad: la explotación vampírica del trabajo por el capital, el racismo, las asimetrías del poder, las desigualdades socioeconómicas, la exclusión, la represión política, etc. La premisa antropofágica re-potencia a Caliban, quien «incorpora» una vasta serie de textos, tales como relatos coloniales, la Constitución de 1988, ensayos de escritores como Antônio Callado, reportes de masacres de *American Watch*, noticias sobre escuadrones de la muerte, declaraciones de comunidades indígenas, una antología poética de países africanos de habla portuguesa, crítica literaria de estudios sobre Shakespeare, canciones populares, y por supuesto, la obra de Oswald de Andrade, que Caliban «también engole», como dice Azevedo.²⁴ En esta nueva resignificación de Calibán y *Antropofagia* hay una curiosa ironía: Retamar, como se sabe, no tenía noticia de Oswald de Andrade cuando escribió su «Calibán» en 1971; Azevedo, a su vez, sólo conocía el ensayo de Retamar por referencia de segunda mano cuando creó su obra.²⁵ Su punto de partida fue una lectura simultánea del «Manifiesto antropófago» de Andrade y de *The Tempest*. Sin embargo, aún sin proponérselo, el *Caliban* de Azevedo responde tanto a su tradición previa latinoamericana como a la declaración posmoderna de su obsolescencia.

Este Caliban no aspira a la representación nacional ni latinoamericana; es un personaje escindido que reniega de los mitos modernos de identidad nacional como el mestizaje y la democracia racial. La definiciones del carácter nacional, de la *brasilidade*, la mexicanidad, la argentinidad, así como el latinoamericanismo arielista, se fundaron en la concepción de identidades fijas y más o menos homogéneas gracias a ideologías sincretistas como el mestizaje que posibilitaban la integración –así fuera discursiva– de las heterogeneidades y fuerzas centrífugas que disgregaban la nación. El *Caliban* de Azevedo parecería responder a la crítica que Silvia Spitta le hiciera al ensayo de Retamar. Según ella, el personaje de Shakespeare es caracterizado por su excentricidad diaspórica: su madre es de Argelia; él es del Caribe; habla una lengua «ajena» que apropia, etc. Habría un desfase –apunta– entre «la cultura entendida calibanescamente como excéntrica [y] diaspórica, y la cultura entendida orgánicamente [por Retamar] como conexión con, arraigo en y cultivo de la tierra». Calibán habría dejado de «tener valor explicativo para Retamar [justamente] porque éste [...] no asumió la diaspicidad del personaje [...]». Más bien trató de «anclar» la cultura de nuestra América (el «tronco» martiano) arielísticamente en un mestizaje», que luego redefine como transculturación (2000: 288, 291). El *Caliban* de Azevedo objeta ese «tronco» mesticista; una *voz en off* –citando a Contardo Calligaris– señala que «A teoria segundo a qual o Brasil resulta de uma verdadeira miscigenação é quase uma grande piada [...que] no Brasil cheira mais à uma política de extermínio racial» (8). Del mismo modo, la obra asume el *deslizamiento* en lugar de la *filiação*. *Caliban* es estrenada en Inglaterra en un inglés abrasileñado, y luego es traducida al portugués, con numerosos juegos lingüísticos en inglés. Ya desde el comienzo de la obra –cuando Caliban aprende a hablar, y sufre un proceso de aprendizaje-reconocimiento hacia la conciencia política– es claro que estamos frente a

una nueva clase de *personaje conceptual* atravesado por los flujos globales y cuyo discurso es en sí una gestualidad diaspórica:

A...Aló...ali... a lin... a língua... lin-gu-a, linguagem, linhagem, linhagem, gem, gem, gente, gentes, entes, ex, ex-gente, es... és... vós... voz... esta voz, escavo, escravo! Cravo, avo, avô, vô, vôo, vou, ou...u ...outro... u ou word... world... world wide web? Ué? Epa...pala, palabra, labra, labor, libro, lavra, palavra... palavras cruzadas! [...] Eu... meu nome..., Não pense, trabalhe, animal! Mas perdoa, nome meu é... Cale a boca, Canibal! B...bo...boca, bo-ca, ca...cal...calib..., calíboca...calibão, Caliban! [...] Mas todo o dia cortar lenha, barbear mestre, acender fogo, limpar livros, esfregar chão, cargar água, [...] punição, castigo [...] Oh, dor! (3).

Sin embargo, para Azevedo, entre todas las condiciones que definían a Calibán, en este laberinto fluido de signos posmodernos subsisten no la nación, ni la raza o el mestizaje, sino el trabajo y el dolor, categorías supérstites de su *condición colonial*. Calibán imagina su prole abundante con Miss Miranda (la posibilidad mestiza), pero es él quien queda embarazado y después de ser torturado no pare un hijo, sino que «vomita» en un balde la máscara de su propia monstruosidad. Sus primeras palabras como monstruo son una queja por el poder de Próspero y la declaración de su hambre: «Ah! Louco! Jantar! Louco é de fome» ([1997]:9). Razón tiene Retamar al insistir en que no hay pos-historia para aquellos que la sufren.

En el mundo del *Caliban* de Azevedo, Ariel, el intelectual, es una «Mosca vermelha de merda!» (4), que está a punto de ser aplastada por Caliban con un periódico y que, sin parlamento, no tiene una participación relevante en el

drama. Ariel, la mosca roja, sin embargo sigue colaborando con Próspero, que encarna varios tipos de dominación política y económica desde la Conquista y la colonización y el sistema esclavista, hasta la explotación asalariada y la marginación y opresión económica y política en el Brasil contemporáneo.

En la escena «A Colônia», el Actor (personaje) parafrasea a Oswald de Andrade rescribiendo trozos de su «Manifiesto antropófago» en clave calibánica (y añadiendo a Próspero):

Tupi or not tupi, That's the question! [...]. Como o modernista Oswald de Andrade já disse em seu Manifesto Antropófago: «Nós já tínhamos a língua surrealista. O Dadá. A idade de Ouro. *Fomos vistos, não nos fizemos visíveis. Não nos pensamos, mas fomos pensados* [...]. Nunca fomos catequizados. Fizemos foi o carnaval. O mundo não datado, não rubricado. Sem Napoleão, sem César, *sem Próspero* (Azevedo, [1997]: 4, 5).

Como Andrade (en «Pau Brasil») y Tropicália, Azevedo repara en las múltiples temporalidades de Latinoamérica pero sin celebrar el subdesarrollo (la queja de Roberto Schwarz al Modernismo): «hoje esse pedaço de terra abriga de tudo: da nação mais poderosa do mundo à algumas das mais pobres, do *computador de última geração ao super miserável homem-gabiru*» (5). El *Verfremdung* u *ostranenie*²⁶ surrealista de *Pau Brasil* al poner juntas temporalidades diversas²⁷ (o el extrañamiento producido por las anacronías alegóricas de Tropicália), en el *Caliban* de Azevedo es *Entfremdung* o alienación, como la describiera Marx en sus textos tempranos. Los dos términos de la desfamiliarización –el computador y el campesino desnutrido del Nordeste– producen no una alegoría tropical de la modernidad periférica o la nacionalidad, sino de la alienación en la explotación. A Caliban, como decíamos, lo definen el *trabajo* (título de la escena cuarta),

el *dolor*, y su *rebeldía* a la opresión. En la era global de la transnacionalización muchas cosas han cambiado para Calibán, salvo la subordinación de su trabajo al capital y la colonialidad que sigue definiendo lo nacional y lo global. Las observaciones de Gerald Martin acerca de la regla universal de la lógica del capitalismo tardío son en extremo pertinentes:

Si miramos el *mundo entero*, y no apenas a «Europa», podemos entender que *el mundo no es aún de ninguna manera pos-industrial; ni pos-socialista*, simplemente post-estalinista. Creo que tampoco es todavía posmoderno, y que lo que nosotros llamamos posmodernidad es un mero reflejo en un espejo opaco y distorsionado, del propio ojo de la tormenta de una modernidad económica tan terrible —por lo invencible— que no nos atrevemos a mirarla directamente, ni a llamarla por su propio nombre. El nombre es todavía capitalismo. Cuando el capitalismo/el imperialismo era amenazado por el comunismo, teníamos modernismo. Ahora que el capitalismo se erige solo, nos encontramos en el postmodernismo, un extenso e indefinido *decorado conceptual* (1992: 155).

Que los relatos de liberación y las herramientas teóricas estén en la crisis del «decorado conceptual», no significa mucho para Calibán. Acaso debe hacer traducción simultánea de sus consignas en la era global, pero aún manifiesta la extrañeza que le produce la alienación del trabajo y se rebela contra el mismo:

Mas o que está havendo..., *trabalho estranho*..., que sabe, vá pá porra! Cansei, I am tired, no more! Never more, Caliban do not work, no more! (*simula legendas simultâneas*). Nunca mais. Caliban não trabalha mais! *Never mais*, Caliban não trabalha mais! (Azevedo, [1997]: 6).

La globalización redefine los espacios culturales pero no cambia sustancialmente la «extrañeza» de Calibán frente a su propio trabajo. El trabajo supeditado al capital implica para el trabajador esa «pérdida de la realidad» de la que hablaba Marx.²⁸ El capitalismo define al hombre mediante la misma estrategia con la que el colonialismo construye al colonizado: reduciéndolo a objeto mediante la mirada privilegiada («Fomos vistos») y la explotación («Trabalhe, animal!»).

La internacionalización del capital significa un colonialismo que no está limitado a las fronteras nacionales o que puede ejercerse internamente en la dominación de unos grupos sociales sobre otros (étnias, clases, etc.). Calibán ahora, se subleva con su «never mais» entre el espacio discursivo quebrado del nacionalismo y la aldea global.²⁹ Pero ese posicionamiento no cambia la circunstancia de que el capital siga siendo aún trabajo humano acumulado y deshumanizado —más extraño y siniestro en los acelerados flujos globales— que regresa por más trabajo como un vampiro: la muerte que regresa por la vida.

Próspero hace evidente esta subordinación a la muerte, anunciando que el resultado del trabajo de Calibán es su propia tumba, que es de hecho la obra en la que trabaja éste: «Nunca se viu um monumento tão exuberante para uma criatura tão monstruosa! Minha generosidade chega a ser excêntrica! Dou-te a chance de ergueres teu próprio mausoléu porque *ainda algo em mim insiste em manter-te vivo*» (Azevedo, [1997]: 2). Ese *algo* que insiste en mantener vivo a Calibán es el impulso vampírico de Próspero, que requiere de la fuerza de trabajo y que, por ello, en lugar de consumirla de manera canibal, lo hace a la manera de un vampiro, subordinando la voluntad de Calibán³⁰ y consumiendo su trabajo, pero asegurándose su reproducción. Cuando Calibán reorganiza las metáforas hacia el final de la obra llamará a su amo correctamente «¡viejo vampiro!» (16).

Por lo pronto, Calibán vuelve al trabajo y la labor «começa a deformar seu corpo» (Azevedo, [1997]: 7). Decíamos antes

que para C.L.R. James, el drama de Calibán no reside en su «raza monstruosa» como un hecho objetivo independiente, o siquiera antecedente de su condición servil (VI §2). La secuencia de la transformación del personaje de Azevedo es ésta: Calibán no trabaja porque sea monstruo, sino que el trabajo para Próspero lo «monstrifica» al deshumanizarlo. Azevedo recoge las condiciones trans-históricas de esa monstruosidad de la colonia a la posmodernidad. Una *voz en off* que cierra la escena y que cita antropofágicamente a Antônio Callado dice: «O Brasil foi, e de certa forma *ainda é*, um país de escravos. O maior país de escravos dos tempos modernos... *As senzalas que outrora cercavam a casa grande, hoje são as favelas das cidades ou viraram cubículos, pequeninos quartos de empregadas domésticas*» (7).

Al final de la obra, Calibán se transforma en otro personaje, un actor, y dirige un monólogo al público señalando: «É claro, *todos nós já vimos esse filme antes* [...]. A noção de *não-lugar* é importante porque *não se colonizam mais nações inteiras, colonizam-se pessoas*, e esse tipo de colonização não tem mais pátria» (Azevedo, [1997]: 17). Los cambios en las dimensiones y formas culturales de la explotación, su descentramiento respecto al Estado nacional, no cambian el hecho fundamental de la continuidad de la misma en la discontinuidad de sus formas. El capital, como el colonialismo no por ser otro, ha dejado de ser.

Próspero representa la continuidad de la explotación del trabajo en el capitalismo global. La revolución de Calibán es, entonces, contra esta forma de explotación del trabajo, oponiéndose al «negócio» que es la «negação do ócio», según dijera Oswald de Andrade en los años 50. Pero el intertexto que usa Azevedo proviene de Mário de Andrade. Caliban como Macunaíma, exclama: «Ai, que preguiça!» (7).³¹

La «tragedia» de Calibán es la pobreza; Azevedo materializa la *economía simbólica* del drama en una *economía política*: Caliban no habla simplemente desde su perspectiva de

invadido, sino de oprimido económico; una opresión que a diferencia de los grandes relatos, no ha sido fracturada. Caliban es hijo del hambre contemporánea; «filho da fome» (1), «Louco de fome» (9); es el obrero y la empleada doméstica, y también los campesinos «sem terra» y los trabajadores rurales del Nordeste, cuya *dieta de nada* no resisten ni los ratones de laboratorio:

A experiênciã foi feita e até os coitados dos ratos de laboratório definham com a dieta do homem gabiru, uma sub-espécie humana de *trabalhadores no Nordeste Brasileiro*. Enquanto isso o Brasil joga fora em torno de 5,4 bilhões de dólares em comida por ano. *Certas coisas são realmente difíceis de engolir...* (*voz en off*, citando una noticia de prensa, 9).

Caliban cava en la tierra buscando lombrices; encuentra dos; se come una y cuelga otra de un anzuelo imaginario que lanza dentro de un balde con la esperanza de pescar algo. El asunto del habla, tan crucial en las versiones de Calibán desde Lamming hasta la «escuela de Calibán» de Saldívar, es radicalmente replanteado: mientras Caliban, «louco de fome», espera que la lombriz que no se comió, le sirva de carnada, es su estómago «quien» habla: «*Seu estômago reclama. Ele pede silêncio*» (9). El problema de la propiedad de la isla no responde a la definición nacional, ni a una identidad cultural abstracta, sino al más prosaico y material «Eu preciso jantar» con que Caliban le reclama a Próspero su dominio injusto (10).

La posibilidad de imaginar un afuera a la pesadilla del régimen del capital es necesaria como *discurso anticipatorio*. En *The Political Unconscious*, Frederic Jameson resalta las maneras en que las teorías, ideologías y prácticas intelectuales contienen una dimensión utópica que anticipa la lógica de una sociedad y un tiempo por venir (286). Como decía Oswald de Andrade en «A marcha las utopias», pensando en

la sociedad del ocio, la felicidad solar y la sensualidad: «A utopias é sempre um sinal de inconformação e um prenuncio de revolta» (1990 [6]: 209). Las fantasías festivas y homicidas y las alucinaciones del Caliban de Azevedo, hablan de la posibilidad utópica de una redención: cuando Caliban encuentra en la bebida consuelo, borracho canta una samba, y ve –al final de esa enajenación etílica– la libertad y la prosperidad: «Ban, ban, ban, Caliban tem agora outro patrão! Liberdade, liberdade! Prosperidade, prosperidade! Viva a liberdade! (10). La escena titulada «O banquete», corresponde a la resaca de la borrachera de la noche anterior («A bebedeira»), y al mismo tiempo a la fantasía de la destrucción de Próspero; el tropo mediante el cual dicha revolución ocurriría es el canibalismo: Caliban está afeitando a su amo y lo corta sin querer, prueba su sangre; Próspero se duerme y Caliban lo mata. Empieza el banquete:

(Caliban degola a Próspero)

[...] Hum, que orelha deliciosa! *(Ele mastiga a orelha e cospe-a)* [...] *(Caliban chuta a cabeça para a platéia)*
GOOOL!

Agora esse braço *(tira uma espada da cintura e corta-o)* ... o outro braço *(simula um pesado machado)* ... uma perna *(corta-a com um serrote)*. Deixe lamber seus pés! A outra perna *(corta com uma serra elétrica)* ... e o estômago, é claro, com meus dentes! Meat, carne, carne! *(Caliban abre o tórax de Próspero, come suas vísceras e engole seu coração)*.

Agora tudo isso numa panela! E a cabeça, onde está a cabeça? [...] Agora Ladies and Gentlemen *(como um cozinheiro)* algumas batatas, alguns tomates, uma cenoura, um punhado de louro, sal e eu já ia esquecendo... onion rings! Desculpem, eu cortei as cebolas antes, porque não queria chorar aqui na frente de vocês! E mix, mix, mix, hum... delicious (Azevedo, [1997]: 11).

Caliban sirve trozos de Próspero a los espectadores: «Pra você, pra você, você, você... e o resto pra mim! Vamos comer!», y luego, recita la canción del canibal «citada» por Montaigne: «Essa carne, esses músculos, e essas veias, são seus, pobres tolos! [...]. Saboreiem cuidadosamente, e vocês sentirão o sabor da sua própria carne» (12). Es la oración especular de la mismidad (II). En la carne de Próspero podemos reconocernos todos; la simpatía con Calibán (esa manía poscolonial que irrita tanto a Harold Bloom) no debe aliviar la conciencia de nadie.

El «banquete» resulta ser una fantasía; Caliban despierta de su ensueño con el grito del amo: «CALIBAN!» (12); pero ésta es una fantasía anticipatoria en la que el público participa de la imaginación canibal de un mundo sin Próspero. La relación entre la explotación del trabajo, la monstruosidad imputada a Calibán, el hambre y la utopía redentora canibal es directa: «E eu não sou um macaco! Mas devia pular no seu pescoço e chupar todo seu sangue como você fez comigo, seu vampiro velho!» (16).

2. Del cuerpo consumido al consumidor: el «consumo habla» como Calibán y come como antropófago

En la producción el sujeto se objetiva; en el consumo el objeto se subjetiva.

MARX: *Contribución a la crítica de la economía política*

El consumo hace parte del mismo campo semántico que la deglución, la devoración y el canibalismo. El verbo consumir según Joan Corominas, proviene del latín *sumere*, «tomar» que a veces se aplicaba a los alimentos, y [que] de ahí pudo pasar al sentido de «tragarse» [...] o quizá de su derivado

absumere, que ya significaba propiamente “tragar”, “devorar” y “aniquilar”» (4: 304, 305).

Como en el caso del canibalismo, la definición de *consumo* parece patrimonio del sentido común —concibiéndose de manera general como el uso de bienes y servicios— hasta que se examina el asunto con detenimiento. Entonces, encontramos que el consumo comparte con el canibalismo además del campo semántico (ingestión, incorporación), infinidad de problemas a la hora de proponer una definición. En economía política y en mercadeo, el término se ha consolidado como una variable del proceso económico, y se acepta que el consumo es central a cualquier sistema económico y cultural, que es anterior al capitalismo y que se encuentra en cada caso determinado por el sistema económico y cultural que le sirve de marco (si ocurre en el mercado o fuera de él, si en el contexto del capitalismo, capitalismo tardío, etc.). Las distinciones y dificultades conceptuales continúan en las ciencias económicas, en donde el término expresa específicamente consumo «final», para distinguirlo del consumo productivo; sin embargo, es precisamente la determinación de *en qué consiste ese «uso» y cuáles son sus consecuencias económicas y culturales* lo que hace complicado el plantear una definición que no sea tautológica. Estas dificultades se traducen en una taxonomía clasificatoria del consumo³² que excluye del concepto, en primer lugar, la inversión de capital y el consumo de la fuerza laboral.

En *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Marx se detiene en su análisis de la producción para referirse al consumo. Su primera aproximación dista de las visiones negativas posteriores: «en el consumo —dice— los productos se convierten en objeto de disfrute, de apropiación individual. La producción facilita los objetos que responden a las necesidades; la distribución los reparte según las leyes sociales» (244). Entre la producción y el consumo —entre el «punto inicial» y el «punto final»— está la distribución y

el cambio: el mercado. *Consumo propio* es para Marx, la substracción de un producto del mercado: el «producto desaparece del movimiento social, se convierte directamente en objeto y servidor de la necesidad individual y la satisface con el disfrute» (1996: 244). En eso consiste la *subjetivación del objeto*, una substracción del mercado y una incorporación en la esfera individual. Si en la «producción el sujeto se objetiva; en el consumo *el objeto se subjetiva*» (244). En este sentido, el consumo final, dice, «se encuentra propiamente fuera de la economía,³³ salvo cuando reacciona sobre el punto inicial y hace que vuelva a comenzar todo el proceso» (245).

Marx se refiere también a otro tipo de consumo en el que los productos y las materias no se sustraen al «movimiento social»:

producir es consumir los medios de producción [...] parte de los cuales (en la calefacción, por ejemplo) se disuelven de nuevo en los elementos del universo [...]. También se consume la materia prima, la cual no queda con su forma y constitución naturales, sino que más bien queda consumida. El acto mismo de producción es, pues, en todos sus momentos un acto de consumo (1996: 246).

Esta equivalencia entre producción y consumo hace que Marx distinga entre *consumo productivo* de los medios de producción y el *consumo propio*, imaginado por muchos como «antítesis destructora» de la producción. Para Marx, la cuestión es más compleja: «El consumo [propio] es también inmediatamente producción» (1996: 246); el ejemplo por excelencia es el acto de comer, en el cual el hombre produce su propio cuerpo. Pero además, el consumo estimula la producción «en cuanto que crea la necesidad de una nueva producción» (247), y «crea [...] consumidores» (248, 249).

En *El capital* (1867), Marx distinguió igualmente entre el *consumo productivo* que el trabajador hace de los medios de producción al lograr un producto con mayor valor que los medios consumidos, y el *consumo individual*, es el que el trabajador realiza con su salario para proveerse de los medios de su subsistencia y de su familia. Ambos consumos mantienen el sistema productivo funcionando (717). Hasta aquí, sigue los planteamientos de la *Contribución...* Pero Marx se aparta de su idea de excluir el consumo del análisis de la economía política y afirma que el consumo individual está subsumido dentro del productivo: al atender su subsistencia el trabajador se mantiene en condiciones de seguir trabajando, de manera que su consumo individual simplemente hace parte del consumo productivo de los medios de producción. El consumo individual reproduce la fuerza de trabajo: «los músculos, nervios, huesos y cerebros de los trabajadores», carne humana que es consumida por el capital en la explotación del trabajo (717). Esta finalidad hace que el consumo individual del trabajador sea por lo general improductivo para sí mismo. El sistema funciona como las cadenas invisibles de la esclavitud; «la apariencia de independencia se mantiene por los cambios en la persona individual del patrono y por la ficción legal de un contrato» (719).

Respecto al placer y el disfrute—del que había hablado en *Contribución...*—, Marx se rectifica. El placer que pueda encontrar el trabajador en el consumo no cambia el hecho fundamental de la subsunción del consumo individual por el productivo:

El consumo de comida por una bestia de carga no se convierte en un aspecto de ninguna manera menor del proceso de producción porque la bestia disfrute lo que se come. El mantenimiento y reproducción de la clase trabajadora continúa siendo una condición necesaria de la reproducción del capital (1976: 718).

Si el capital, mediante el proceso productivo, consume el cuerpo del trabajador que éste ha producido con su consumo, al final no queda sino el consumo productivo de los cuerpos humanos; es decir, el *canibalismo económico*. Esta aproximación de Marx al tema recoge al menos dos campos metafóricos previos: a) una tradición humanista cristiana de crítica a la explotación colonial del trabajo que viene desde el siglo XVI; y b) la carga semántica negativa del consumo relacionada con su inclusión en los discursos ilustrados de salubridad y moral.

La metáfora a la que llega Marx en su análisis de la cadena del consumo, que va del individuo a la producción (haciendo del capital el último eslabón de la devoración), invertía la fantasía paranoica burguesa del canibalismo de los esclavos y luego de las clases proletarias, así como la concepción de las masas como un monstruo devorador y su identificación con Calibán (V). La idea del capitalismo caníbal—consumidor de los cuerpos en la producción—viene de una larga tradición de tropos humanistas similares en las críticas a la conquista de América, el pensamiento utópico de un sector de la Ilustración, el discurso de la emancipación de la Revolución haitiana y el abolicionismo inglés, por mencionar sólo algunas de estas instancias. Recuérdese que la carta de denuncia de los dominicos a Carlos V (1519) identificaba las mercancías obtenidas por la explotación del trabajo indígena con sus cuerpos, y en una ecuación metonímica similar, Las Casas veía en las riquezas y las mercancías obtenidas de América, las vidas humanas gastadas en su producción (II §3); Jean-Jacques Rousseau lamentaba cómo el consumo de unos pocos significaba el hambre y la miseria de tantos, y condenaba a aquéllos que se alimentaban «con el sudor, la sangre y el trabajo de un millón de infelices» («Réplica a M. Bordes»: 72) (III §1). Samuel Taylor Coleridge en su «Lecture on the Slave Trade» (1795) también identificó las mercancías (en este caso, coloniales y producto del trabajo esclavo) con la sangre y los

cuerpos que las producían; llamaba a esos productos «la comida de los cánibales» (247, 248) (III §5). Marx usa una metáfora similar pero con respecto al capital: si el dinero está manchado de sangre, el capital aparece «chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies» (1976: 925, 926).

Otra de las cargas semánticas del consumo ha sido su «inicial» acepción negativa, relativa a destruir, devorar, desperdiciar, hacer un gasto improductivo y generar una pérdida. El consumo se ha asociado a la enajenación, a la enfermedad y a la cercanía de la muerte.³⁴ La palabra está asociada primero a la tuberculosis³⁵ que al sentido contemporáneo que se le da en economía política; es decir, que antes que consumir (de forma activa), el verbo significa «originalmente» consumirse. Aún se usa en ese sentido cuando se dice que una enfermedad *consumió a alguien*, o se habla de ser «consumido por el deseo» o por la pasión, el amor, el odio, los celos, etc. El consumo evoca hundirse y sumergirse (*sumere*), perecer, dejar de ser. La idea de que lo que se consume se aniquila trae asimismo consigo la idea de un gasto improductivo e injustificado; de nuevo, un anticipo de la muerte.

Según Raymond Williams es sólo hasta mediados del siglo XVIII que el consumo entró en las descripciones burguesas de la economía como actividad *complementaria* de la producción. Pero sus connotaciones negativas, asociadas a la enfermedad y a los actos de destruir, devorar y desperdiciar, persistieron hasta fines del siglo XIX, y apenas a mediados del XX la palabra pasó del vocabulario de la economía política al uso popular genérico; con el desarrollo de amplios mercados a mediados del siglo XX aparecerá también la categoría abstracta de *consumidor* en reemplazo de la de *cliente* (relación personal) (1983: 78-79). Pero aún en este campo de significación, el consumo —especialmente el llamado suntuario— se asoció con la gula, con el exceso de los apetitos y con cierta irracionalidad económica incompatible con los principios

ilustrados de la modernidad. La sociedad burguesa mantuvo una extraña ambivalencia respecto al consumo, propiciándolo y restringiéndolo; sin duda, pasó de ser una práctica económica a ser una erótica, como sugieren varios indicios: el hecho de que el consumo se constituyera como dominio de la moral, que se asociara a la sexualidad y que hiciera parte de la *dieta de los placeres* y del *gasto* de sustancias vitales al que se refiere Michel Foucault (1991 [II]: 92-131).

Pero, ¿qué tiene que ver el consumo de cosas con el gasto de los cuerpos? Sabemos que con la Revolución industrial, si no antes, el capitalismo produce una *confusión entre cuerpo y mercancía*, y que —conforme a Marx— en el consumo de éstas se devoran los cuerpos: el trabajo es sangre y vida «gastada» en el proceso productivo. Con todo, la relación entre cuerpo, mercancías y consumo no radica solamente en la subsunción del *consumo individual* (de bienes y servicios) en el *consumo productivo* (de cuerpos), ni es consecuencia exclusiva de los fenómenos de la *cosificación* del trabajador y la *fetichización* de las mercancías. Aquí, nos referimos más bien, a que el consumo se administra moralmente con una *dietética* moral del gasto. Se habla de *gasto* (re)productivo y de *gasto* inútil, siendo éste último consumo puro, *gasto de la vida*, como la tuberculosis y los objetos suntuarios de la heroína de *La dame aux camélias* (1848) de Alejandro Dumas (hijo) y de *La traviata* (1853) de Giuseppe Verdi; obras, ambas, que relacionan el abandono en los placeres eróticos y el consumo de los objetos, con la muerte. Esta discursividad burguesa sobre el consumo es ambivalente y a menudo doble; se quiere consumir sin ser consumido; graduar y someter el consumo a ritmos y lógicas racionales; evitar el exceso en el *gasto* y maximizar la posesión de las mercancías; someter el consumo a un régimen procreativo, etc. El trabajo y el ahorro son a la continencia sexual, lo que el consumo a la indulgencia, el desenfreno sensual o la glotonería; la *continencia* representa una suerte de ahorro sexual y del cuerpo al tiempo que el consumo aparece como

una forma de concupiscencia económica. No es casual la obsesión burguesa decimonónica por la prostituta (alegoría de la mercancía como anotara Walter Benjamin)³⁶ ni el trágico *consumo* final de ésta por enfermedades de diverso tipo como en *Nana* (1880) de Émile Zola o en *Santa* (1903) de Federico Gamboa.

De cualquier manera, la moral del consumo implica la existencia de aspectos simbólicos que —como en el acto de comer o en la sexualidad— van más allá de la utilidad inmediata. La alimentación —que era para Marx el ejemplo por excelencia de *consumo propio*— es un aspecto complejo de la vida humana: comer nunca es sólo comer. Por el contrario, como estableció Claude Lévi-Strauss en *Le cru et le cuit* (1964) existe una dimensión política y simbólica que trasciende la simple actividad material. En el consumo, como en los actos alimenticios, hay una multiplicidad de significados sociales en juego: ciertamente el placer es una de estas implicaciones como reconocía la burguesía industrial al incluirlo en la dietética de los placeres. Aunque la utilidad vital del consumo (para la reproducción de la vida biológica) es innegable, éste trasciende dicha condición y se proyecta en la formación, reproducción y transformación no sólo de los cuerpos, sino de la cultura y de las identidades.

Es preciso, entonces, aclarar que interesa a los objetivos de este ensayo el consumo como metáfora de prácticas sociales identitarias —el *consumo cultural*— y no en el sentido estricto de la economía política.³⁷ Por lo tanto, a los efectos de esta discusión más que el consumo interesan los diferentes discursos que prescriben, consideran y estudian la *función social* del *consumo cultural* dentro de la lógica del capitalismo y respecto a la formación de identidades y alteridades.

Varios trabajos estudian la función social del consumo concibiéndolo de diversas maneras: como instrumento de control social y reproducción de ideología, como mecanismo de distinción social, como dispositivo lúdico y como práctica

comunicativa formadora de identidades y hasta de ciudadanía política.

A mediados de los años 40, la llamada «crítica de la cultura de masas» de la escuela o tradición de Frankfurt planteada por críticos como Theodor Adorno y Max Horkheimer, desarrolló una perspectiva conocida como la de la «producción del consumo» sobre la base de la teoría de la alienación de Marx. Se pensó en el consumo como una actividad pasiva de sujetos básicamente dominados por la industria cultural y la publicidad (diseminadores de ideología). A la *objetivación del trabajo* correspondía la *objetivación del consumo*, que producía «una falsa identidad», atontamiento y la homogenización y abaratamiento de la existencia bajo el poder absoluto del capitalismo. Veían en la multiplicidad de lugares del consumo —frente a los pocos lugares de la producción— y en el modelo jerárquico (corporativo) de la producción de cultura «ready-made-chiché» asimetrías que conducían al «control de la conciencia individual» y a la cosificación del consumidor, convertido en parte de estadísticas de mercadeo y víctima de la propaganda.

La producción de la industria cultural consumida masivamente es considerada además de una especie de barbarización de la cultura (la «barbarie estética»), un sistema de control basado en la ilusoria atención del deseo, siempre insatisfecho. La industria cultural produce entonces, según Adorno y Horkheimer, al «*consumidor eterno*»: un consumidor consumido por el deseo y por el capitalismo, controlado por la ideología que vacía su vida y que gasta sus capacidades intelectivas en simulacros de cultura que en realidad son apenas entretenimientos. La idea de la dominación ideológica tuvo diversos desarrollos: para Richard Hoggart, por ejemplo, lo que estaba en peligro con la manipulación masiva (*mass manipulation*) de los años 50 en Inglaterra no era la alta cultura elitista, sino la rica cultura proletaria de la década de los 30 (*The Uses of Literacy*, 1958); Vance Oakley

Packard por su parte, sostenía la tesis sobre el control subliminal desplegado por la publicidad para moldear los pensamientos, temores y sueños internos de los consumidores e incitar su subconsciente (*The Hidden Persuaders*, 1957). Este tipo de concepción tuvo amplísima recepción en Latinoamérica y conjuntamente con los postulados de la *teoría de la dependencia* dio lugar a trabajos como *Para leer al Pato Donald* (1971) de Ariel Dorfman y Armand Mattelart que, según indica Ignacio López-Calvo, fue «la colección de ensayos de mayor venta en Iberoamérica en los años 70». *Para leer al Pato Donald* desarrollaba una crítica del consumo cultural de la industria de dibujos animados de Walt Disney y buscaba desenmascarar el mensaje propagandístico del imperialismo y la ideología colonialista, y la promoción de la «American Way of Life» que subyacía en esas aparentemente triviales tiras cómicas.

Entre las críticas al consumo en la sociedad capitalista es particularmente importante la de Thorstein Veblen (1857-1929), quien entendió el consumo como una forma de comunicación y diferenciación social, y describió la manera en que el despliegue del ocio y el consumo de objetos suntuarios (comida, drogas, ropa, etc.) entre las clases nuevas-ricas del capitalismo norteamericano servía como marca de estatus social («*invidious distinction*») y forma de participación en una comunidad que podía reconocer en ese consumo el gusto y la riqueza (*The Theory of the Leisure Class*, 1899). Veblen llama a esta cultura del exhibicionismo «predatory culture» (68, 69) y analiza las distinciones que el consumo establece no sólo en términos de clase social, sino también de género. De manera sorprendente para la época, comenta cómo los lujos y joyas de las mujeres ricas funcionan como signo del estatus de sus maridos o amantes; ellas en sí, tienen restringido el consumo individual a lo «necesario». Esa *dietética* afectaba de manera más intensa a la clase proletaria: los excesos aceptados en las clases ociosas

(cierto tipos de estupefacientes o el ocio, por ejemplo) son transgresiones morales o degeneración en el caso del trabajador (alcoholismo, derroche, vagancia, etc.). De ciertos sujetos se espera que consuman conforme a una racionalidad que reproduce el sistema de distinción y desigualdad social. Veblen analiza también la formación del gusto y la etiqueta, como saberes aplicados al consumo y lenguajes de *autorización del gasto y pertenencia a una clase*. Gusto y consumo administran el ascenso social (68-101).

Pierre Bourdieu desarrolla la idea de una equivalencia entre la producción de bienes y la producción de gustos y saberes, que acumulados, corresponden a un *capital cultural* por el que opera la *distinción social*. El concepto de *capital cultural* hace referencia a calificaciones y conocimientos por los cuales los individuos pueden reconocer objetos culturales y ser reconocidos socialmente distinguiéndose como pertenecientes a una cierta clase social (*asignación de estatus*).³⁸ Bourdieu hace un estudio de campo con similares categorías que Veblen (quien no es citado) y llega a conclusiones similares aunque no sólo respecto a la semiótica del consumo sino también de la estética, la disposición del cuerpo frente a los otros (poses, modas), las afectaciones lingüísticas y otros usos socio-culturales que forman un universo de signos o marcas (*distinctif*) para la producción de la diferencia (*distinction*). El consumo le ofrece al consumidor —con la mediación del gusto— símbolos para distinguirse de los demás y del «mal gusto» de los *Otros*. El consumo produce diferencia; es un mecanismo de *distinción social* (*La distinción: critique sociale du jugement*, 1979).

La concepción del consumo como productor de significados sociales es llevada a su extremo por Jean Baudrillard, quien presenta una crítica del concepto marxista del *valor de uso* y la antítesis de la «hipótesis manipuladora» o de «producción del consumo» de la escuela de Frankfurt. Si Bourdieu subordina el consumo a una posición de clase —a una

identidad que es hasta cierto punto previa al consumo—, Baudrillard sostiene que nos convertimos, que somos, lo que consumimos: signos-mercancía. Para Baudrillard los productos y bienes no son objeto del consumo, ni son producidos para atender o responder a necesidades y gustos individuales. Los deseos son expresiones veladas de las diferencias sociales en un sistema de significados que es producido por medio de mercancías. La diferencia (y por lo tanto la identidad) se produce mediante el consumo, pero no de objetos (que son una contingencia), sino de signos, signos-mercancía. Este signo—objeto del consumo— «asume su significado en su relación diferencial con otros signos» (2000: 59); es decir, que no tiene otro referente que la cadena de signos de las mercancías. El valor de lo consumido siempre es—como sucede con los signos— un valor de cambio (77). Esta pérdida posmoderna de la materialidad funciona mejor en la teoría que en la práctica; en otras palabras, hace del problema del consumo un asunto exclusivamente lingüístico, desconociendo la dimensión —llamémosla—, material del consumo. Hasta cierto punto, todo bien—sin importar su materialidad— es simbólico; pero no es solamente simbólico, ni apenas un signo. Su razón no es exclusiva y simplemente producir sentido, sino muy a menudo la reproducción del cuerpo y de la vida, y la causación de placer.³⁹

En una visión del consumo como práctica de la vida cotidiana, Michel de Certeau en *The Practice of Everyday Life* (1984) se pregunta cómo una sociedad entera puede «manipular los mecanismos de la disciplina y acomodarse a ellos sólo para evadirlos» (xiv). De Certeau está interesado en qué acciones, dispositivos y tácticas son usados en la vida cotidiana para sobreponerse, así sea momentáneamente, al intenso disciplinamiento. Sugiere que en la vida cotidiana se realizan pequeños pero constantes actos contra la disciplina y el control, como el uso del tiempo laboral del trabajador para cosas personales o no dirigidas al lucro (25).

Asimismo, el consumo—una de estas prácticas cotidianas— es productivo y, como la lectura, no es ni puede ser una imposición de sentido. El consumidor común usa «tácticas» culturales que subvierten el sistema dominante y crean nuevos espacios; son una especie de «tretas del débil» que le permiten a los oprimidos mantener comunidades y alcanzar diferentes clases de poder práctico, así como apropiarse u ocupar momentáneamente espacios hegemónicos produciendo sentidos sociales, culturales y políticos (xix).

Las connotaciones negativas del consumo son contrarrestadas por un amplio desarrollo crítico sobre sus funciones sociales. En *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía* (1987) Jesús Martín Barbero recoge la tradición crítica sobre el consumo que lo precede, para afirmar la creatividad *del y en el* consumo popular, relativizar la concepción frankfurtiana de la manipulación ideológica, la formación de falsa conciencia por medio de la industria cultural de masas y el consumo de bienes simbólicos, y refutar la concepción del consumo como simple marcador de la distinción en una dinámica de arribismo cultural. Lo masivo para Martín Barbero no es necesariamente un lugar de alienación y dominación, sino de reivindicación de derechos, de participación y de lucha; es «una nueva forma de sociabilidad» (319). Martín Barbero usa la metáfora digestiva para referirse al *monstruo manipulador* imaginado por las teorías de la *producción del consumo*:

Seguir pensando lo masivo como algo puramente exterior—que lo único que hace es *parasitar, fagocitar, vampirizar*— lo popular, sólo puede hacerse hoy desde una de dos posiciones. O desde la de los folcloristas, cuya misión es la de preservar lo auténtico [...]. O desde una *concepción de la dominación social que no puede pensar lo que producen las clases populares más que en términos de reacción a lo que induce la clase dominante*. Pero lo que

se «ahorran» estas dos posiciones es la historia: su opacidad, su ambigüedad y la lucha por la construcción de un sentido que esa ambigüedad cubre y alimenta (317, 318).

El consumo no es siempre (aunque puede ser) una forma de dominación por medio de la cual el capital devora al consumidor, ni tiene como único sentido la reproducción de las fuerzas de trabajo. En él, como práctica, ocurren procesos de comunicación y lucha social:

En la percepción popular el espacio doméstico no se agota en las tareas de la reproducción de las fuerzas de trabajo [...]. Del mismo modo, no toda forma de consumo es interiorización de los valores de las otras clases. *El consumo puede hablar y habla en los sectores populares de sus justas aspiraciones a una vida más digna.* No toda búsqueda de ascenso social es arribismo, puede ser forma de protesta y expresión de algunos derechos elementales. De allí la necesidad grande de una concepción no reproductivista ni culturalista del consumo, capaz de ofrecer un marco a la investigación de la comunicación/cultura desde lo popular [...] que nos permita una comprensión de los diferentes modos de *apropiación cultural* (Martín Barbero: 294).

Para Martín Barbero el consumo es una *práctica integrativa* y comunicativa que debe definirse no sólo como reproducción de fuerzas (que lo es), sino como mecanismo productor de significados en la vida cotidiana y arena de la política:

El consumo *no es sólo* reproducción de fuerzas, sino también producción de sentidos; *lugar de una lucha* que no se agota en la posesión de los objetos, pues pasa aún más decisivamente por los usos que les dan forma

social y en los que se inscriben *demandas y dispositivos de acción* que provienen de diferentes competencias culturales (295).

El objeto del consumo además de un objeto, también es un signo⁴⁰ organizado, re-significado, apropiado de manera creativa y lúdica.⁴¹ Retomando ensayos suyos anteriores como «Complicidad y resistencia del receptor o la dominación desde lo popular» (1978), elabora una noción amplia de lectura que responde y rebate las visiones frankfurtianas del consumo como dominación (hegemónica) y complicidad (popular). Martín Barbero indica que en el consumo hay «resistencia y réplica» (3). En coincidencia con la propuesta de De Certeau, Martín Barbero concluirá en *De los medios...* que «en la lectura —como en el consumo— hay no sólo reproducción, sino producción también, una producción que cuestiona la centralidad atribuida al texto-rey y al mensaje entendido como un lugar de verdad que circularía en la comunicación» (296). El consumo-lectura escapa a la voluntad de sentido impresa en la producción; en él «hablan tanto el goce como la resistencia»; comporta producción y es creación de sentido. De ese proceso creativo (en la lectura como en el consumo) se obtiene el placer; un placer que Martín Barbero califica de legítimo (296).

Para Martín Barbero el consumo de artefactos culturales es una especie de *ritual incorporativo* de sociabilidad, una comunión en la que se transforman las sustancias, se producen vínculos societales y se libran «guerras culturales».⁴² En sus implicaciones productivas, transformadoras y lúdicas, esta idea del consumo implica de alguna manera la idea de la «deglutição» de *Antropofagia*, pero llevada al amplio espacio de las mediaciones, de la(s) cultura(s) popular(es) y de masas. Asimismo, en la idea de resistencia y lucha contra la imposición de significados vemos una matriz calibánica; el consumo de artefactos como Calibán, «habla» contra las

injusticias sociales y la exclusión: el «consumo puede hablar y habla en los sectores populares de sus justas aspiraciones a una vida más digna» (Martín Barbero: 294).

En materia de la definición de consumo de bienes simbólicos, Martín Barbero reemplaza el *canibalismo económico* de la aproximación marxista, el *vampirismo de los gigantes de la industria cultural de masas* de Frankfurt y el *canibalismo del signo-mercancía* de Baudrillard, por la concepción del *consumo antropofágico y calibánico*: una práctica de *comunidad solidaria*.⁴³

De manera similar, John Fiske examina cómo grupos oprimidos viven y sorteando la opresión apropiando y resignificando los artefactos culturales que consumen. Sostiene también la independencia de los procesos de significación de los artefactos culturales en el consumo. Recuerda cómo a Erasmo de Rotterdam le preocupaba que la gente inculta no entendiera los desnudos y representaciones de las pinturas renacentistas sobre eventos bíblicos y los observara de manera irreflexiva. La preocupación de Erasmo reconocía explícitamente que el sentido impreso en un artefacto cultural en el momento de su producción se disemina y «corrompe» cuando circula y es «leído». Para Fiske la resignificación de los artefactos culturales se produce no como corrupción, sino como una apropiación o lectura que rehace creativamente en la cotidianidad el significado del objeto del consumo (1989).

Las formas de *antropofagia* y *calibanismo* que encontramos no sólo en la percepción del consumo de Martín Barbero, sino de de Certeau y Fiske, y más tarde en Néstor García Canclini, están por supuesto trasladadas a una noción de cultura de masas que excede ampliamente los anillos de la *ciudad letrada* y la *esfera pública burguesa*, y en la que el concepto de lo nacional aparece disminuido a favor de otras adscripciones identitarias. Según estas teorías, el consumo de códigos, bienes e imágenes de la industria cultural no resulta de una dominación mecánica; muchas veces los consumidores-lectores de arte-

factos culturales proceden con lo que Sarat Maharaj ha llamado la *lealtad perversa del traductor*,⁴⁴ y en otras, en franca insubordinación y resistencia de la imposición de sentido y del disciplinamiento de la vida cotidiana. La rebeldía de este consumidor es descrita por estos críticos como una matriz de *resistencia por apropiación* que corresponde —guardadas las proporciones históricas y con las aclaraciones ya hechas— a la apropiación del habla y de los libros de Próspero o a la *deglutição* antropofágica. Este *consumo «que habla»*, *resiste y digiere* hace que la producción de bienes y mensajes desde la industria cultural —aún bajo la lógica cultural del capitalismo— no sea la «la única línea inteligible» de la «larga partitura» que es la cultura, para usar las palabras con las que Próspero define su lugar en *Une tempête* de Aimé Césaire;⁴⁵ «Sin mí —se pregunta Próspero— ¿Quién podría sacar música / de todo esto? (179). La tesis de Martín Barbero es que, de «todo esto» la gente saca música y a menudo asonancias, en el ejercicio cotidiano de su vida y relaciones sociales, y por cierto, en el consumo «pérfido» y creativo—«antropofágico» y «calibánico»— de bienes, mensajes culturales y hasta de mercancías.

3. De la Antropofagia a la hibridez: la ciudadanía por el consumo

El término *apropiación* —como aparece en los discursos de *Antropofagia* (comer, deglutir, digerir), del *calibanismo* (tomar los libros, hablar la lengua de Próspero, resistir) y de *transculturación* (combinar, recuperar, integrar)— aparece también en los discursos sobre el *consumo*. En estas cuatro instancias, el término *apropiación* describe el proceso mismo de *formación de la cultura* para: 1) conjurar la *ansiedad periférica* de la Cultura nacional (*Antropofagia*); 2) emancipar culturalmente áreas afectadas por el (neo)colonialismo (Retamar);

De los usos de los términos de Jáuregui

3) responder mediante una especie de dialogismo letrado a la dependencia en el plano internacional y a la heterogeneidad vernácula del espacio nacional (Ángel Rama); o 4) señalar los heterogéneos procesos de circulación y reconversión de la cultura en la *posmodernidad*.

La diferencia fundamental en el uso de la noción posmoderna de *apropiación* es que sale del universo letrado y elitista hacia nociones más amplias y participativas de cultura y *esfera pública*. En otras palabras, abandona las definiciones verticales de la cultura y las identidades propuestas por los nacionalismos latinoamericanos, insuficientes frente a: la crisis de los macrorrelatos de la Modernidad, el desvanecimiento de las prácticas políticas de la *esfera pública burguesa*, las prácticas de comunicación y consumo masivo de bienes simbólicos, el fenómeno cultural y económico de la globalización, y el paso conceptual a las identidades no fijas, históricamente formadas e imaginadas en procesos constantes de intercambios productores de *differance*.⁴⁶ La incapacidad de las metáforas nacionalistas y latinoamericanistas de concebir las identidades heterogéneas ya se ve en la vuelta apocalíptica del discurso arielista y la ideología del mestizaje, en las retractaciones del modernismo brasileño, o en la incomodidad conceptual del modelo integrativo (y modernizador) letrado de la *transculturación narrativa*.

Lo que tienen en común las metáforas modernas de *apropiación cultural* y el uso posmoderno de esta noción en los discursos sobre el *consumo* es su formulación de la heterogeneidad latinoamericana en términos cronológicos. Todos estos discursos notan que los procesos de modernización en Latinoamérica son desiguales y asimétricos, incluso al interior del espacio nacional en donde se sedimentan y superponen varios tiempos culturales. Como vimos, la vanguardia brasileña reconoce la existencia de multitemporalidades en la modernidad nacional, el *calibanismo* trabaja sobre el presu-

puesto *dependentista* del «desarrollo del subdesarrollo» por efecto del colonialismo, y la *transculturación* entretiene la idea de la modernización literaria de tradiciones y culturas ágrafas. Se trata en cada caso de variaciones de un viejo tema: la preocupación por la presencia simultánea y sobre-impuesta de la «civilización» (en su forma moderna) y la «barbarie» (arcaica) que había inquietado a varias generaciones de intelectuales latinoamericanos desde Bolívar o Sarmiento hasta Mariátegui, y que es motivo de reflexión de la crítica cultural contemporánea.

Siguiendo a Jesús Martín Barbero (si bien no siempre explícitamente), Néstor García Canclini observa también la asincronía o multitemporalidad de la modernidad latinoamericana y el quiebre conceptual de las narrativas y metáforas modernas de identidad en la era global y la coyuntura posmoderna.⁴⁷ En *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1989) y *Consumidores y ciudadanos* (1995), García Canclini intenta, además, describir modelos o estrategias para pensar los conflictos culturales y ofrecer una respuesta a la pregunta recurrente de dónde residen hoy las identidades y con qué medios se las produce y renueva.

Culturas híbridas... propone una metodología de estudios culturales latinoamericanos, un tropo de identidad no «esencialista» y una política cultural.⁴⁸ Desde el punto de vista metodológico, García Canclini señala cómo diversas disciplinas han dado cuenta de la formación de la identidad cultural: por ejemplo, la historia del arte y los estudios literarios han trabajado con el universo letrado y de la alta cultura, el folclor y la antropología con el estudio de lo popular y lo «pre-moderno», y las ciencias de la comunicación con el campo de la cultura de masas. La metodología alternativa de estudios culturales propuesta está basada en un «nomadismo» o «ciencia social nómada» que facilitaría ir de la antropología, a la sociología o a la semiótica bajo la orientación de las ciencias de la comunicación, y circular

entre lo culto, lo popular y lo masivo, para cruzar las divisiones que tradicionalmente dividen esos campos. Este «cóctel interdisciplinario» permitiría la aproximación a un *objeto cultural impuro, no esencial*.

Este objeto cultural es descrito con un tropo que García Canclini denomina *hibridex*, una metáfora botánica con una notable acogida en la crítica cultural y poscolonial contemporánea.⁴⁹ García Canclini la usa para describir la experiencia contradictoria y desigual de la modernidad que poseen las sociedades latinoamericanas, así como la continua recomposición de sus identidades.

Una de las cuestiones centrales en el estudio de García Canclini es la irregularidad de la modernización latinoamericana. Siguiendo a Roberto Schwarz (y a través de él conectando implícitamente su reflexión con la «cuestión palpitante» de *Antropofagia*), alega que los países latinoamericanos son el resultado de la «sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas», en una especie de «mestizaje interclasista» que ha generado «formaciones híbridas en todos los estratos sociales» (71). Esas *formaciones híbridas* se harían cargo de la «heterogeneidad multitemporal» en medio de la *incertidumbre* y desborde de las fronteras e identidades nacionales, étnicas y de clases (72).

Finalmente, propone una política cultural para el encuentro de las culturas híbridas con la globalización. Aquí las palabras claves son «importar, traducir [y] construir lo propio» (73-80). Esta traducción opera entre lo «popular» y lo «culto», lo «tradicional» y lo «moderno», lo local y global, en forma de *reconversiones múltiples de los artefactos culturales*, que desestabilizan la «solidez» de esas categorías y opuestos binarios. En lugar de la *deglutição* de Andrade o del *ars combinatorio* de Rama, el mecanismo por medio del cual esta apropiación e hibridación ocurriría, sería el *consumo*,

entendido como la reconversión del capital simbólico; podría decirse que se trata de una reconversión digestiva en el sentido antropofágico. Las diversas maneras de consumir en la sociedad habrían alterado, además, las formas en que se vive la experiencia de la modernidad y las maneras en que se es ciudadano.

Es precisamente de ese último el asunto que trata *Consumidores y ciudadanos* (1995), libro en el que García Canclini le da forma a la propuesta de un modelo de encuentros culturales y de formación de identidades en América Latina. Allí sostiene que es mediante el *consumo* —definido como «conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos» (42, 43)—,⁵⁰ que se accede a la ciudadanía y que las culturas híbridas se producen y renuevan. El consumo sería la «razón comunicativa» de la nueva esfera pública. García Canclini comienza su argumento anotando que aunque «siempre el ejercicio de la ciudadanía estuvo asociado a la capacidad de apropiarse de los bienes y a los modos de usarlos», existía el consenso de que la ciudadanía estaba en derechos abstractos como el voto, o sentirse representado por un partido o un sindicato (13). Esta forma jurídica y abstracta de ciudadanía correspondió a la política que inaugura el liberalismo europeo en el siglo XVIII, y supuso siempre un espacio político restringido —la «esfera pública burguesa»—⁵¹ y un tipo de ciudadanía cuya forma de participación estaba fundada en la crítica racional y la participación limitada. La llave de entrada a dicha comunidad (esfera pública) fue rodeada de condiciones como la propiedad o la competencia para moverse en el circuito privilegiado de la lecto-escritura: «Hasta mediados del siglo XX, los vastos sectores excluidos [...] —mujeres, obreros, campesinos— eran pensados en el mejor de los casos como virtuales ciudadanos que podían irse incorporando a las deliberaciones sobre interés común *en la medida en que se educaran en la cultura letrada*» (22). En esa *esfera pública burguesa*

se definieron las identidades nacionales y de Latinoamérica en los siglos XIX y XX, y las formas de participación en, y acceso a, la política hegemónica.

En el elitismo espiritual y la vocación pedagógica del arielismo en sus versiones elitistas, liberales y populistas (IV), en la idea de formación de una cultura nacional por apropiación de bienes simbólicos de la alta cultura y de la cultura popular (desde la literatura o las bellas artes) en la vanguardia brasileña (V), así como en los discursos calibánicos contracoloniales y de la Revolución cubana (VI), vimos cómo se privilegió, de una manera u otra, una forma de producción cultural letrada; lo que García Canclini llama sin exagerar una «política cultural gutemberguiana: libros, revistas, panfletos» (1995: 22). Esa política cultural funcionó verticalmente desde lo que Ángel Rama llamó la *ciudad letrada*, en «el bosque ideal que lo real complica», como dijo Darío (Rama, 1984: 115). La *ciudad real*, problemática y anárquica encontró sus ritos y formas de participación en la modernidad; algunas de ellas permearon los anillos de la ciudad letrada.⁵²

La ampliación de la base letrada, la llegada de los medios masivos como la radio y el cine, y luego, la televisión, abren nuevos espacios de participación ciudadana y de experiencia de la modernidad. En esa amplia esfera se refundan y también se quiebran los nacionalismos. Con la irrupción de los medios masivos, esa «esfera pública plebeya»⁵³ reclama centralidad, disputándose a la esfera pública de la democracia liberal burguesa (1995: 22). A este cambio sustancial del espacio «legítimo» de la cultura y de la representación de identidades, corresponden las teorías culturales sobre el consumo ya vistas. Canclini se apoya en los estudios pioneros sobre comunicación y medios masivos de Jesús Martín Barbero, que reparan en la capacidad creativa del consumo y la importancia de los *mass-media* como espacio para las mediaciones sociales.

Uno de los presupuestos del modelo teórico de identidad que Canclini propone, es la disolución de la construcción moderna esencialista de lo nacional y latinoamericano. Las definiciones (arielistas) del carácter nacional ofrecían un parámetro para lo propio y lo ajeno que deja de ser posible en virtud de la desestabilización de las identidades fijas y la permeación de las fronteras nacionales por la globalización. Ante la presencia creciente de un nuevo espacio público, García Canclini sugiere que la desestabilización identitaria de la vida posmoderna tendría que ver con la pérdida de la relación de fidelidad de los objetos y bienes simbólicos con determinados territorios o con la noción de lo nacional. ¿Qué relación tienen los objetos y su indeterminación de origen con la desestabilización de las identidades de las personas? La respuesta es que los objetos nos servirían para llenar de significados la vida social. Al consumir nos identificamos de una manera u otra con el objeto consumido, y si bien lo reconvertimos de diversas maneras como signo dentro de nuestro universo cultural, ese objeto entra a ser un significante en la semiótica del ser. Es decir que, como en una especie de canibalismo ritual, incorporamos no solamente los objetos que consumimos sino su «espíritu», el cual, en la globalización es inestable y fraccionado. Canclini lo pone en otros términos; pareciera que en su discurso opera una transposición topológica de los procesos transnacionales de ensamblaje de mercancías y bienes como automóviles. En efecto, García Canclini habla de un proceso de «ensamblaje» de la identidad: «Los objetos pierden la relación de fidelidad con los territorios originarios. La cultura es un proceso de ensamblado multinacional, una articulación flexible de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología, puede leer y usar» (1995: 16).

En el mismo orden de ideas, García Canclini plantea una hipótesis tan interesante como polémica, y que ha sido a

menudo usada para caricaturizar sus argumentos: «El consumo sirve para pensar» es el título de su primer capítulo (1995: 41). ¿Qué quiere decir esto?

Consumir es hacer más inteligible un mundo donde lo sólido se evapora. Por eso además de ser útiles para expandir el mercado y reproducir la fuerza de trabajo, para distinguirnos de los demás y comunicarnos con ellos, como afirman Douglas e Isherwood, «*las mercancías sirven para pensar*» (48).

Esta explicación —si se la mira en detalle— contradice la propuesta del título: ¿Es el consumo o son las mercancías lo que «sirve para pensar» y comunicarnos? La teoría sociocultural del consumo, como vimos, señalaba que era el consumo, en tanto proceso creativo de formación de sentido y productor de identidades y mensajes, el que daba lugar a una razón comunicativa. Pero si son las mercancías, entonces hemos agregado leña al fuego del fetichismo que las anima.

Esa confusión es, en mi opinión, el mayor problema conceptual de la proposición de García Canclini: la confusión frecuente entre los objetos (signos-mercancía) y el consumo. No son los objetos los que en su «virtuosismo semiótico» nos «permiten encontrarnos con las personas» (1995: 54), son las personas en sus prácticas cotidianas (que incluyen entre otras, el consumo) las que se encuentran entre sí y crean relaciones, vínculos, afectos, identidades y conflictos. Consumir puede ser una variación de la definición hegeliana del pensar como proceso de incorporación:

Pensar es comer. Incorporar y digerir. En la *Enzyklopädie* de Hegel, encontramos una serie de notas sobre el «sistema oral» y la doble función de la boca. El asunto es el paso del interior para el exterior y del exterior para

el interior, la incorporación de la sustancia exterior y la expresión de la sustancia interior (Birbaum: 68).

Cuando se dice que el consumo sirve para pensar, se asume que el pensar ocurre en un «sistema oral» hegeliano redefinido: el consumo reemplaza la razón ilustrada por una racionalidad simbólica.⁵⁴ Pero si las mercancías sirven para pensar, entonces, nada se opone a que en verdad ellas nos piensen, como se temía la escuela de Frankfurt. La razón comunicativa de las relaciones sociales, como insiste Martín Barbero, no es ni debe ser equivalente a la razón comercial del circuito de la mercancía.

Interpretemos la confusión con beneficio de inventario, para señalar que García Canclini se refiere al consumo en sus dimensiones económicas y simbólicas (y no a los objetos-mercancía) como la práctica social por excelencia en la que se disputan conflictos, y se produce la diferencia y la distinción social (1995: 44, 45). El consumo no sólo divide sino que como indicaba Martín Barbero, produce vínculos; aglutina, reconfigura sociabilidades: «el consumo se construye en parte de la racionalidad integrativa y comunicativa de una sociedad» (45). De la antropología, García Canclini toma la idea de rito para describir esta «comunidad» en el consumo con la que se significa el cuerpo individual y el cuerpo social (47).

el consumo es visto no como la mera posesión individual de objetos aislados sino como la *apropiación colectiva*, en *relaciones de solidaridad* y distinción con otros, de bienes que dan satisfacciones biológicas y simbólicas, que *sirven para enviar y recibir mensajes* (1995: 53).

Obviemos la renovación de la confusión, pues ya dijimos que la comunicación la establece el consumo y no las

mercancías, y concentrémonos en la definición del consumo como rito vinculante.⁵⁵ En esta idea del rito resuenan semánticamente –en una singular ironía– las metáforas del rito caníbal de la etnografía en el que se forma el ser social, la metáfora cristiana de la identidad de la Iglesia por la comunión (antropo-teofagia real) y la vanguardista de la formación festiva y antropofágica de la cultura nacional. Estamos, o seguimos, en el terreno de los tropos de identidad modelados analógicamente sobre las transacciones digestivas: cuando consumimos e incorporamos en nuestra vida mercancías, imágenes y mensajes, como cuando comemos, definimos quiénes somos. No son –discúlpese la insistencia– los alimentos, ni las mercancías en sí, sino el comer o el consumir, lo que sirve, para pensar(nos).

El *consumo* es el «ars» de la formación identitaria como antes lo fuera en el discurso cultural latinoamericano el *mestizaje* de Vasconcelos, la *deglutição* de Andrade, el *proceso transculturador* de Ortiz, o el *ars combinatorio* de Rama.⁵⁶ La metáfora de la incorporación o reconversión de bienes simbólicos (consumo) es una visita posmoderna a las metáforas modernas de la *transculturación* de Rama y a la *antropofagia cultural* brasileña, con la diferencia que en la hibridez hay un notable desvanecimiento de lo nacional, y se insiste en la capacidad que tiene la llamada «cultura popular»⁵⁷ (no sólo la alta cultura) de apropiarse antropofágicamente el capital cultural. El consumo –por supuesto– es una práctica que excede la *ciudad letrada* y funciona en un espacio cultural más amplio, que no tiene un compromiso simbólico o *lealtad a prueba* con la adscripción nacional o latinoamericana, y que reemplaza las formas liberales clásicas de la política y las maneras de ejercicio de la ciudadanía.

Maggie Kilgour decía que canibalismo es una antimetáfora, el agotamiento de la palabra por el mordisco, la disolución de las metáforas de identidad (1990: 18). En la «posmodernidad» y en el nuevo espacio público del

mercado, es el consumo la antimetáfora que devora las metáforas políticas modernas:

El mercado desacreditó esta actividad [la política tradicional] de una manera curiosa: no sólo luchando contra ella, exhibiéndose más eficaz para organizar las sociedades, sino también *devorándola*, sometiendo la política a las reglas del comercio y la publicidad, del espectáculo y la corrupción (García Canclini, 1995: 18).

El sentido jurídico-político de la ciudadanía estaba encuadrado por el Estado y una definición más o menos esencial sobre la cultura nacional. Hoy, «el mercado establece un régimen convergente para esas formas de participación a través del orden del consumo» (21). En resumen, el nuevo espacio de lo público implica una nueva ciudadanía, la cual está definida por el consumo; un consumo que en lugar de homogeneizar las diferencias (como pretendían los discursos sincretistas nacionales) las atiende con objetos y bienes simbólicos. Distintamente del espacio público de la política tradicional, el mercado se relacionaría bien con la(s) diferencia(s).

Para García Canclini es posible encontrar los fundamentos de una identidad (pos)nacional en la hibridez o permeabilidad producida por la adquisición descentrada de capital cultural y de «ciertos saberes e imágenes internacionales» (1990: 289). Esta visión del consumo, a diferencia de las de Certeau, Martín Barbero y Fiske, no releva como central la posibilidad de resistencia respecto al disciplinamiento del capital en las tácticas creativas; se trata más bien, de la idea de que el mercado bajo la lógica del capital y el consumo de mercancías es un espacio de construcción de identidades. En García Canclini el consumo es más antropofagia que *apropiación calibanesca*.

Frente a este modelo surgen muchas preguntas y objeciones; la primera tiene que ver con el acceso a los bienes

simbólicos en un espacio que, como el mercado, tiene una lógica guiada por la maximización de la utilidad y no por «relaciones de solidaridad». Ante el sesgo apolítico de las identidades y vínculos sociales así producidos, Jesús Martín Barbero, aclara en el «Prefacio» de la nueva edición de *De los medios a las mediaciones* (1998):

La comunicación y la cultura constituyen hoy un campo primordial de batalla política: el estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica –su capacidad de representar el vínculo entre los ciudadanos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad– para enfrentar la erosión del orden colectivo. Qué es lo que no puede hacer el mercado por más eficaz que sea su simulacro. *El mercado no puede sedimentar tradiciones ya que todo lo que produce «se evapora en el aire» dada su tendencia estructural a una obsolescencia acelerada y generalizada [...] El mercado no puede crear vínculos sociales, esto es, entre sujetos, pues estos se constituyen en procesos de comunicación de sentido y el mercado opera anónimamente mediante lógicas de valor que implican intercambios puramente formales, asociaciones y promesas evanescentes [...] El mercado no puede engendrar innovación social pues ésta supone diferencias y solidaridades no funcionales, resistencias y disidencias, mientras el mercado trabaja únicamente con rentabilidades* (xv-xvi).

El modelo de ciudadanía por el consumo funciona con la idea de Baudrillard de identidad mercancía sin referentes materiales y «evanescentes». La distancia entre comer (y no comer), consumir y leer signos, es política y muy real en Latinoamérica. Gerald Martin criticaba *Culturas híbridas* precisamente por su residencia en el universo de signos-mercancía evanescentes con los que se habla de identidad: «It almost seems that for him [García Canclini], pragmatically, words

are just a form of currency to be traded in the cultural market: if you can produce and sell your elected identity and others buy it, then is real» (154).

En América Latina una importante tradición intelectual, que a veces se identifica con los lineamientos de la escuela de Frankfurt, hace una crítica de la mercantilización de la cultura, el abaratamiento de la experiencia humana y el control y dominación ideológicos que la expansión de la producción masiva y el consumismo causarían. Dentro de esta tradición se ha descrito al sistema neoliberal como «asimétrico y empobrecido», fundado no en el consumo sino en el consumismo, y conducente al «descalabro cultural». En *Escenas de la vida posmoderna*, Beatriz Sarlo se muestra pesimista frente a una identidad que se re-presenta en la secuencia de actos de consumo. El hambre de consumir no puede ser satisfecha: los «objetos se nos escapan: a veces porque no podemos conseguirlos, otras veces porque ya los hemos conseguido, pero se nos escapan siempre [...] Los objetos nos significan» (29).

El neoliberalismo ha capitalizado la crisis de los meta-relatos de forma tal que él mismo ha sobrevivido a esa crisis, instalándose en el lugar de las utopías. De allí que Haroldo de Campos se pregunte si «más que hablarse de “posmoderno” no debería hablarse de “post-utópico”» (Ainsa, 1995: 35). Puede aventurarse la hipótesis de que si esa cancelación ocurre (o parece ocurrir) es porque el capitalismo se ha producido ideológicamente como macrorrelato en el que se instalan identidades, diferencias y contradicciones, gracias al consumo, metáfora que algunos discursos teóricos convirtieron en el «abretesésamo» de las identidades posmodernas. El pesimismo en medio del capitalismo triunfante mueve la imaginación (de nuevo) hacia utopías como la de la escritura refugio en medio del consumismo caníbal:

La escritura como cerco, soledad y margen, como ajenidad en medio de *sociedades que construyen su orden a*

través del consumismo, generando un asimétrico y empobrecido sistema de satisfacción instantánea [...] pienso que la manía inculcada de consumir, consumir, consumir, es una forma de avidez que conduce a un injusto y programático descalabro cultural y ético portando la destrucción de los objetos e incluso de los cuerpos (Eltit, 1996: 207).

Si el consumo es la llave maestra de la integración social y formación de nuevas formas de participación ciudadana,⁵⁸ tenemos que reconocer que es una llave que no está, ni funciona, en todas las manos, y que la categoría de clase abandonada por algunos críticos posmodernos, opera distribuyendo el acceso a esta nueva ciudadanía. En otras palabras, la metáfora de identidad por el consumo implica que la identidad cultural depende en última instancia de la posibilidad de adquirir o apropiarse de capital simbólico para producir un constructo relacional, la marca simbólica del yo y de los otros. Mientras las «ciencias sociales descubren que la ciudadanía también se ejerce en el mercado», se hace evidente que «quien no puede realizar allí sus transacciones queda, por así decirlo, fuera del mundo» (Sarlo, 1994: 27). En las condiciones de infra-consumo de las grandes mayorías pobres de Latinoamérica y en un mercado regido por la lógica económica neoliberal, el modelo de la ciudadanía por el consumo renueva e intensifica las exclusiones sociales. Ello no se le escapa a García Canclini: «el modo en que el mercado organiza la producción y el consumo para obtener mayores ganancias y concentrarlas convierte esas diferencias en desigualdades» (1995: 18). De allí su pregunta, de si «el estilo neoliberal de globalizarnos es el único, o el más satisfactorio, para efectuar la reestructuración transnacional de las sociedades» (18). Ésta —por supuesto— es una pregunta tautológica y retórica: supone un dilema sobre el que implícitamente se ha aceptado que no hay opción («la reestructuración transnacional de las socie-

dades»), que a su vez forma parte de las consecuencias de la globalización, que no es ni mucho menos independiente de las diversas formas de expansión e intensificación del capitalismo desde el siglo XVI hasta el presente.

4. *El consumo me consume, o la (diet)ética del consumo*

No han sido extrañas las propuestas de «racionalizar» el consumo para evitar el consumismo, que —repetamos— es la forma en que éste se imagina sin límites económicos, éticos, ecológicos o políticos. El consumismo anuncia para muchos un desastre ecológico ante el desperdicio de recursos y energía y la producción de desechos y basura.⁵⁹ Para otros, la basura preocupante que produce el consumismo es cultural. Son relativamente comunes los programas oficiales y de iniciativa privada para educar a los consumidores/ciudadanos para que pongan límites al consumo y al endeudamiento que a menudo lo acompaña. La idea es «aprender a consumir» para «no enfermar de consumismo, o curarse rápidamente», como rezan los títulos de algunos de estos manuales.⁶⁰

El chileno Tomás Moulián elabora una crítica sobre el consumo que oscila entre el «cúrese Ud.» de los manuales y la especulación teórica del «consumo sirve para pensar» de García Canclini. En él, el consumo vuelve a rondar su campo semántico del canibalismo y la tuberculosis, y a encontrarse con la *dietética de los placeres*. En *El consumo me consume* (1998), definido por el autor como el «autorretrato de un consumidor obsesivo» (11, 12), Moulián busca un punto intermedio entre el goce erótico de esa consumición y la disciplina racionalizadora del gasto. El objetivo expreso del texto es encontrar una visión que evite la condena ascética o puritana, así como la celebración hedonista o neoliberal. Para ello, aventura una tercera opción que es el consumo controlado

por el individuo, que racionalizaría el deseo. Propone la posibilidad de una ética-dietética del consumo que ofrezca placer sin abaratar la existencia y sin convertirse en consumismo. Moulián intenta apartarse de la «visión que estigmatiza y critica sin piedad la relación entre consumo y placer o deseo» y que se basa en una condena del consumo cuando no está justificado por la necesidad (14).

Su premisa inicial es que en «las sociedades modernas podemos encontrar tres figuras estético-culturales arquetípicas: la del asceta, la del hedonista y la del estoico» (16). El *asceta* se niega a sí mismo en la búsqueda de la realización de objetivos trascendentales no necesariamente religiosos. Tiene un talante heroico, como el personaje de *La peste* de Camus o el Che Guevara. Los ascetas exigen «la máxima coherencia entre el discurso y la acción para sí y para los otros» y están «entregados en cuerpo y alma a una causa devoradora» (17). En la matriz ascética cabrían las ideologías católico-progresistas, nacional populista, socialista-marxista, y del humanismo laico.

El *hedonista* por su parte, corre a satisfacer inmediatamente el deseo, «sólo responde al llamado de los placeres [...], se tranquiliza [...] en la voracidad» (17); «abomina del deseo (sic), puesto que está totalmente volcado al goce [...] a la saciedad. Es [...] totalmente poseído de los objetos (bienes o personas) en quienes encuentra satisfacción» (18). La matriz hedonista se funda en el despilfarro⁶¹ y en ella se instalarían la ideología neoliberal con todas sus variantes (25).

Por último, la figura del *estoico* permite ver el consumo no como «el eje o el motivo central de un proyecto existencial», sino como medio del deseo (18). Moulián reivindica el estoico como figura intermedia para quien «el deseo está en el centro del existir. El arte de vivir consiste en la economía y administración de ese deseo en función de la realización del yo a través del vínculo social» (18).

En su ensayo, Moulián sostendrá eclécticamente que el consumo genera vínculos sociales pero no ciudadanía plena, sin decidirse entre la posición frankfurtiana del consumo de Adorno y Horkheimer, y las teorías calibánicas del consumo de De Certeau, Martín Barbero, Fiske y García Canclini. Por ejemplo, entiende la propaganda como imaginación de un mundo de compradores felices y apuestos que incitan el deseo de los consumidores, como en la tesis de los mensajes subliminales de Vance Oakley Packard. Asimismo, dice que las telenovelas «vehiculan» presentaciones de un mundo cuyos conflictos son de amor y no de lucha de clases y que los «televidentes exorcizan la dureza de sus labores y el agobio [...] a través de la identificación con los héroes» (24). Lo que ha descrito como manipulación, escapismo y falsa conciencia es calificado empero, como conectividad social. El consumidor realiza una «actividad que, aun siendo pasiva, es conectiva» (24).

Moulián se refiere a tres tipos de relación con los objetos: a) «la relación *instrumental* que es la de utilidad y uso» (19), que se ve afectada por condiciones extrínsecas al objeto cuando ocurre la pérdida relativa del valor de uso por la moda y el avance técnico;⁶² b) «la relación *simbólica*, en la cual los objetos sirven como marca de estatus y prestigio en los tipos del exhibicionista de alto consumo, y del arribista que copia el alto consumo (una forma plebeya del exhibicionismo) (19); y c) la relación *estética* «en la cual los objetos son amados por su belleza» (20).

La realización de estas relaciones ocurre mediante el expediente de la *adquisición*. El objeto, y con mayor razón los servicios, según el autor, no pueden ser poseídos, porque la «posesión tiene que ver con el control del alma, del interior [...]. El deseo que motiva el consumo es otro: se trata de adquisición» (19). Moulián está optando por una definición sexual de posesión —coherente por otra parte con su dietética del consumo— que desconoce que el primer

modo de adquisición, el modo precapitalista por excelencia, es la posesión de los objetos (en el caso de los no consumibles, como un caballo o un pedazo de tierra) o el uso (en el caso de los consumibles, como la comida), y que el concepto de adquisición, más que con el consumo tiene que ver con la ritualidad, con el título que justifica la posesión exclusiva y obliga a los otros a *no perturbar* la posesión «legítima».

El autor presenta la cultura del consumismo bajo dos caracteres básicos: la velocidad del sistema y la promoción del goce instantáneo, facilitados por el *mall*, las grandes tiendas y el sistema de crédito. Por ejemplo, ve en el *mall* un espacio de simulacros,⁶³ en el dinero la constitución de un fetiche⁶⁴ y en el crédito, una serie de prácticas estimuladoras del consumo y de vigilancia y disciplina para los consumidores.⁶⁵ Pero en estas críticas nuevamente entran a funcionar los «arquetipos»: el hedonismo (que promueve el gasto), el ascetismo (que promueve el ahorro) (32) y su tercera opción que es la del «estoicismo» o administración (contención) voluntaria del deseo, que lo prolonga. En lo tocante al crédito, afirma que se erige en una práctica imperfecta de participación: «el acceso al consumo puede ser vivenciado como participación», pero no es una forma de «ciudadanía» (37). El crédito es la respuesta al hecho de que el dinero es la llave de entrada al mercado y que grandes sectores no disponen de suficiente circulante como la velocidad del mercado requiere. Moulián acepta la premisa según la cual las oportunidades crediticias propician una democratización por el consumo que no es real, pero que facilita un mecanismo de integración social y «aminora la rigidez de la distribución del ingreso» (37).

Ahora bien, esta hipótesis sobre el crédito entregando la llave del consumo no convence ni al propio Moulián, quien inmediatamente después de describir estas condiciones ideales mira a Chile y no ve al trabajador posindustrial, sino la desvalorización del trabajo y la limitación del crédito.⁶⁶

La libre circulación de la mercancía-trabajo produce una libertad formal y un sometimiento real en el cual el consumo juega el papel de escapismo, pues en estas condiciones de alienación —dice el autor— no hay movimientos de resistencia sino que la frustración se canaliza en «la construcción hedonista del mundo» (54).

La presentación del consumo hedonista como alienante que hace Moulián, no es una condena de las relaciones de los modos de producción bajo el neoliberalismo, ni de la lógica del capitalismo, ni de la colonialidad que devora al trabajador —como en el *Caliban* de Marcos Azevedo— sino una ética dietética del consumo racional: «Lo que debe criticarse es el consumo hedonista, el que se conecta con el síndrome del individualismo» (64). La propuesta del ensayo es al final de cuentas, una forma de *consumo estoico* que supuestamente no produciría la esclavitud del consumidor, ni su despolitización. «Esa modalidad de consumir implica deseo y búsqueda del placer pero con autocontrol, sin perderse» (65), «el autocontrol, no sería más que un *cálculo maximizador del placer*» (72); en otras palabras, una especie de contención del orgasmo para disfrutar del *entretanto* del deseo.

Sabemos que el mismo sistema promueve el consumo racional mediante la educación y el disciplinamiento del consumidor, y que el desorden hedonista es mucho más radical que el discurso de Moulián, porque señala el punto frágil del sistema. El hedonismo y el consumo desbocado fundado en el crédito son los lugares en los que se anuncia la crisis del sistema de acceso al mercado. Moulián aboga por el equilibrio y la reforma del sistema, por su permanencia. Una de las frases más elocuentes del libro es aquella que afirma que «es bueno que la cadena crediticia facilite las posibilidades de acceso [...] Si ello produce integración, lima las contradicciones del sistema» (67-68).

El consumidor ideal de Moulián es un esclavo de un tipo muy diferente a Calibán: «Confieso ser un consumidor

obsesivo y vicioso» no de ropa y automóviles: «me obsesionan –dice– los libros, la gastronomía y los viajes [...] comer platos sofisticados y beber esos vinos que no se encuentran en los supermercados [...]. Hablo de una esclavitud que conozco» (11). Mientras el *Caliban* de Azevedo busca un espacio de identificación solidaria con el dolor del trabajador nordestino que come basura o con el oscuro excluido que mora en las favelas, y recupera el trabajo como categoría política, Moulián, como muchos otros intelectuales dedicados a la política cultural en Latinoamérica, proyecta el deseo consumista para formular que es devorado por un caníbal que se llama consumo. Mientras Azevedo proyecta el tropo caníbal como fantasía anticipatoria del fin de la colonialidad, Moulián dice que el consumo lo consume y que él es un esclavo; un esclavo que no quiere liberarse, sino disfrutar y prolongar la agonía del deseo en la fantasía masoquista de la fetichización de la mercancía.

5. *Fantasmías góticas del consumo y la desposesión del cuerpo en América Latina*

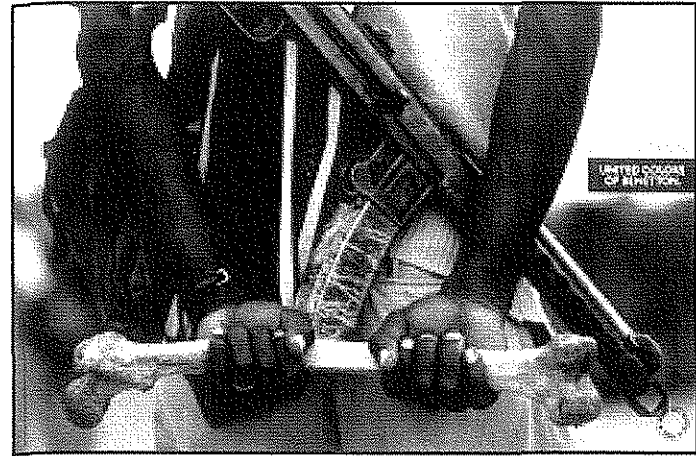
La teoría cultural nos dice que el consumo de bienes materiales y simbólicos organiza signos de pertenencia e inscripción social del individuo y opera en el orden de la traducción *fágica* de artefactos culturales; el consumo implicaría actos de lealtad perversa –de re-acentuación de lo consumido– y a veces, tácticas de resistencia de la vida cotidiana. No se puede olvidar, sin embargo, que la lógica del consumo de nuestro tiempo es la del mercado capitalista y que éste –como señala Martín Barbero– no puede crear vínculos comunitarios solidarios entre sujetos, pues el mercado «opera anónimamente mediante lógicas de valor que implican intercambios puramente formales, asociaciones y promesas evanescentes» (1998: xvi). Merced a estas *lógicas de*

valor, el consumo es frecuentemente menos inscripción social que distinción clasista y exclusión; menos resistencia creativa que compulsión consumista; antes que crear vínculos con el *Otro*, convierte al *Otro* en mercancía; y en lugar de servir para pensar(se), constituye un dispositivo de imaginación de la infinitud y eterna renovación vampírica del capital. Los valores del mercado desvirtúan, en fin, la comunión social del consumo. Frente a las teorías de la ciudadanía y la identidad en el mercado y por el consumo, debemos entonces, sin demonizar lo que es básicamente una práctica económica y comunicacional de la vida cotidiana, cuestionar su lógica presente (su cosificación del mundo y fetichismo) y preguntarnos como los teólogos de la Contrarreforma, sobre el sentido figurado o literal de esa comunión, y sobre si al unirnos así en realidad nos unimos y a qué nos unimos, si a una comunidad solidaria o al neoliberalismo.

El consumidor consumido de Moulián resuelve su «esclavitud» mediante una contención racional maximizadora del placer. Su compatriota Pedro Lemebel expresa en *La esquina es mi corazón* el desgarramiento por el hambre consumista que devora los cuerpos (60). A otros, el consumo los consume de una manera que no puede resolver la (diet)ética de Moulián. Un soldado o guerrillero negro con un fusil cruzado a sus espaldas sostiene en sus manos un fémur humano⁶⁷ [il. 33]; puede ser africano o de cualquiera de esas «repúblicas de negros» que inició la Revolución haitiana, y que Theodore Roosevelt temía que «regresaran» después de los «esfuerzos» coloniales de civilización, a la barbarie y el canibalismo del *principio africano* (VI §1). Un niño colombiano de ocho años con un rostro más allá de la tristeza trabaja en una fábrica de ladrillos entre el humo de los hornos y el polvo de los bloques.⁶⁸ Estas imágenes hacen parte de una campaña publicitaria de Benetton, una conocida marca de ropa que el soldado o el niño jamás vestirán. Ellos no sufren la misma

esclavitud de la que habla Moulián; son consumidos por el consumo literalmente. Han sido devorados: son imágenes como las de los caníbales de los grabados de la Conquista: sin contexto ni historia, sin voz..., imágenes de la barbarie lejana, históricamente extrañada y naturalizada como mercancía para el consumo en un discurso publicitario (neo)colonial; ellos son imágenes consumidas en tiendas, observadas en museos;⁶⁹ son los signos de la cartografía de la alteridad del capitalismo tardío. ¿Quién consume a quién? ¿Qué queda en lugar de la realidad? ¿Es la representación un simulacro en el sentido en el que lo señala Baudrillard en *Simulacra and Simulation*; es decir, que no comporta realidad alguna, y que se vacía completamente de cualquier posibilidad de significado? El mapa del consumo responde; ha consumido la carne de ese niño en la explotación de su trabajo y luego ha hecho de él una mercancía. Deborah Root ha llamado la atención sobre «la lujosa ambivalencia del exotismo» y la continuidad de la estructura (y el deseo) colonial mediante la promesa del placer de la diferencia, su reducción a imágenes y consumo fragmentario (43-46). El *Otro* simultánea y contradictoriamente se vuelve el lugar del deseo (el paraíso tropical, los cuerpos del turismo sexual, frutas extrañas, sociedades supuestamente perdidas en el tiempo, lugares incontaminados, imágenes de la alteridad para el disfrute de la imaginación), y lugar de la pesadilla (enfermedades contagiosas, trabajo infantil, guerras tribales, hambrunas que conducen al canibalismo, dolor, suciedad, sangre). El marketing que ha caracterizado las campañas de Benetton aunque parece original apenas extrema el habitual uso de imágenes de la diferencia con las que se invita al consumo.

El debate sobre la identidad por el consumo olvida a menudo no sólo los cuerpos que mediante la explotación del trabajo el capital consume, sino también la mercantilización y consumo de la diferencia y de la otredad; así lo dramatizaba



33. *Soldier*, de Oliverio Toscani.

Guillermo Gómez Peña⁷⁰ en una *performance* (noviembre, 1994) en el Dufferin Mall de Toronto: disfrazado de «azteca» se encierra en una jaula de bambú y simula devorar un corazón humano (hecho de caucho).⁷¹ Un artista que se ve a sí mismo como signo fronterizo y de la hibridez, se hace simulacro de la otredad histórica americana, mediante la *performance* del salvaje canibal. Pero esta *performance* ocurre en un enorme centro comercial; el canibal —o su simulacro— está enjaulado, atrapado, incorporado, en el templo de la fetichización de la mercancía y el consumo: el *mall*. Gómez Peña dramatiza la mercantilización de la diferencia, y expresa la continuidad —en el mercado capitalista— de las metáforas coloniales. Canibalismo y consumo convergen en una *resonancia alegórica* (pos)colonial.⁷² La *performance* pone en evidencia la reconfiguración de la mirada colonial de los consumidores en el panóptico del mundo que es el *mall*, el no lugar desde donde el consumidor es el *turista ávido* de lo *exótico*, en un mundo cultural que paradójicamente afirma la inclusividad de todo y la inexistencia de afueras.

Diversos ejemplos de la producción cultural latinoamericana (incluyendo el cine, las leyendas urbanas y la literatura) han definido el mercado como un espacio en el que rige la *ley del pez grande y el chico* acudiendo a los tropos del canibalismo, la devoración corporal y el consumo del cuerpo. *La vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera (1888-1928) puede ser leída como la historia de la entrada de Adán y Eva al siniestro Edén del capitalismo (neo)colonial; la pareja protagonista se hunde en una geografía antropofágica o selva vorágine en la que impera esa ley brutal que se come a los protagonistas. Miguel Ángel Asturias (1899-1974) en *Hombres de maíz* (1949) propone una poderosa parábola contra el ensueño del enriquecimiento y la lógica de la ganancia que mueve al capitalismo. En un memorable diálogo entre Nicho Aquino y Nana Moncha en el que se mezclan referencias al cultivo comercial del maíz y a Quetzalcóatl (deidad que trajera la agricultura a la humanidad), Nicho identifica el maíz con el trabajo y los cuerpos que los humanos ponen en la tierra para producirlo, y distingue entre el sacrificio comunitario de la producción del sustento y el negocio: «los que se han entregado a sembrar méiz para hacer negocio, dejan la tierra vacía de huesos, por que son los huesos de los antepasados los que dan el alimento al méiz» (179); esta distinción sustenta el símil que Nicho hace entre la producción comercial del maíz y vender a los hijos como carne humana:

a quién se le iba a ocurrir tener hijos para vender la carne, para expender la carne de los hijos, en su carnicería [...]. En apariencia difiere pero en lo que es, es igual: nosotros somos hechos de méiz, y si de lo que estamos hechos, de lo que es nuestra carne hacemos negocio; es lo aparente lo que cambia, pero si hablamos de la substancia, tan carne es un hijo como una milpa. La ley de antes autorizaba al padre a comerse al hijo, en caso de estar sitiados, pero nunca llegó a autorizarlo

a matarlo para vender su carne [...] todo acabará pobre y quemado por el sol (180).

Dice Gerald Martin pensando la idea del consumo humano capitalista —la ley del mercado— en comparación con el sacrificio antropofágico comunitario de la «ley de antes»:

El sacrificio al igual que el ciclo del maíz y el nahualismo es el tema central de la novela [...]. Parece que el sentido implícito [...] es que el sacrificio antes formaba una parte integral y reconocida de la vida comunitaria; hoy en día la sociedad moderna sigue necesitando sus «sacrificios» (efectuados a través de la explotación capitalista centrada en el anónimo mercado), pero se imponen en forma indirecta y enajenante, y todos terminan aislados y sumidos en la soledad (Asturias, 1996: 377).

La semántica del consumo abarca también, metáforas antiimperialistas. Eduardo Galeano —en ese manifiesto historiográfico militante de la *teoría de la dependencia* que es *Las venas abiertas de América Latina* (1970)— sostiene que hay una continuidad histórica entre los «europeos del Renacimiento [que] le hundieron los dientes en la garganta» a América (19), y las subsecuentes olas de explotación como la esclavitud, y el desangre producido por el imperialismo y el consumo de materias primas y de trabajo por parte del capital internacional:

Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Todo: la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consu-

mo, los recursos naturales y los recursos humanos. El modo de producción y la estructura de clases de cada lugar han sido sucesivamente determinados, desde fuera, por su incorporación al engranaje universal del capitalismo (20).

Galeano—si bien desde el mismo problemático «nosotros» del «Calibán» (1971) de Retamar— denuncia el consumo (neo)colonial mediante los tropos humanistas y marxistas del vampirismo y el canibalismo.⁷³ Frantz Fanon había usado un tropo similar en *Les damnés de la terre* cuando se refirió a los potentados (enriquecidos con el trabajo y la riqueza colonial) como los «buitres y chacales comedores de carne humana» que se «revuelcan en la sangre de la gente» (191). El tropo gótico marxista para el capital es conocido:

el capital tiene un solo impulso vital, el impulso de valorizarse, de crear plusvalor, de absorber, con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de plustrabajo. El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo en que el capitalista consume la fuerza de trabajo que ha de adquirir (Marx, 1976: 342).

Según Marx, el «vampiro no se desprenderá “mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre”» (416). Según Moretti, los cuerpos consumidos dan vida a la muerte (capital) cuya eternidad depende de ellos. La película *Cronos* (1992) del director mexicano Guillermo del Toro, presenta a un capitalista de la era post-industrial que, agonizante (como su industria), busca obsesivamente un artefacto mágico «Cronos»: una máquina de oro (construida durante el período colonial) en la que mora un insecto

sediento de sangre. Este artefacto tiene la facultad de producir inmortalidad, si bien convierte a quien lo usa en un vampiro. Por accidente, el objeto cae en manos de Jesús, un bondadoso anticuario quien accidentalmente usa el «Cronos» y entra en el círculo vicioso de la juventud y la sed de sangre. Sin embargo, Jesús se sacrifica para vencer al vampiro y salvar a su nieta: destruye el artefacto-monstruo que da origen a la enfermedad de la eternidad y al ansia de sangre, y vence al vampiro capitalista. John Kraniuskas, quien ha estudiado la película de Del Toro, señala con razón que se trata de «una fantasía sobre el cuerpo contemporáneo, la tecnología y el tiempo en la era acelerada del capitalismo—transnacional—tardío» en la que el concepto de consumo opera en el sentido marxista de la desposesión del cuerpo por el capital, el cual, como un vampiro, busca la inmortalidad.

El consumo burgués ocupa también el espacio del horror antes asignado al canibalismo en una serie diversa de autores como Julio Cortázar (1914-1984), quien se burla de los apetitos caníbales del consumismo cultural burgués («Las Ménades», 1956), y que convierte a un público rutinario de un concierto en una horda de caníbales que se comen a los músicos de la orquesta. Crystal Bartolovich llama al consumismo «la lógica del canibalismo tardío», comparando dos usos contemporáneos del tropo caníbal: en la película de Peter Greenaway *The Cook, the Thief, his Wife and her Lover* (1989) el signo del caníbal se refiere a una condena moral del consumo excesivo y acaso a un lamento elitista (del tipo escuela de Frankfurt) frente al consumo masivo. Por otro lado, en el lenguaje técnico y periodístico de los negocios, el canibalismo ha venido a expresar una serie de prácticas empresariales que responden a la crisis o disminución del consumo en un determinado mercado. De acuerdo con Bartolovich la acumulación y el consumo ilimitados son dos principios imaginarios consubstanciales que están en el origen del colonialismo, así como en la lógica contemporánea del capitalismo.

La idea de que en el consumo nos consumimos de una manera menos metafórica de lo que podría pensarse, ha hecho decir a Carlos Rincón que «la civilización actual es el canibalismo, autodestrucción en progreso que no se detiene» (224). En la XXIV Bienal de São Paulo de 1998, Vik Muniz (de Brasil) presentó varios montajes fotográficos de niños de São Paulo compuestos con basura, proponiendo un contraste entre el canibalismo social del consumo –una reformulación de la metáfora gótica marxista sobre la aidez del capital– y los desperdicios humanos que este consumo produce cuando se imagina sin límites. El consumismo anuncia para Muniz una catástrofe en las renovadas periferias del sistema global: la catástrofe de la humanidad «desechable», residuo del mercado bajo la intensa lógica y la violencia del capital. Hoy, el capitalismo en su era global se re-encuentra con millones de excluidos que si bien posibilitan la sobreoferta de trabajo que hace de éste una mercancía barata y abundante, por otro lado son percibidos como un exceso o resto suplementario problemático [il. 34].

Como vimos, para la *ciudad letrada* de las últimas décadas del siglo XIX, el malestar por la ciudad fue frecuentemente un malestar de lo nacional frente a las muchedumbres democráticas, la plebe, los inmigrantes y la abigarrada heterogeneidad lingüística, étnica y política de la multitud calibánica (IV). En las décadas finales del XX, ese imaginario se renueva con las constantes referencias a una ciudad *sucia de humanidad*, asediada e infestada de «elementos indeseables». Las metáforas deshumanizadoras se multiplican como en el pasado: «ratas», «peste», «escoria», «basura», «infección». Finalmente, la lógica cultural del capitalismo tardío y de la sociedad de consumo ha dado con un tropo rotundo: «desechables». La ciudadanía es una condición política definida por sustracción, por la marca, separación y disposición de la marginalidad social como desecho humano. Propia-



34. Montaje fotográfico de niños de São Paulo, compuesto con basura, realizado por Vik Muniz.

mente hablando, el «desechable» es el opuesto constitutivo del ciudadano consumidor de García Canclini. Los «desechables» son identificados con los residuos, y consecuentemente ubicados más allá de la mirada, en los confines

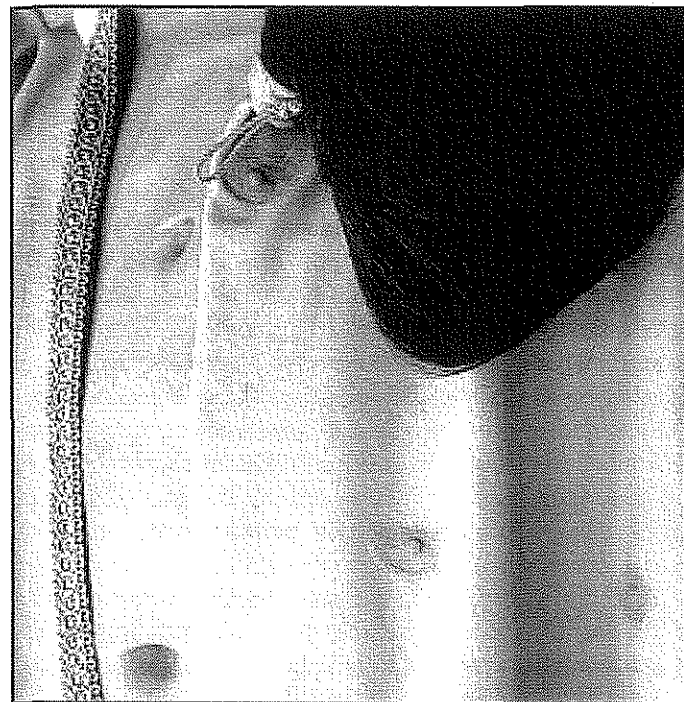
o «tugurios» de la representación y el reconocimiento social. Ese desaparecimiento no solamente ocurre en el imaginario. Los comerciantes sienten esa «polución» en sus niveles de ventas, los políticos prometen «reubicaciones» y pasan bulldozers sobre las casas de cartón, borrando, limpiando aquí y allá. No siempre esa profilaxis es oficial o urbanística, como indican los homicidios de *gamines* (o niños de las calles) y jóvenes desempleados e indigentes balaceados mientras duermen debajo de un puente; de las prostitutas y muchachos que venden su cuerpo; de los drogadictos concentrados en una botella de pegamento; de los dementes sucios y semidesnudos que recorren la ciudad con sus miradas temidas. Frecuentes noticias de operaciones de «limpieza social» —un eufemismo para el asesinato de niños de la calle o delincuentes juveniles de las *favelas*, las comunas, los barrios marginales, etc.— acompañaron desde mediados de los años 80 la intensificación global del capitalismo en América Latina.

Mientras que los «desechables» no consumen y quedan excluidos de la nueva ciudadanía, la llave de entrada de la misma —como vimos— pareciera residir en la mercancía, fetiche de la política posmoderna que desvanece el horror —de la cosificación, explotación y consumo de cuerpos humanos— en una erótica fetichista (a lo Moulián). *Peletería con piel humana* (1998) de la artista argentina Nicola Constantino, utiliza calibánicamente la mercancía para hablar de los estragos socio-económicos del desarrollo capitalista argentino. En la XXIV Bienal de São Paulo Constantino exhibió ante los estupefactos visitantes de la exposición, piezas de ropa hecha con cabello y piel humana (imitada con silicona) [il. 35].

La ropa de Constantino dramatiza de una manera brutal la vida humana que contienen las mercancías, y el consumo de los cuerpos y de las vidas en la sociedad de consumo. El cuerpo abstracto (separado de su humanidad, pensado como

cosa, e intercambiable) es normalmente el cuerpo de los otros; el cuerpo mercancía que ha sido sometido, en su cosificación, a una muerte prematura o a una experiencia anticipada de la muerte, que es el verdadero dominio del cuerpo abstracto.

Fuera de la literatura, el discurso crítico cultural o el museo, otras narrativas sobre el consumo del cuerpo, recorren la vida social. En una escena memorable de la película *Central do Brasil* (1998) de Walter Salles, Dora —la profesora retirada y escritora de cartas para analfabetos— le muestra a Irene, su amiga y vecina, un televisor recién comprado. Irene pregunta por el origen del dinero con que lo compró,



35. *Peletería con piel humana* (detalle), de Nicola Constantino.

y por Josué, el huérfano que Dora recogió en la estación. Dora compró el televisor con el dinero que le pagaron por Josué. Finalmente le confiesa a la amiga haber entregado al niño para ser adoptado en el extranjero. Irene, escandalizada, le dice: «Não acredito que você fez isso. [...] Você não lê o jornal criatura?; Não há adoção nem coisa nenhuma. Eles matam as crianças para vender os órgãos». La ex-profesora, atormentada por la culpa, rescata a Josué de los «mercaderes de órganos» e inicia con el niño un viaje arquetípico en búsqueda del padre de éste. Sin embargo, pese a que en *Central do Brasil* el horror del comercio de órganos humanos desencadena la *peripeteia* de los personajes, esta narrativa opera de manera más o menos implícita; ningún personaje –salvo por la mención de Irene– se refiere al robo de niños o a los traficantes de órganos. El filme no precisa ser explícito pues apela a un terror que ya está en el texto social de la cultura en la forma de diversos relatos sobre la fragmentación y desposesión del cuerpo. En las décadas de los 80 y 90 circularon innumerables noticias de prensa, reportes, denuncias y rumores, sobre robo y tráfico de órganos humanos.⁷⁴ Estas historias presentan variaciones notables, como por ejemplo, las narrativas campesinas de raíces indígenas de los *kharisiri* o *pishtacos*⁷⁵ del mundo andino, que duermen a sus víctimas y les extraen su grasa o sangre para (las explicaciones varían de la época colonial a la globalización) «hacer remedios o campañas, para lubricar máquinas sofisticadas o, últimamente, para pagar la deuda externa» (Ansión: 9). Estos relatos expresan, según Ansión, la «desconfianza radical» de grupos sociales colonizados y oprimidos frente al mundo exterior, los extranjeros, el Estado criollo, etcétera (9).

Conforme a numerosos rumores, en ciudades como Caracas, Bogotá, México y Lima, y en diversos lugares en Argentina, Guatemala y Brasil, bandas de comerciantes transnacionales –con la complicidad de médicos y autoridades locales– obtenían órganos y diversos tejidos para abaste-

cer el mercado internacional de los trasplantes, mediante el secuestro y el asesinato de personas desvalidas. En Perú, por ejemplo, reaparecieron los *pishtacos* el 30 de noviembre de 1988 en Villa El Salvador: «Se decía que unos gringos habían entrado a un colegio, armados con metralletas, raptando a unos niños para sacarles los ojos y venderlos en el extranjero [...]. A las diez de la mañana cientos de miles de madres de familia sacaban con desesperación a sus hijos de los colegios» (Gastón Antonio Zapata en Ansión: 137). Diversos testimonios habla de la confabulación de personal de los servicios de salud, de los vehículos Mercedes Benz utilizados por la banda de traficantes, del uso de la grasa humana en la fabricación de partes de computadoras, etc. Una de las narrativas más dramáticas y comunes es –como en *Central do Brasil*– la de las supuestas adopciones y secuestros de niños en Latinoamérica para usar sus órganos. En Guatemala, hubo varios ataques a extranjeros causados por rumores en este sentido.⁷⁶ En México, estos rumores tienen el estatuto de verdad entre grandes sectores de la población; la diputada Hadamira Gastélum, representante del Congreso de Sinaloa en México, denunciaba recientemente:

Se presume que los menores traficados pueden estar siendo utilizados para diversos fines, entre los que se pueden contar la «adopción», la explotación laboral, la siembra o tráfico de enervantes [estupefacientes], la prostitución o el tráfico de órganos [...], la utilización del cuerpo de la víctima como reservorio de órganos sanos para su venta sobre pedido de urgencia o para experimentar en vivo todo género de invenciones, descubrimientos y de procedimientos (73, 75).

En este texto que propone medidas legislativas contra los traficantes de niños, resuenan los rumores de robo de órganos y una serie de imágenes góticas referidas tanto a la

explotación del trabajo (infantil), como a los experimentos científicos en humanos⁷⁷ y la fragmentación del cuerpo (72-75). Pesadillas similares son comunes en Tijuana y Ciudad Juárez, y en general en las zonas de frontera con los Estados Unidos, que además de ser las áreas de las felices hibridaciones de García Canclini, son frecuentemente el espacio del horror.

Estas historias tuvieron amplia repercusión internacional. El 25 de febrero de 1993 el Comité sobre asuntos del ambiente, salud pública y protección al consumidor del Parlamento europeo produjo un reporte prohibiendo el comercio de órganos para transplantes, en el que se mencionaban pruebas de la ocurrencia de este tipo de crímenes.⁷⁸ Las historias de robos de niños para obtención de órganos han tenido una suerte pendular, de la credulidad inicial y protesta de organismos internacionales de derechos humanos, a su catalogación como leyendas, resultado de «histerias» colectivas.

Es preciso señalar que algunas de estas historias han sido al parecer fabricadas por la prensa, como sucediera con el documental *Voleurs d'organes* (1993) (*Ladrones de órganos*) de Marie Monique Robin y Jihan El Tahri.⁷⁹ *Voleurs d'organes* es, sin embargo, un caso revelador de ciertas condiciones de credibilidad de los relatos góticos de desposesión del cuerpo en América Latina durante los años 90. Las historias de un niño flautista colombiano y otro argentino con problemas mentales, a quienes supuestamente les habían robado las córneas, resultaron falsas pero fueron vendidas bien. Algunos casos tienen mayor credibilidad. Hay, por ejemplo, reportes verosímiles de «saqueo de cadáveres» de los cuales han sido extraídos órganos para transplantes, sin permiso expreso de la familia del difunto.⁸⁰ Un caso que no ha sido resuelto satisfactoriamente es el del hospital mental Montes de Oca en Argentina, donde entre 1976 y 1991 murieron mil trescientos veintinueve pacientes en circunstancias poco claras y mil cuatrocientos desaparecieron o —de acuerdo con la explicación del hospital— escaparon. Entre algunos cuerpos recupe-

rados y exhumados se notó que habían sido sacados algunos órganos, especialmente córneas (Campion-Vincent). Existe la sospecha de que en Montes de Oca se asesinaba a los pacientes para extraer sus órganos o que de cualquier manera se disponía de partes de los cadáveres sin autorización de los parientes. La acusación y los indicios de tráfico de órganos en Montes de Oca fueron tan sólidos como para ser reportados por el *British Medical Journal* en 1992 (Ver Chaudhary). Muchos de estos homicidios o desaparecimientos pueden tener otros motivos: por ejemplo, la eliminación de oponentes políticos declarados dementes en la dictadura o simplemente políticas no oficiales de eugenesia y «limpieza social». Esto plantea en sí una paradoja: el cuerpo desechable no es desechado, si bien es objeto de prácticas «profilácticas».⁸¹ En *Central do Brasil* vemos precisamente uno de estos homicidios:

o fuzilamento do menino ladrão lembra o que acontece regularmente no Rio de Janeiro, onde comerciantes mantêm seus esquadrões encarregados de eliminar as crianças abandonadas, é possível que *Central do Brasil* esteja também sugerindo que estes mesmos esquadrões estão por traz das negociações supostamente feitas com mercadores de órgãos das crianças abandonadas. A lei na estação Central do Brasil é a lei do cão (Paulino Bueno: 5).

Esta asociación tácita de *Central do Brasil* entre las operaciones de «limpieza social» y el «robo de órganos» no es gratuita. Como dijimos al hablar de los cuadros de Vik Muniz, el cuerpo de los «desechables» es identificado con la basura en la lógica cultural neoliberal; sin embargo, sus cuerpos son una suerte de *res nullius*, objeto de apropiación. En marzo de 1992 fueron encontrados en el interior del anfiteatro de la Universidad Libre de Barranquilla, Colombia, los cuerpos de «once personas muertas a garrotazos y con

un tiro de gracia en la cabeza, además de varios baldes con sangre y órganos humanos». Las autoridades descubrieron esta escena gracias a la denuncia de Oscar Hernández, un reciclador de basura, que el 29 de febrero de 1992 había sobrevivido una paliza y que escapó de las instalaciones de la universidad, donde lo habían dejado por muerto. Los cadáveres encontrados eran de indigentes, recicladores de basura y prostitutas que habían desaparecido, y de acuerdo con el informe policial y la investigación de la Comisión interamericana de derechos humanos «estaban destinados a las prácticas de los estudiantes de medicina y al tráfico de órganos humanos» (Ver «Casos de genocidio por "limpieza social"» de la Organización de Estados Americanos, OEA, de 1993).⁸² Las «histerias» colectivas no ocurren en el vacío.

Es necesario además considerar que la propia institución médica tiene parte de culpa en el acogimiento popular de los rumores. El trasplante de órganos y tejidos humanos ha sido fuente de incesantes ansiedades culturales provenientes en primer lugar del hecho de que el cuerpo es además de un sistema biológico, un «depósito de generación de significados sociales» (Taussig, 1995: 114). Los límites inestables del cuerpo con el mundo, su fragilidad y ruina, proveen el lenguaje para hablar del horror social. Por otra parte, las prácticas mismas de la medicina de trasplantes pese a su retórica de altruismo no están situadas en un lugar fuera del mercado capitalista y, más a menudo de lo que se piensa, reproducen muchas de las asimetrías y desigualdades sociales. El área más problemática de este asunto ha sido la fragmentación/mercantilización del cuerpo; si bien gran parte de los discursos de las instituciones que promueven la donación de órganos están centrados en la noción de desinterés, los trasplantes mismos producen utilidades para intermediarios, médicos, funcionarios, compañías farmacéuticas y de transporte, etc. Adicionalmente, la intensa regulación de este mercado (listas de prioridades, prohibi-

ciones, etc.), las dificultades médicas en el uso de cadáveres (en comparación con donantes vivos) y las promesas técnicas de la medicina moderna han creado en países desarrollados una alta demanda de órganos y un constante déficit en la oferta de los mismos. En 1991, la Organización Mundial de la Salud (OMS) adoptó el principio de que «el cuerpo humano no puede, ni debe ser objeto de ninguna transacción comercial» (Principio rector No. 55, 44ª Asamblea de la OMS, 1991). Normas similares forman parte de las legislaciones nacionales de muchos países. Sin embargo, un nuevo movimiento contractualista insiste en la necesidad de permitir la remuneración económica a los donantes a efecto de suplir la demanda de órganos. Nancy Scheper-Hughes ha mostrado de manera convincente cómo los órganos y tejidos humanos no son simplemente objetos de prácticas médicas sino de prácticas comerciales y cómo ese tráfico se ha intensificado y trans-nacionalizado desde los años 80 en países pobres (1996, 1998, 2000, 2002). Existe una asimetría colonial y clasista de la medicina de trasplantes que da lugar a una división bastante clásica entre sectores sociales y países proveedores, y clases sociales y países receptores de órganos. Por ejemplo, la gran mayoría de los receptores de trasplantes de riñón en el mundo se concentran en los países del llamado Primer Mundo o entre las elites de los países del Tercero. Las prácticas que conforman este tráfico –tanto el legal y disimulado como el ilegal y realizado mediante turismo médico (neo)colonial –se rigen por la lógica del mercado capitalista. *Organ Watch* ha hecho un inventario de la compraventa de órganos en las periferias: en China, en la India, en Brasil, en Las Filipinas, México y Turquía, entre gente necesitada y pobre, cuya libertad contractual (aún aceptando que no hubiera ilicitud jurídica de causa y objeto) estaría viciada por la pobreza, la desinformación y la extrema necesidad. Brasil y la India ocupan un lugar privilegiado en estos bazares

gótico-posmodernos de órganos humanos. Es necesario aceptar al menos como probable que los rumores de robo de órganos están si no causados, al menos fomentados por estas prácticas médicas de cosificación colonial del cuerpo.

Ahora bien, todos estos casos en su gravedad (del uso ilegal de cadáveres o el homicidio de indigentes para obtención de «cuerpos de práctica» a las operaciones de compraventa «voluntaria» cuasi-legal de órganos en el Tercer Mundo) no explican *per se*, ni corresponden a las mismas historias de robos de órganos supuestamente perpetradas por bandas de comerciantes transnacionales mediante secuestros, homicidios y falsas adopciones de niños; historias que han sido consistentemente catalogadas como rumores infundados. La ONG United Network for Organ Sharing (UNOS) —administradora del National Organ Procurement and Transplantation Network— y la United States Information Agency (USIA), así como varios académicos, han investigado las acusaciones de robo de órganos develándolas como «leyendas urbanas».⁸³ Se ha alegado que los trasplantes de órganos tanto en su extracción como su injerto requieren tecnologías y operaciones que no pueden mantenerse en secreto.⁸⁴ Si bien estas instituciones no dejan de representar los intereses de los recipientes de órganos y su mayor preocupación es el perjuicio que causan las leyendas a las campañas de donación, sus investigaciones han sido en general aceptadas por los organismos internacionales de Derechos Humanos. Desde 1995, por ejemplo, la Comisión de derechos humanos de la ONU se ha referido a estos reportes como «alegatos» antes que como hechos o violaciones de Derechos Humanos (Campion-Vincent).

Las «histerias» culturales de la fragmentación y desposesión del cuerpo tienen dimensiones identitarias y políticas. Debemos suspender por un momento la pregunta positivista de la realidad o verdad de las acusaciones, y preguntarnos por el valor simbólico social de estas narrativas; por las funciones

que cumplen en el tejido cultural. Detrás del rumor a menudo existen —además de la estructuración (neo)colonial y clasista del mercado de órganos— circunstancias de crisis, tensiones políticas y económicas y períodos de inusitada violencia estatal y para-estatal, operaciones de «limpieza social», homicidios en serie, adopciones ilegales, desapariciones de oponentes políticos, efectivo robo de niños (como en las dictaduras del Cono Sur), empobrecimiento acelerado, explotación extrema y deshumanización mercantil de las relaciones sociales en la frontera, etc. Campion-Vincent ha hecho una productiva distinción entre la verdad como alusión a lo fáctico y la verdad simbólica del «pensamiento emblemático» que mediante estos relatos, articula protestas contra las elites y las autoridades médicas, ansiedades frente a la modernización, resistencias a la sobrecodificación estatal de los cuerpos mediante leyes de consenso tácito para trasplantes; o lo que es lo mismo, este «pensamiento emblemático» puede estar expresando formas de reacción popular frente a la división entre cuerpos relevantes y cuerpos relevados de humanidad. En última instancia, se trata de resistencias no sistémicas a las prácticas deshumanizadoras del capitalismo en su era global. Estas ansiedades ven en el desarrollo de la ciencia médica y su manipulación y poder sobre los cuerpos, una soberanía siniestra, que guarda similitudes con las reacciones mágicas a la soberanía igualmente siniestra del capital. El cuerpo humano ha sido simbólica y materialmente fragmentado en mercancías: riñones, sangre, tejido óseo, córneas, hormonas, corazones, placentas, etc., para el consumo de las industrias farmacéuticas y de los trasplantes de órganos y tejidos. La promesa médica de la salud y la vida requiere como en las historias de vampiros y de monstruos góticos de la sangre y la carne de los otros. De manera similar a como el capital se imagina eterno mediante el consumo del trabajo, la medicina promete salud mediante el consumo de los cuerpos de los Otros.

El trabajador y el proveedor (o donante) son cosificados y reducidos a pedazos, incluso en su denominación. Los esclavos y luego, los trabajadores han sido llamados históricamente «cabezas», «piezas», «mano de obra», «brazos», «braceros» «músculos», etc. Los trasplantes también funcionan en una economía política y lingüística que reduce ciertos cuerpos a objetos del consumo, mercancías, cosas sin historia, sin derechos, sin humanidad; cosas colonizadas. El colonialismo —claro— no es cosa del pasado sino del presente en sus formas renovadas de racismo, marginación económica y explotación laboral, sexual y biomédica. Cualquier indagación del imaginario actuante en estas «histerias» tiene que preguntarse por sus dimensiones políticas y éticas:

En el imaginario interrogamos a las varias formas del poder institucional e individual: la devoción del inquisidor, el refinamiento cruel, la malicia; la violencia de la exterminación, el cuerpo de aquellos condenados a la esclavitud, y aquellos condenados al silencio [...] indagar esos extremos en los motivos de la mente, capturar el deseo por la base recíproca de la verdad y la emancipación y posibilidad de la libertad (Iris Zavala en Michèle Cliff: 68).

Los rumores sobre fragmentación y consumo del cuerpo están además asociados a los procesos de derogación de la legislación laboral de protección del trabajador, el desmonte del Estado social heredado del populismo, y la lógica implacable y deshumanizadora del mercado. El trabajo desregulado y desprotegido convierte el cuerpo del trabajador en mercancía barata objeto del consumo productivo y lo pone a merced del capital. El cuerpo propio queda bajo la amenaza de la devoración de fuerzas incomprensibles localizadas en el espacio del mal.⁸⁵ Muchas de estas historias funcionan como tropos culturales de la depredación y sirven

para dramatizar, y de alguna manera escribir, desde el rumor y el melodrama, la voracidad del «nuevo orden», el canibalismo siniestro que nos consume, la «baixa antropofagia» que mencionaba Oswald de Andrade en su «Manifiesto antropófago» (*RA* 1ª, 1: 3, 7). Es notable justamente la coincidencia entre las imágenes góticas que expresan las prácticas de dominio y desposesión de los cuerpos para trasplantes de órganos y aquellas con las que se expresa la deshumanización de las prácticas de explotación del capitalismo que acumula trabajo ajeno. Recordemos que en los relatos de robos de órganos son precisamente las elites nacionales, las compañías internacionales, los militares y los médicos, los depredadores del cuerpo de los pobres, los sin hogar, los indefensos, los niños y los enfermos, los obreros, etc. Estas (contra)narrativas expresan ansiedades culturales y horror frente a la atrocidad de la desposesión y el consumo capitalista del cuerpo, la mercantilización de la vida y la permeación de las identidades en la globalización, así como frente a la desprotección legal del trabajo y el disciplinamiento estatal de los movimientos sociales contrarios a las medidas neoliberales. Estas pesadillas góticas constituyen «fantasías» contracoloniales sobre las experiencias tangibles de la colonialidad; historias en minúsculas que reactivan los tropos con los que Bartolomé de las Casas condenó el consumo colonial del cuerpo colonizado (II §3); son, en fin, contra-narrativas por las que el tropo caníbal «regresa» en la posmodernidad a reclamar benjaminianamente la justicia en el presente.

6. Nam ñam

Empezábamos este ensayo, hablando de aquel «Calibán» que Antonio de Guevara inventó en su *Relox de príncipes* (1528) y que va a Roma a quejarse del maltrato, el robo y la deshumanización del colonialismo imperial romano; este

capítulo final también trajo a Calibán; un Calibán que reinstala la categoría del trabajo y discute la colonialidad que persiste en la «colonización de la persona», la explotación y la miseria: lo que Marx concibió como canibalismo económico por parte del capital.

De esa visión gótica del consumo, pasamos al consumo creativo o *consumo-lectura* que ha sido (re)definido en las matrices del calibanismo y de la *antropofagia cultural* en tanto acto de resignificación y resistencia de la vida cotidiana al disciplinamiento y la imposición de sentidos de la sociedad capitalista; hablamos de un consumo que en su funcionalidad ritual y comunicativa ha sido comparado con un tipo de canibalismo «noble»: la comunión.

Finalmente, el consumo nos trajo de nuevo al cuerpo, a la erótica fetichista del consumismo y al canibalismo de los cuerpos y de la diferencia. En el lamento en tono menor de la «esclavitud consumista» y en la propuesta de una «racionalización» erótica del consumo, vimos la complacencia del consumidor con los flujos simbólicos y económicos del capitalismo; y en las metáforas de esos mismos flujos, nos (re)encontramos con los relatos de la mercantilización y el consumo del cuerpo.

Hablemos ahora nuevamente de Calibán/caníbal, para poner unos puntos suspensivos «finales» a esta ya larga travesía por las diferentes *Camibalias* de la historia cultural latinoamericana. Sé que en tiempos de los medios de comunicación, del pos-esencialismo posmoderno y de la identidad y la ciudadanía por el consumo, parecería que no hay mucho espacio cultural para un *pos-Calibán*.

Quisiera, sin embargo, insistir no en la salud de una metáfora, sino en la utilidad del Calibán-caníbal como dispositivo anticipatorio de la imaginación política, como una forma de imaginar las otredades indecibles que esperan su hora desde algún lugar oscurecido para el tipo de análisis que hacemos y de la institucionalidad de nuestro trabajo.

El Calibán-caníbal, en tanto *Otro* —con toda su carga de peligro— no está en la universidad; es exterior al Estado y a las instituciones del saber. Por eso, después de fatigar las cartografías de la *Camibalia*, fatalmente se nos escapa. Lo imagino como un amenazador *ñam ñam...* en la exterioridad que la posmodernidad niega, en las resistencias no sistémicas al capitalismo, como formas de alteridad inasible, de las cuales nuestros *personajes conceptuales* son —como los «indios» de Sor Juana— pálidos reflejos e ideas vestidas de «metafóricos colores». El caníbal/Calibán que imaginamos es apenas una manera en que nosotros, moscas-Arieles en medio del desencanto, cortejamos el esquivo lugar de la utopía.

Notas

- ¹ Que trate al consumo como tropo, no quiere desdibujar en ningún momento la materialidad del consumo como práctica, sino señalar una gama semántica amplia que incluye varios aspectos culturales y simbólicos.
- ² Dice Chamberlain: «grande número das teorias contemporâneas da literatura e da cultura brasileiras estão simplesmente empenhadas no trabalho de elaborar os detalhes do que poderíamos denominar, de maneira kuhniana, o paradigma crítico antropofágico» (133).
- ³ Puede consultarse la lista de las obras de Tropicália de Marcos Napolitano y los trabajos de Charles A. Perrone.
- ⁴ Entre la amplia bibliografía sobre este movimiento puede consultarse: *Antropofagia e tropicalismo* de Jerônimo Teixeira, Bina Maltz y Sérgio Ferreira, *Letras e letras da música popular brasileira* de Charles A. Perrone, y la biografía intelectual de Cactano Veloso *Verdade tropical*.
- ⁵ Jerônimo Teixeira señala que Tropicália al reconocerse *kitsch* no podría serlo, y que se ubicaba en el «pantano terreno de las mediaciones» y del vanguardismo cultural (46-48).
- ⁶ Las dictaduras militares llevarán adelante la modernización del país a unos costos sociales que sólo la represión y el disciplinamiento dictatorial militar, pueden «manejar».
- ⁷ Incluso antes, desde los ensayos tempranos de Mariátegui, se establece la agenda antiimperialista del marxismo latinoamericano. Luego, durante el primer período de la Guerra Fría (1949-1953), los partidos comunistas viran su política de la colaboración democrática contra el fascismo a la oposición al imperialismo norteamericano (véase *El marxismo en América Latina* de Michael Löwy).
- ⁸ Véase *Revolução do cinema novo* (1981) de Gláuber Rocha.
- ⁹ Luís Madureira ha hecho un buen estudio sobre este tema en «Cannibal-Tropicalist cinema and the Brazilian Aesthetic of Underdevelopment».
- ¹⁰ Con dos cambios importantes: en la película, el cautivo es un francés, y a diferencia de Staden, no se salva sino que es comido por la tribu, entre quienes está su amante indígena.
- ¹¹ Por ello cuando el filme se permite «licencias», regresa lo reprimido: nunca es más evidente la nostalgia de lo occidental que en un ensueño de Staden, quien ve a una rubia casi sueca nadando entre aguas luminosas.
- ¹² Estoy preparando una colección de documentos recopilados durante junio y julio de 2000 en Brasil, entre los que incluyo las referencias citadas como fuente de información en esta sección.
- ¹³ De ahora en adelante se cita como *OESP*.
- ¹⁴ El llamado *Núcleo educação* incluía material para profesores de colegios («Materiais de Apoio Educativo para o Trabalho do Professor com arte»), en un diseño vertical arielista.
- ¹⁵ Se estima que la Bienal costó quince millones de reales de 1998 (en casi paridad con el dólar). Al final, la Bienal resultó más costosa de lo que se pensó, algunas empresas fallaron con el apoyo prometido y se produjo un alto déficit (*O Globo*, RJ, nov. 12, 1998). La bienal esperaba entre 450 000 y 500 000 visitantes y sólo tuvo entre 200 000 y 300 000 que incluían el «público cautivo» de los niños y jóvenes de los colegios y escuelas de São Paulo (cerca de 100 000). El Ministério da cultura terminó pagando un millón de reales de la deuda de la Bienal (*Folha de São Paulo*, oct. 28, 1998). *La Folha de São Paulo* denunció que la organización escondía los números y no divulgaba la afluencia a la exposición para ocultar el fracaso económico de la misma (nov. 21, 1998). Paulo Herkenhoff lo reconocía implícitamente al afirmar que «no importan las entradas, sino el éxito del proyecto educacional» (*OESP*, dic. 19, 1998).
- ¹⁶ Fuertes lluvias pusieron en peligro algunas obras de la exposición causando el cierre temporal de la misma, varios comunicados de la curaduría y pánico entre las aseguradoras (*Folha de São Paulo* y *Revista ISTOÉ*, oct. 6, 1998).
- ¹⁷ José Nêumanne al mismo tiempo que no entiende las instalaciones *ready-made*, ni la presentación de videos al lado de un Van Gogh, critica la presentación de intereses privados como públicos y el «corporativismo» de la Bienal, así como la «ditadura do gosto» ejercida por su presidente y curador (*OESP*, nov. 11, 1998).
- ¹⁸ Definido por Jameson como imitación neutra de una mueca sin impulso satírico (1995: 43).
- ¹⁹ Estrenado en la 50ª edición del Festival de Teatro de Edimburgo (Escocia, agosto de 1997), bajo la dirección de Eduardo Bonito, la obra recibió críticas elogiosas en *The Times*, *The Stage*, *Theatre Record*, *Globo*, *ISTOÉ*, *Cenário*, y la crítica cultural radial de la BBC. Cito el texto que me facilitó el autor y la versión brasileña de la representación (video).
- ²⁰ Ésta es, por ejemplo, la opinión de Jorge Ruffinelli: «[Calibán] Ya no puede corresponder a ese sujeto que hoy pertenece a la cultura posmoderna, la cultura de la fragmentación, la democracia, la heterogeneidad, los márgenes, la impureza, el rechazo al autoritarismo» (301). Beverley propone que el sujeto es interpelado culturalmente no por la literatura, sino por los *mass-media* y las prácticas «verdaderamente» populares. Para él la secuencia de sujetos históricos *Cannibal/Calibán/By Lacan es la secuencia colonización/descolonización/poscolonialismo*. Ello implicaría la situación *démodé* de Calibán como significante cultural (1993: 4, 5; 1992: 263). Dicha obsolescencia es también el consenso de la mayoría de los artículos del volumen *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos* editado por Elzbieta Sklodowska y Ben A. Héller, en donde es notable por una parte, la

omnipresencia del «Calibán» y por otra, la distancia que, salvo alguna excepción, cada crítico marca respecto de ese ensayo.

²¹ Puede alegarse que para la fecha de la publicación de «Calibán» (1971), éste desgasta ya empezaba a ser visible. El discurso calibánico parece reinventar la identidad latinoamericana en medio de la que se conoce como la *crisis de los metarrelatos* que define el posmodernismo, según la clásica explicación que Jean François Lyotard hiciera en *La condición postmoderna: rapport sur le savoir* (1979). Por metarrelatos (*grand récit*) Lyotard se refiere a las narrativas o categorías trascendentes que la modernidad inventó en el proceso de normalizar la realidad, tales como la emancipación del hombre, el poder comprensivo de la razón, el progreso continuo, y que han perdido su capacidad explicativa y su autoridad o legitimación. Cito la edición de 1984, en inglés.

²² Recientemente, sin embargo, ha hablado de su vigencia, a raíz de la comparación del «Caliban» (ahora sin tilde) con el movimiento *Antropofagia* del Brasil (2000: 139-148).

²³ Como ha señalado Hopenhayn (1993), el discurso posmoderno ha sido capitalizado (canibalizado) por el neoliberalismo que ha encontrado en la exaltación de la diferencia, la celebración (e intensificación) del mercado y en la crisis de las metanarrativas, la razón para descartar con autoridad académica, los discursos de resistencia al capitalismo, en especial el marxismo. En efecto, la «feliz noticia» del «fin de la historia» significa según Fukuyama que la historia en la que el marxismo jugaba algún papel ha terminado; es decir, que ha alcanzado su fin que es la democracia liberal en un mercado libre, el paraíso capitalista en el que los individuos pueden alcanzar sus sueños y realizar sus aspiraciones (1992). Sin embargo, ni todo el mundo quiere, ni puede, ni tiene que alcanzar ese paraíso, ni los que declaran haberlo alcanzado dejan de reconocer que es una realidad extremadamente defectuosa (lo cual es contradictorio porque lo defectuoso se establece con respecto a un *plan*, a un *diseño*, a un *metarrelato*). El capitalismo, pese a estar en crisis en Latinoamérica, y pese al fracaso de sus promesas, se multiplica y reproduce en la globalización en formas recicladas de exploración. De todos los metarrelatos parece que éste—excusado su fracaso—se queda con nosotros. Incluso Derrida en *Specters of Marx* (1994) ha señalado que el ostentoso triunfalismo que originó el colapso del comunismo es un discurso dogmático incapaz de ver el terrible horizonte del capitalismo: violencia, desigualdad, exclusión, hambre y opresión económica.

²⁴ En entrevista con el autor en julio de 2000, en São Paulo.

²⁵ «Reconstruí Shakespeare me autorizando da premissa de Oswald de Andrade da antropofagia cultural» («Canibal de idéias», *ISTOÉ*, 27 de maio de 1998). Esta relativa independencia del *Caliban* de Azevedo de la tradición del Caribe me la confirmó el propio autor en una entrevista personal. Sin embargo, leyó la antología *No reino de Caliban antologia panorâmica da poesia*

africana de expressão portuguesa de Manuel Ferreira, que alude y se inspira en el calibanismo del Caribe y cita expresamente a Retamar.

²⁶ *Extrañamiento* teorizado por los formalistas rusos—especialmente Viktor Shklovsky— durante los años 20.

²⁷ La «*base dupla e presente*» de la selva y la escuela, los rascacielos y la sabia pereza solar, el carnaval y la aviación militar (PPB) (Oswald de Andrade, 1990 [6]: 9). Ver cap. V §1.

²⁸ Esta instrumentalización del trabajo en función del capital «extraña la naturaleza del hombre y extraña al ser humano de sí mismo, de su función activa, de su actividad vital» (Marx, 1989: 328).

²⁹ Como afirma Heinz Dieterich «en la nueva religión del mercado y del consumismo, el Estado ya sólo tiene razón de ser como empresa de servicios para el gran capital» (8). Lo que se ve como fractura no es sino sólo un debilitamiento de la soberanía jurídica del Estado sobre los flujos de capital en medio de la globalización. Gage Averill se distancia del tipo de crítica profética que anuncia prematuramente la muerte del Estado nacional ignorando que la mayoría de las políticas de identidad todavía cargan consigo marcas profundas de al menos alguna clase de nacionalismo y que sin un reemplazo de la nación a la vista, todo parece indicar la continuidad de los Estados nacionales (208, 209). Spivak igualmente relativiza el llamado «estatus postnacional del capitalismo global» (1993b: 81).

³⁰ Próspero controla a Calibán mediante una especie de dominio telepático-mágico (Azevedo, [1997]: 13).

³¹ Caliban sueña con otro tipo de trabajo que inicialmente asocia a una fantasía sexual con Miranda: imagina/recuerda que ella lo invita a dejarlo todo, especialmente la lógica del negocio: «Deixe isso, não trabalhe tanto, eu gostaria que um raio incendiasse essa lenha que você se encarrega de carregar. Sente-se e descanse» (Azevedo, [1997]: 8). Calibán exclama a esta Miranda imaginaria: «deixa levar você onde caranguejos crescem, e com minhas garras longas desenterrar posso muitas trufas, te mostrar ninhos de aves e de vez em quando caçar gaivotas nos rochedos» (8).

³² El consumo ha sido definido de acuerdo con la «vida» del objeto consumido (según sea éste perecedero o no), a la utilidad del objeto (necesario, útil y suntuario), a su función económica (sólo se considera consumo el uso que no comporta ninguna producción, en contraste con el uso de los bienes de capital) y a su materialidad (si se trata de bienes materiales, simbólicos, o de servicios).

³³ Marx añadirá conforme a este aserto que «no hay nada más ordinario que el reproche hecho a los economistas de que consideran la producción exclusivamente como un fin en sí mismo» (1996: 245).

³⁴ En el siglo XVIII, en español, se distinguía *consumo*, referido a la eucaristía, a experiencias místicas y a gasto de cosas comestibles y vendibles, de *consumpción* o *consumción* «debilitamiento, enflaquecimiento» (*RAE Autoridades*, 1729: 542, 543), «enfermedad que consiste en disminuirse las carnes

y parte adiposa del cuerpo humano, quedándole sólo al enfermo los huesos cuando se acerca su muerte» (*RAE Autoridades*, 1780: 265).

³⁵ El término es usado frecuentemente en la literatura médica decimonónica; repárese, por ejemplo, en títulos como *Observations on Asthma, Consumption, and Other Disorders of the Lungs* (1830) de A. Rennie, *Diseases of the Chest; a Treatise on the Uses of The Lungs and on the Causes and Cure of Pulmonary Consumption* (1841), de Samuel Sheldon Fitch, etcétera.

³⁶ Benjamin notó que la prostituta reunía la condición de ser sujeto y objeto-mercancía: «El amor por la prostituta es la apoteosis de la empatía por la mercancía» (*Reflections*: 157).

³⁷ Se acoge la definición de *consumo cultural* propuesta por Néstor García Canclini; es decir, como conjunto de procesos de apropiación y uso de bienes en los que prima el valor simbólico sobre el de uso o cambio (1993: 34).

³⁸ El concepto de *capital cultural* es expuesto por Bourdieu y Jean-Claude Passeron en *Reproduction in Education, Society and Culture* (73-76; 164-167), y luego por Bourdieu en *La distinción*.

³⁹ Piénsese que cuando se consume comida, medicinas o ropa, además de estar incorporando signos en nuestro universo de significación, nos estamos alimentando, curando o vistiendo, o estamos produciendo(nos) placer, como plantean Jesús Martín Barbero en *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía* (1987) y John Fiske en su *Understanding Popular Culture* (1989).

⁴⁰ No solamente un signo como en Jean Baudrillard.

⁴¹ Sobre este punto, véase también *Understanding Popular Culture* de Fiske, donde propone, dentro de las funciones sociales del consumo, que éste es un dispositivo lúdico. Los «placeres del consumo» provienen del carácter afirmativo de la experiencia de la creación de significado.

⁴² Uso aquí de manera laxa la expresión de José Teixeira Coelho.

⁴³ Maggie Kilgour diferencia canibalismo de comunión, siendo ésta última un intercambio libre y necesario, mientras que el primero se propone en términos de dominación e impulso totalizador: comer o ser comido (1990: 17).

⁴⁴ «El traductor está obligado a construir el sentido [...]. Las lealtades del traductor están entonces divididas y contrapuestas. Él o ella tiene que ser fiel a la sintaxis, sentimiento y estructura del lenguaje de origen, y fiel a las del lenguaje de la traducción... Nos enfrentamos a una escritura doble, lo que puede ser descrito como una "lealtad pérfida" [...] en el efecto Babel de Derrida» (31). Debo esta referencia a Stuart Hall.

⁴⁵ «[Soy, dice Próspero] el *director de orquesta* de una larga partitura: / esta isla, / suscitando las voces, yo solo / y a voluntad, encadenándolas, / organizando fuera de la confusión / *la única línea inteligible*» (179).

⁴⁶ Las identidades como nos recuerda Stuart Hall en «Cultural Identity and Diaspora» son consecuencia de innumerables adscripciones y suturas; la identidad cultural no es una realidad trascendente y ahistórica, sino resultado (cambiante) de un continuo proceso de producción y transforma-

ción de significados fundados en la representación del sujeto en la cultura: «Identidades son los nombres que les damos a las maneras como somos posicionados o nos posicionamos en las narrativas [...] Las identidades culturales son los puntos inestables de identificación o de sutura, hechos dentro de los discursos de la historia y la cultura» (222-232).

⁴⁷ García Canclini aclara que entiende la posmodernidad «no como una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse» (1990: 23).

⁴⁸ «Tenemos, entonces, tres cuestiones en debate. Cómo estudiar las culturas híbridas que constituyen la modernidad y le dan su perfil específico en América Latina. Luego, reunir los saberes parciales de las disciplinas que se ocupan de la cultura para ver si es posible elaborar una interpretación más plausible de las contradicciones y los fracasos de nuestra modernización. En tercer lugar, qué hacer —cuando la modernidad se ha vuelto un proyecto polémico o descon fiable— con esta mezcla de memoria heterogénea e innovaciones truncas» (1990: 15).

⁴⁹ Se trata de una metáfora de la botánica y las teorías raciales decimonónicas que, en las primeras décadas del siglo XX, pasa a la crítica literaria y cultural gracias a su uso por Mijail Bajtín en sus trabajos sobre la imaginación dialógica, para referirse a la mezcla de diversos registros lingüísticos «en el seno de un solo acto de enunciación» (1981: 429). Más tarde el concepto es retomado por la crítica poscolonial en la que la «hibridez» se convierte en una herramienta conceptual para hablar de la cultura colonial. En *The Location of Culture*, Homi Bhabha se refiere a las «hibridaciones culturales» como formas de extrañamiento y re-acentuación cultural en condiciones coloniales. Para una exposición de las «teorías de hibridez» en América Latina puede consultarse *Theories and Narratives of Hybridity in Latin American Writing* de Joshua Lund, e «Incursiones en torno a hibridación: una propuesta para discusión. De la mediación lingüística de Bajtín a la mediación simbólica de Canclini» de Rita de Grandis.

⁵⁰ En su ensayo «El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica» (1993) —retomando muchos de los planteamientos de Martín Barbero a quien apenas menciona— García Canclini presenta sistemática y sucintamente diversos modelos de concepción del consumo como *lugar*, *sistema* y *proceso*; a saber: 1) «el consumo es el lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y la expansión del capital»; 2) «el lugar donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social»; 3) «lugar de diferenciación social y distinción simbólica»; 4) «sistema de integración y comunicación»; 5) «escenario de objetivación de los deseos» y 6) «proceso ritual». En el mismo ensayo, el crítico propone una definición de «consumo cultural» como «el conjunto de procesos de apropiación y uso de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica» (15-42).

- ⁵¹ La *esfera pública* que se forma en el siglo XVIII—comunidad de comerciantes, escritores, educadores, científicos, políticos, pastores, unida por los ideales de la Ilustración y por prácticas letradas—, es muy pronto desafiada por otras formas de sociabilidad y representación, según Jürgen Habermas en *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962).
- ⁵² Como por ejemplo en el caso del teatro o la novela «popular». Desde finales del siglo XIX y durante principios del XX, se empieza a formar un público consumidor de cultura con minúsculas que incluye el teatro y la música popular (tango, guaracha, cumbia, habanera, bolero), que inaugura un «apetitoso» mercado y un público consumidor.
- ⁵³ «Unos pocos intelectuales y políticos (por ejemplo, Mijail Bajtín, Antonio Gramsci, Raymond Williams y Richard Hoggart) fueron admitiendo la existencia paralela de culturas populares que constituían «una esfera pública plebeya», informal, organizada por medio de comunicaciones orales y visuales más que escritas» (1995: 22).
- ⁵⁴ García Canclini arguye que aunque se tiende a imaginar el consumo como «lugar de lo suntuario y superfluo» y hasta de lo irracional, el consumo es un acto por el cual «definimos lo que consideramos políticamente valioso, las maneras en que nos integramos y nos distinguimos en la sociedad, en que combinamos lo pragmático con lo disfrutable» (1995:19).
- ⁵⁵ Otro desarrollo de la idea del consumo como rito, puede encontrarse en el excelente análisis de Eric Schmidt *Consumer Rites: the Buying and Selling of American Holidays*. Schmidt, profesor de estudios religiosos en Princeton, explora las interrelaciones entre el comercio, el cristianismo, y el consumo, y el proceso histórico que hizo de la piedad religiosa otro tropo del mercado.
- ⁵⁶ La metáfora de la *hibridex* es de alguna manera una visita posmoderna a la *transculturación* de Rama, que como lo señaló Cornejo Polar puede ser a su vez una «cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje» (1997: 341).
- ⁵⁷ La exposición de García Canclini tiende a un adelgazamiento del concepto de *lo popular*, en cuanto ello ha sido definido históricamente por el folclor, las industrias culturales y el populismo político.
- ⁵⁸ «[U]na ciudadanía cultural, y también una ciudadanía racial, otra de género, otra ecológica, y [...] la ciudadanía en una multiplicidad infinita de reivindicaciones» (García Canclini, 1995: 21).
- ⁵⁹ Betsy Taylor y David Tilford han recogido convincentemente las preocupaciones de muchos sectores con las implicaciones ecológicas del consumo de energía, recursos y productos, así como de la contaminación y otras consecuencias en la vida humana. Sostienen que la sociedad de consumo con el aumento sostenido de la población y del consumo, está tomando préstamos que ya empiezan a ser pagados y otros que en el futuro tendrán que pagarse a un alto precio. Véase también «Ecology and New Work: Excess Consumption and the Job System» de Frithjof Bergmann.
- ⁶⁰ Me refiero a textos como *Didáctica del consumo: aprender a consumir* (1995) coordinado por Ma. Francisca Calleja González y *ABC del consumidor: casi todo*

- lo que hay que saber para no enfermar de consumismo, o curarse rápidamente y hacer que su dinero le rinda más* (1980) de Luis Lorenzano.
- ⁶¹ Despilfarro que puede darse a su vez por: sobre oferta o sobre-consumo, que produce desigualdades e imposibilidad de consumo de otros y perpetúa las condiciones de división del trabajo (Moulián: 27-28).
- ⁶² El diseño y la tecnología actúan según Moulián, de manera inversamente proporcional a la vida de los objetos, produciendo una «necesidad» bulímica de renovación (30, 31).
- ⁶³ El *mall* es, según el autor, la catedral del consumo, espacio privado con aspecto de espacio público, incitador del deseo bajo la apariencia de la variedad (y la práctica de la repetición); el *mall* pertenece al orden de los simulacros, y escenifica obscenamente una abundancia mentirosa ignorando la miseria de millones; es un lugar de olvido (Moulián: 55-59).
- ⁶⁴ El dinero como medio de adquisición (medio de realización del poder, de la identidad, de la felicidad) se vuelve objeto del deseo, se fetichiza y exhibe sexualmente. La fetichización empobrece la experiencia.
- ⁶⁵ Moulián señala los mecanismos de vigilancia y castigo que se hacen efectivos mediante el sistema de crédito: una vigilancia superespecializada que no sólo garantiza los intereses del prestamista, sino que clasifica los individuos en el mercado por riesgos y hace sus apuestas excluyendo a los pobres. El sistema masivo de crédito transformó el préstamo de un acto personal de confianza en un cálculo impersonal. El crédito no se relaciona con credibilidad sino con ingreso. El sistema además, usa y abusa de su capacidad de castigo (empresas de cobranza, listas negras que niegan el acceso al mercado, etcétera).
- ⁶⁶ La participación en el consumo como consecuencia de una política de crédito reproduce las limitaciones socioeconómicas del mercado y está relacionada con «La desvalorización del trabajo», pero ya no a causa de los sistemas industriales de cadena o fordistas (Moulián: 38-50). Mientras en muchas partes del mundo el «trabajador industrial es cada vez menos un agente mecánico [...] el trabajo recupera una cierta valorización como tipo de acción humana» (51). En Chile el proceso ha sido contrario: el de la desvalorización mediante la inestabilidad laboral o flexibilización del mercado de las fuerzas de trabajo (trabajos temporales, disminución de la protección legal, restricciones a la libertad sindical, y disminución de la organización obrera) (52).
- ⁶⁷ *Soldier*, es el título de la foto que formó parte de la campaña publicitaria de Benetton, en 1992, titulada *The Shock of Reality*. Ver en www.benetton.com.
- ⁶⁸ Fotografía de niños trabajando en las ladrilleras de Bogotá de Jean-Pierre Laffont, en www.benetton.com.
- ⁶⁹ Ver comunicados de prensa de Benetton, por ejemplo: «10 Years of Images for United Colors of Benetton in an exhibition at the Bienal de São Paulo»

⁷⁰ Desde su arribo a los Estados Unidos en 1978, Gómez Peña ha estado explorando las relaciones Norte/Sur y el lugar de la identidad hispano-latinoamericana en el contexto cultural del Norte.

⁷¹ Ver descripción de la *performance* en *Cannibal Culture* de Deborah Root (VIII).

⁷² Jameson supone en la *posmodernidad* un área llamada operativamente «tercer mundo», hermanada por su situación pos-colonial, y a la que aún se le sobrepone la modernización y el modo de producción capitalista. La producción cultural del Tercer Mundo debe ser leída como «alegoría nacional» dentro e incluso fuera de la máquina de representación occidental que es la novela (1991: 68-69). Jameson usa dos ejemplos: *Diary of a Madman* (1918) de Lu Xun sobre una experiencia de aislamiento en un mundo hostil que se percibe como poblado por caníbales y el cuento «Medicine» en el que un niño agonizante requiere una medicina que al final termina siendo un «Chinese steamed roll» empapado en sangre de un criminal recién ejecutado (un militante político), pese a la cual de cualquier manera el niño muere. Jameson llama a estos efectos *resonancias alegóricas*: de la pesadilla darwiniana en el primer caso, o del costo de sangre de la medicina del futuro agónico, en el segundo.

⁷³ Galeano —defendiendo la posición de Cuba— decía que el bloqueo multiplica «el canibalismo de un mercado internacional que paga nada y cobra todo» («A pesar de los pesares», 1992: 90).

⁷⁴ Mencionemos, siguiendo el estudio de Veronique Campion-Vincent, algunas de las numerosas variaciones modernas y urbanas de este relato en los últimos veinte años: 1) adopciones legales e ilegales (y en ocasiones, secuestro) de bebés o niños que son asesinados con el fin de obtener órganos para trasplantes y para proveer a compañías extranjeras de sustancias necesarias en la fabricación de ciertos productos de alta tecnología; 2) los casos de niños cegados a causa de la extracción de sus córneas; 3) el homicidio de enfermos mentales, indigentes y prostitutas y posterior saqueo de partes de sus cuerpos; 4) casos de médicos que se aprovechaban de los pacientes internos en hospitales para extraer sus órganos, o que los dejan morir en beneficio de alguien muy adinerado que precisa de un trasplante y 5) saqueo de cadáveres sin el consentimiento de los familiares para proveer el mercado de órganos.

⁷⁵ Véase *Gods and Vampires: Return to Chipaya* de Nathan Wachtel y los artículos recogidos en *Pishtacos: de verdugos a sacosojos*, editado por Juan Ansión, así como el excelente análisis de la *economía política* de estas «fantasías» hecho por John Kraniaskas en «Cronos and the Political Economy...» (150-152).

⁷⁶ June Weinstock, una turista norteamericana y ecologista de 51 años fue casi linchada por una turba enfurecida de vecinos en San Cristóbal Verapaz, Guatemala, cuando corrió el rumor de que venía a robar niños con ese propósito, y otra norteamericana que había adoptado un niño guatemalteco fue atacada en un bus por un grupo de personas que pensó que lo había robado (William Booth, C1).

⁷⁷ Imágenes similares han surgido en diferentes períodos históricos y lugares, contra las prácticas médicas expresando, por ejemplo, indignación frente a las autopsias, rechazo de vacunas o transfusiones de sangre, desconfianza frente a la farmacéutica moderna, percepciones negativas de los médicos, rechazo a leyes de presunción del consenso para trasplantes, etc. Las prácticas de saber-poder médico son fácilmente asociadas al mal.

⁷⁸ «On February 25, 1993, the European Parliament's Committee on the Environment, Public Health, and Consumer Protection issued a report on prohibiting trade in transplant organs. The report made many valuable suggestions but also included the unsubstantiated claim that 'there is evidence that fetuses, children, and adults in some developing countries have been mutilated and others murdered with the aim of obtaining transplant organs for export to rich countries'» (Leventhal, 1994a).

⁷⁹ En 1993 apareció en noticias locales y comunicados de prensa internacionales un caso paradigmático de las historias de robos de córneas: debajo de la foto de un niño ciego tocando una flauta, llamado Weinis Jeison Cruz Vargas, los medios contaban una historia horrible: la madre de Jeison lo había llevado a un hospital para que fuese tratado por diarrea y vómito, y allí le habrían quitado las córneas unos supuestos mercaderes de ojos con la complicidad del establecimiento médico. Otra versión reportada indicaba que el niño había entrado al hospital a causa de una pequeña infección en los ojos. La historia tuvo resonancia internacional en 1993 gracias al documental *Voleurs d'organes (Ladrones de órganos)* de Marie Monique Robin y Jihan El Tahri. El documental obtuvo varios premios y reconocimiento internacional, y una foto del niño colombiano tocando una flauta, apareció en *Life Magazine* en octubre de 1993. A la postre, resultó un caso de fabricación de la noticia por parte de Robin, quien pagó a la madre aproximadamente sesenta dólares para que ésta contara esa historia. De acuerdo con la historia clínica del niño, las investigaciones del Gobierno colombiano, de la Defensoría de derechos humanos colombiana, del departamento de oftalmología del hospital Lorencita Villegas de Santos y de varias organizaciones de derechos humanos, Jeison había perdido la visión a causa de varias infecciones y ulceraciones oculares cuando tenía cuatro meses, en 1983. *Voleurs d'organes* presentaba también el caso de un niño argentino con problemas mentales, Pedro Reggi, a quien según el documental de Robin también le habían quitado la córnea y dejado ciego en el hospital Montes de Oca. Investigaciones posteriores demostraron que como en el caso de Jeison, el niño estaba ciego desde 1980 (Delgado Sánchez; Leventhal: 1994c; Campion-Vincent).

⁸⁰ Por ejemplo, en una carta del 10 de febrero de 1999 dirigida por Sidney Wolfe a Jane Henney Commissioner de la U.S. Food and Drug Administration (FDA) se denunciaba que Abbokinase, una droga producida por Laboratorios Abbott y usada para disolver coágulos de sangre en los pulmones y en las arterias, usaba material proveniente de riñones de bebés recién nacidos y

fetos abortados en el Hospital del Valle en Cali, Colombia, aparentemente sin el consentimiento de los padres y violando leyes norteamericanas de sanidad y aduana. La FDA corroboró poco después dicha acusación en lo que toca a las normas de sanidad (ver comunicado de prensa de la FDA, julio 6, 1999). Como reportó el *Chicago Tribune*, cada día la unidad infantil del Hospital de la Universidad del Valle recibía una llamada de teléfono de la oficina del profesor y médico retirado Álvaro Dueñas para averiguar si algún bebé había muerto. El hospital le entregaba los riñones pensando que los estaba usando en investigaciones médicas. Dueñas procesaba y congelaba los tejidos y los enviaba a los Estados Unidos para la fabricación de Abbokinase, droga con ventas de más de doscientos setenta y siete millones de dólares al año (Ver «Tissue Imports...» de Stephen Hedges).

⁸¹ En América Latina el lenguaje de la medicina ha sido apropiado a menudo en la política y ha sido común el uso de metáforas médicas como la limpieza, la extirpación, el saneamiento, la eliminación de elementos contaminantes, el contagio ideológico, la depuración, los cánceres (ideológico, social), etcétera.

⁸² Ver también el informe de la Comisión Andina de Juristas, de 1992 (2).

⁸³ La USIA se pronunció contra lo que llamó el «mito de las partes de bebés» («The "Baby Parts" Myth: the Anatomy of a Rumor») y la UNOS, indicó que estos rumores hacían parte de una campaña de desinformación contra los Estados Unidos y que un «mercado negro de órganos» era imposible en ese país («Organ Trafficking Perspective from UNOS», abril 1994). Otro comunicado de prensa de UNOS (feb. 6 de 2002) rechazó específicamente los insistentes rumores de robo y secuestro de niños en México y Centroamérica, para trasplantes.

⁸⁴ «The organ procurement and transplantation process is a highly complex medical procedure that involves many highly trained medical professionals. It is far too technical to take place in a makeshift facility hidden from public inspection. And it would be impossible to hide if it took place in a hospital» («U.S. Organ Transplant System Statement on the Truth about Organ Trafficking Rumors»).

⁸⁵ «[L]os procesos de despojo continúan—visibles, por ejemplo, en el conocido fenómeno de la migración masiva—“liberando” trabajo para el capital, diferenciándolo a través de la abstracción real. Se experimentan hoy como “modernización”, “movilidad social” o “integración nacional”. En Latinoamérica estos procesos han generado una serie de fantasías (basadas en la realidad) sobre el cuerpo violentado, el vampirismo, el canibalismo y la colección y tráfico de órganos y fluidos humanos» (Kraniauskas: 150).

CATÁLOGO DE OBRAS

ACEVEDO, EDUARDO: *Atlas de mapas antiguos de Colombia: siglos XVI a XIX*. Bogotá, Litografía Arco, 1986.

ACOSTA, JOSÉ DE: *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid, Historia 16, 1987.

ADES, DAWN: «The Anthropophagic Dimensions of Dada and Surrealism», *Bienal de São Paulo: núcleo histórico e historias de canibalismos*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998, pp. 241-245.

ADORNO, ROLENA: «La ciudad letrada y los discursos coloniales», *Hispanérica: Revista de Literatura*, 16 (48): 3-24, College Park, MD, 1987.

———: «The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History», *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History and Culture*, 49 (2): 210-228, Williamsburg, VA, 1992.

ADORNO, THEODOR y MAX HORKHEIMER: «The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception», en Juliet Schor y Douglas B. Holt (eds.): *The Consumer Society Reader*. New York, New Press, 2000, pp. 4-19.

AESCHYLUS: «The Suppliants», *Prometheus and Other Plays*. Baltimore, Penguin, 1966, pp. 54-86.

AGUILAR, LUIS: «Cuba, 1860-1940», en Leslie Bethell (ed.): *The Cambridge History of Latin America*, vol. 5. Cambridge, England-New York, Cambridge UP, 1985, pp. 229-264.

- AGUSTÍN, SAN: *Sermons*. Brooklyn, NY, New City Press, 1990.
- : *The City of God*. Cambridge, New York, Cambridge UP, 1998.
- AILLY, PIERRE D': *Imago mundi del Cardenal Pedro d'Ailly y Juan Gerson*. Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 1990.
- AINSA, FERNANDO: «Argiropolis, raíces históricas de una utopía», *Cuadernos Americanos*, 3 (13): 119-134, México D.F., 1989.
- : «La marcha sin fin de las utopías en América Latina: Modernidad y vanguardia en *La marcha de las utopías* de Oswald de Andrade», *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica*, (538): 35-44, Madrid, 1995.
- ALAZRAKI, JAIME: «Facundo, de Sarmiento, y la novela hispanoamericana del dictador», *Casa de las Américas*, 30 (180): 14-28, La Habana, 1990.
- ALENCAR, JOSÉ DE: *O guarani; Iracema; Ubirajara*. Rio de Janeiro, J. Olympio; Brasília, Instituto Nacional do Livro, Ministerio da Educação e Cultura, 1977.
- ALEXANDER, ROBERT JACKSON: *The Bolivian National Revolution*. New Brunswick, N.J., Rutgers UP, 1958.
- ALLEN, ANN TAYLOR: «Feminism, Social Science, and the Meanings of Modernity: The Debate on the Origin of the Family in Europe and the United States, 1860-1914», *The American Historical Review*, 104 (4): 1085-1113, Washington, D.C., 1999.
- ALLEN, DAVID: «Rubén Darío frente a la creciente influencia de los Estados Unidos», *Revista Iberoamericana*, (64): 387-393, Pittsburgh, PA, 1967.
- ALMEIDA, GUILHERME DE: «Brasilianidad», en Aracy Amaral (ed.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 151-153.
- ALMINO, JOÃO: «Antropofagia ontem e hoje», *Obras Incompletas de Oswald de Andrade*. Archivos. (En imprenta).

- ALTHUSSER, LOUIS: «Contradiction and Overdetermination», *For Marx*. London, NLB, 1977, pp. 87-128.
- AMARAL, ARACY (ED.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978.
- AMARAL, TARSILA: «Pintura Pau-Brasil y Antropofagia», en Aracy Amaral (ed.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 37-41.
- ANCONA, ELIGIO: «Los mártires de Anáhuac», en *La novela del México colonial*. Antonio Castro Leal (estudio preliminar, selección y notas), vol. 1. México, Aguilar, 1964, pp. 402-616.
- ANDERMANN, JENS: «Antropofagia: Testimonios y silencios», *Revista Iberoamericana*, 68 (198): 79-89, Pittsburgh, PA, 2002.
- ANDERSON, BENEDICT: «El efecto tranquilizador del fratricidio», en Cecilia Noriega Elío (ed.): *El nacionalismo en México*. Coloquio de Antropología e Historia Regionales 1986. Zamora, Michoacán de Ocampo, El Colegio de Michoacán, 1992, pp. 83-103.
- : *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, Verso, 1991.
- ANDRADE, MÁRIO DE: «El movimiento modernista», en Aracy Amaral (ed.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 181-202.
- ANDRADE, OSWALD DE: *Serafim Ponte Grande*. São Paulo, Edição do autor, 1933.
- : «Manifesto antropófago», *Revista de Antropofagia*, primeira dentição (1):3 y 7, São Paulo, 1928; también en edición facsímil, São Paulo, abril, 1975.
- : *Pau Brasil, Obras completas*, vol. 7 (*Poesias reunidas*). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, pp. 65-151.
- : *Obra escogida*. Selección y prólogo de Haroldo de Campos. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981.
- : «A Arcádia e a inconfidencia», *Obras completas*, vol. 6 (*Autopia antropofágica*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 161-209.

- : «A crise da filosofia messiânica», *Obras completas*, vol. 6 (*A utopia antropofágica*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 101-155.
- : «A marcha das utopias», *Obras completas*, vol. 6 (*A utopia antropofágica*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 161-209.
- : «A Psicologia antropofágica», *Obras completas*, vol. 4 (*Os dentes do dragão*, entrevistas). São Paulo, Globo, 1990, pp. 50-51.
- : «Manifesto da Poesia Pau Brasil», *Obras completas*, vol. 6 (*A utopia antropofágica*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 41-45.
- : «Meu poeta futurista», *Obras completas*, vol. 16 (*Estética e política*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 22-25.
- : «O antropófago», *Obras completas*, vol. 16 (*Estética e política*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 233-284.
- : «Objeto e fim da presente obra» (Prefácio a *Serafim Ponte Grande*), *Obras completas* [de Oswald de Andrade], vol. 10. São Paulo, Globo, 1990, pp. 33, 34.
- : *O rei da vela*, *Obras completas*, vol. 15. São Paulo, Globo, 1990.
- : *Os dentes do dragão* (entrevistas), *Obras completas*, vol. 4. São Paulo, Globo, 1990.
- : «Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial», *Obras completas*, vol. 6 (*A utopia antropofágica*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 157-159.
- : *Escritos antropófagos*. Alejandra Laera y Gonzalo Moisés Aguilar (Edición y «Prefacio»). Buenos Aires, Cielo por asalto, 1993.
- ANDRADE, OSWALD DE, y PATRÍCIA GALVÃO («PAGÚ»): *O Homem do Povo* (março e abril, 1931) (facsimile). São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 1984.
- ANDREWS, KENNETH R.: *Trade, Plunder, and Settlement: Maritime Enterprise and the Genesis of the British Empire, 1480-1630*. Cambridge, New York, Cambridge UP, 1984.

- ANGLERÍA, PEDRO MÁRTIR DE: *Décadas del Nuevo Mundo*. México, J. Porrúa, 1964-1965.
- ANTELO, RAUL: «Hybridization or Pluralism? The Latin-American Tradition», en Jan Baetens, Jose Lambert y Rita Ghesquiere (eds.): *The Future of Cultural Studies: Essays in Honour of Joris Vlasselaers*. Louvain, Belgium, Leuven UP, 2000, pp. 73-83.
- : «Canibalismo e diferença», *Nuevo Texto Crítico*, (23-24): 129-140, Stanford, CA, 2000.
- ANSIÓN, JUAN (ED.): *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima, Tarea, 1989.
- ANTUNES, BENEDITO: «Serafim Antropófago», *Revista de Letras*, (30): 15-24, São Paulo, 1990.
- ANZALDÚA, GLORIA: *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- AQUINO, TOMÁS: *Summa theologica*. Hypertext version. Kevin Knight y Richard Cheung (ed.). Denver, New Advent, 1995: www.newadvent.org/summa.
- ARCINIEGAS, GERMÁN: «Darío o la doble perspectiva en el destino de América», *La Torre*, (55 -56): 311-321, San Juan, 1967.
- ARDAO, ARTURO: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas, Ávila Arte, 1980.
- : *América Latina y la latinidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993.
- AREA, LELIA: «El Facundo de Sarmiento o las políticas del paisaje», *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, (5): 47-67, Caracas, 1995.
- ARELLANO, IGNACIO (ED.): *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro: homenaje a Jesús Cañedo*. Kassel, Edition Reichenberger; Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992.

- ARELLANO, JORGE EDUARDO: «Rubén Darío antiimperialista», *Casa de las Américas*, (133): 104-108, La Habana, 1982.
- : *Los raros: una lectura integral*. Managua, Instituto nicaragüense de Cultura, 1996.
- ARENS, WILLIAM: «Rethinking Antropophagy», en Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iversen (eds.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 39-62.
- : *The Man-eating Myth: Anthropology and Antropophagy*. New York, Oxford UP, 1979.
- ARGENSOLA, LEONARDO, Y LUPERCIO ARGENSOLA: *Rimas de Lupercio y Bartolomé L. de Argensola*. José Manuel Blecuá (ed., prólogo y notas). 2 vols. Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC) de la Excma. Diputación Provincial de Zaragoza, 1950-1951.
- ARGUEDAS, ALCIDES: *Pueblo enfermo: contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos*. Barcelona, Vda. de Louis Tasso, 1909.
- : *Raza de bronce; Wuata Wuara*. Nanterre, Colección Archivos ALLCA XX, 1988.
- ARMAS WILSON, DIANA DE: «A imitación de las amazonas»: Mujeres aguerridas en *La Araucana*, en Mabel Moraña (ed.): *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*. Pittsburg, ILLI, 1996, pp. 23-34.
- AROCENA, EDUARDO DE LEÓN: *El Complejo de Próspero: ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina*. Montevideo, Vintén Editor, 1993.
- AROSEMENA, JUSTO: *Proyecto de tratado para fundar una liga suramericana*. México, UNAM, 1979.
- ASSAD, TALAD: «The Concept of Cultural Translation in British Social Antropology», en James Clifford and George E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1986, pp. 141-164.

- ASTURIAS, MIGUEL ÁNGEL: *Hombres de maíz*. Gerald Martin (coord., ed., prólogo y notas). Nanterre, ALLCA XX, Université Paris X, 1996.
- ATHAYDE, TRISTÃO DE: «Neo-indigenismo», en Aracy Amaral (ed.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 43-49.
- AVELAR, IDELBER: «Toward a Genealogy of Latin Americanism» (Conferencia) *ABRALIC 2000*. Salvador, Bahía, junio, 2000.
- AVERILL, GAGE: «Global Imaginings», Richard Ohmann (ed.): *Making and Selling Culture*. Hanover and London, Wesleyan UP, 1996, pp. 208-209.
- AZEVEDO, MARCOS: *Caliban* (Monólogo). Presentado en *Riverside*, 18-28 sept., *Theatre Record*, 17 (19): 1180, 1997. England, Ian Herbert, 1997. (Manuscrito provisto por Marcos Azevedo.)
- : «Caliban Project» y «O tema» (documentos provistos por el autor), 2000.
- : Entrevista con Carlos Jáuregui. São Paulo, junio de 2000.
- BACHOFEN, JOHANN JAKOB: *Myth, Religion, and Mother Right; Selected Writings*. New Jersey, Princeton UP, 1967.
- BAJTÍN, MIJAIL: *Rabelais and his World*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1968.
- : *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- : *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin, University of Texas Press, 1981.
- BALSEIRO, JOSÉ AGUSTÍN: *Seis estudios sobre Rubén Darío*. Madrid, Gredos, 1967.
- BAPTISTA GUMUCIO, MARIANO: *Historia contemporánea de Bolivia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- BARKER, FRANCIS, Y PETER HULME: «Nymphs and reapers heavily vanish»: The Discursive Con-texts of *The Tempest*,

- en John Drakakis, (ed.): *Alternative Shakespeares*, London, Methuen, 1985, pp. 191-205.
- BARKER, FRANCIS, PETER HULME, Y MARGARET IVERSEN (eds.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998.
- BARNET, MIGUEL, Y ESTEBAN MONTEJO: *Biografía de un cimarrón*. Buenos Aires, Editorial Galerna, 1968.
- BARTHES, ROLAND: *Mitologías*. México, D.F., Siglo XXI Editores, 1991.
- BARTRA, ROGER: *El salvaje en el espejo*. México, D.F., Coordinación de Difusión Cultural, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- : *El salvaje artificial*. México, D.F., Ediciones Era, 1997.
- BARTOLOVICH, CRYSTAL: «The cultural logic of late cannibalism», en Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iversen (eds.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 204-237.
- BARY, LESLIE: «Civilization, Barbarism, "Cannibalism": The Question of National Culture in Oswald de Andrade», en Roberto Reis (ed.): *Toward Socio-criticism: Selected Proceedings of the Conference «Luso-Brazilian Literatures, a Socio-critical Approach»*, Arizona, Arizona State University UP, 1991.
- BATAILLE, GEORGES: *Œuvres complètes*, t. I. Paris, Gallimard, 1970.
- : *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1997.
- BAUDET, ERNEST HENRI PHILIPPE: *Paradise on Earth; Some Thoughts on European Images of Non European Man*. New Haven, Yale UP, 1965.
- BAUDRILLARD, JEAN: *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor, University of Michigan UP, 1994.
- : «The Ideological Genesis of Needs», en Juliet Schor y Douglas B. Holt (eds.): *The Consumer Society Reader*. New York, NY, New Press, 2000, pp. 57-80.

- BECHIS, MARTHA: «Fuerzas indígenas en la política criolla del siglo XIX», en Noemí Goldman y Ricardo Salvatore (comp.): *Caudillismos rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 293-317.
- BECKJORD, SARAH: «"Con sal y ají y tomates": las redes textuales de Bernal Díaz en el caso de Cholula», *Revista Iberoamericana*, (170-171): 147-160, Pittsburgh, PA, 1995.
- BEJEL, EMILIO: «Políticamente, yo soy un negro también» (Entrevista a Miguel Barnet), *Hispanérica: Revista de Literatura*, 10 (29): 41-52, College Park, MD, 1981.
- BELLO, ANDRÉS: *Poesías de Andrés Bello, precedidas de un estudio biográfico y crítico escrito por Miguel Antonio Caro*. Madrid, A. P. Dubrull, 1882.
- BÉNASSY-BERLING, MARIE CÉCILE: «Sor Juana y los indios», *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. México, UNAM, 1983, pp. 307-324.
- BENJAMIN, WALTER: *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- : *Illuminations*. New York, Schocken Books, 1988.
- BENJAMIN, WALTER, Y THEODOR ADORNO: *Aesthetics and Politics*. London, NLB, 1977.
- BENNETT, LOUISE: *Selected Poems*. Kingston, Sangster's Book Stores, 1983.
- BENZONI, JERÓNIMO: *La Historia del Mondo Nuovo* (fragmentos e ilustraciones), *América de Bry*. Madrid, Siruela, 1992, pp. 150-246.
- BÉRENGER, HENRY: *L'aristocratie intellectuelle*. Paris, A. Colin, 1895.
- BERGMANN, FRITHJOF: «Ecology and New Work: Excess Consumption and the Job System», en Juliet Schor y Douglas B. Holt (eds.): *The Consumer Society Reader*. New York, NY, New Press, 2000, pp. 488-502.
- BETHEL, MARION: *Guanahani, mi amor y otros poemas*. La Habana, Casa de las Américas, 1994.

- BETHELL, LESLIE (ED.): *Brazil: Empire and Republic, 1822-1930*. Cambridge, New York, Cambridge UP, 1989.
- : *Historia de América Latina*, vols. 1 y 2. Barcelona, Ed. Crítica, 1990.
- BEVERLEY, JOHN: «Introducción», *Soledades* de Luis de Góngora y Argote. Madrid, Ediciones Cátedra, 1979, pp. 9-68.
- : «“By Lacan”: crisis del marxismo y política cultural en las Américas», *Nuevo Texto Crítico*, 5 (9/10): 263-302, Stanford, CA, 1992.
- : *Against Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- : *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco*. Los Teques, Estado Miranda, Fondo Editorial ALEM, 1997.
- BHABHA, HOMI: *Nation and Narration*. London, New York, Routledge, 1990.
- : *The Location of Culture*. London, New York, Routledge, 1994.
- BIENAL INTERNACIONAL DE SÃO PAULO: *XXIV Bienal de São Paulo: núcleo histórico e historias de canibalismos*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998.
- BIRNBAUM, DANIEL: «Metabolism, Geography: Twenty-six Notes on Digestion and World History», *XXIV Bienal de São Paulo: «Roteiros, roteiros, roteiros, roteiros»*, São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998, pp. 72-75.
- BLOOM, HAROLD (ED.): *Caliban*. New York, Chelsea House Publishers, 1992.
- BOAVENTURA, MARIA EUGENIA: «O Lado Anarquista da Vanguarda», *Minas Gerais, Suplemento Literário* (MGSL). Minas Gerais, vol. 872, no. 18, 4, 5, 18 de junio de 1983.
- : *A vanguarda antropofágica*. São Paulo, Atica, 1985.
- : «Os dentes do dragão Oswald» (Introdução), en Oswald de Andrade: *Obras completas*, vol. 4 (*Os dentes do dragão*, entrevistas). São Paulo, Globo, 1990, pp. 7-14.

- BOLAÑOS, ÁLVARO FÉLIX: *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios pijaos de fray Pedro Simón*. Bogotá, CEREC, 1994.
- : «Antropofagia y diferencia cultural: construcción retórica del canibal en el Nuevo Reino de Granada», *Revista Iberoamericana*, (170-171): 81-93, Pittsburgh, PA, 1995.
- BOLÍVAR, SIMÓN: *Itinerario documental de Simón Bolívar; escritos selectos*. Caracas, Ediciones de la Presidencia, 1970.
- : *Escritos políticos*. Bogotá, Ancora, 1983.
- BOPP, RAUL: «Vida y muerte de Antropofagia», *Revista de Cultura Brasileira*, (36): 20-40, Madrid, 1973.
- BORGES, JORGE LUIS: *Cuaderno San Martín*. Buenos Aires, Ed. Proa, 1929.
- : *Obra poética 1923-1977*. Buenos Aires, Emecé, 1977.
- : *Ficciones; El aleph; El informe de Brodie*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.
- : *Obras completas Jorge Luis Borges 1974-1985*. Buenos Aires, Emecé, 1989.
- BOOTH, DAVID: «Cuba, Color and the Revolution», *Science and Society*, (40): 129-172, New York, NY, 1976.
- BOOTH, WILLIAM: «Witch Hunt», *The Washington Post*, May 17, 1994, p. C1, col. 1.
- BOTELHO GOSÁLVEZ, RAUL: *Reflexiones sobre el cincuentenario del «Ariel» de José Enrique Rodó*. La Paz, Editorial Centenario, 1950.
- BOUCHER, PHILIP: *Cannibal Encounters: Europeans and Island Caribs, 1492-1763*. Baltimore, John Hopkins UP, 1992.
- BOURDIEU, PIERRE, Y JEAN-CLAUDE PASSERON: *Reproduction in Education, Society and Culture*. London, Beverly Hills, Sage Publications, 1977.
- BOURDIEU, PIERRE: *La distinción*. Madrid, Taurus, 1998.
- BOXER, CHARLES: *The Dutch in Brazil, 1624-1654*. Oxford, Oxford UP, 1957.

- BRATHWAITE, EDWARD: «Calibán», *Islands*. London, New York, Oxford UP, 1969, pp. 34-38.
- BRITO, MÁRIO DA SILVA: *As Metamorfoses de Oswald de Andrade*. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, Comissão de Literatura, 1972.
- : «Marinetti en São Paulo», en Aracy Amaral (ed.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 157-162.
- BROCK, LISA, Y DIGNA CASTAÑEDA FUERTES: *Between Race and Empire: African-Americans and Cubans Before the Cuban Revolution*. Philadelphia, Temple UP, 1998.
- BROCK, LISA, Y OTIS CUNNINGHAM: «Race and the Cuban Revolution: A Critique of Carlos Moore's *Castro, the Blacks, and Africa*», *Cuban Studies*, (21): 171-185, Pittsburgh, PA, 1991.
- BROTHERSTON, GORDON: «Introduction», en José Enrique Rodó: *Ariel*. Cambridge, Cambridge UP, 1967, pp. 1-21.
- BRY, TEODORO DE: *América de Bry*. Madrid, Siruela, 1992.
- BUENO, EDUARDO: *A viagem do descobrimento: A verdadeira história da expedição de Cabral*, vol. 1. Rio de Janeiro, Objetiva, 1998.
- : *Náufragos, traficantes e degredados: As primeiras expedições ao Brasil, 1500-1531*, vol. 2. Rio de Janeiro, Objetiva, 1998.
- BUFFON, GEORGES LOUIS LECLERC, COMTE DE: *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du Cabinet du roi*. Paris, De l'Imprimerie royale, 1749-1804.
- BUNGE, CARLOS OCTAVIO: «Psicología del mulato y del mestizo indio», *Nuestra América*, www.argiropolis.com.ar/ameghino/obras/buncar/ind-amer.html.
- BURKE, EDMUND: *The works of the Right Honourable Edmund Burke*. London, G. Bell, 1883, 1884.
- BURGMMAIR, HANS *et al*: *The Triumph of Maximilian I*. Woodcuts by Hans Burgkmair and others. Stanley Appelbaum (Trad., introd. y notas). New York, Dover Publications, 1964.

- BURGOS, ELIZABETH: «Palabra extraviada y extraviante: Diamela Eltit», *Quimera: Revista-de-Literatura*, (123): 20-21, Barcelona, 1994.
- BURNHAM, JAMES: *The Managerial Revolution; What is Happening in the World*. New York, The John Day Company, 1941.
- BURNS, E. BRADFORD: *A History of Brazil*. New York, Columbia UP, 1993.
- CAJÍAS DE LA VEGA, MAGDALENA, Y LUPE CAJÍAS (coords.): *Así fue la Revolución: cincuentenario de la Revolución del 9 de abril de 1952*. La Paz, Fundación Cultural Huáscar Cajías K., 2002.
- CALCANHOTO, ADRIANA: *Público* (CD), 2000.
- CALDERÓN DE LA BARCA, PEDRO: *Obras completas*, t. 3. Madrid, Aguilar, 1960.
- CALLEJA GONZÁLEZ, MA. FRANCISCA (coord.): *Didáctica del consumo: aprender a consumir*. Valladolid, Instituto de Ciencias de la Educación, Univ. de Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Fomento, 1995.
- CALVACANTI, EMILIANO DI: «Sobre la Semana de Arte Moderno», en Aracy Amaral (ed.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 17-24.
- CALVIN, JOHN: *Institutes of the Christian Religion*. Henry Beveridge (trans.). www.reformed.org/books/institutes/index.html.
- COMISIÓN ANDINA DE JURISTAS: *Informativo Andino* 65, Lima, abril de 1992.
- CAMPBELL, LEON: «Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782», en Steve J. Stern (ed.): *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison, Wis., University of Wisconsin, 1987, pp. 110-139.
- CAMPION-VINCENT, VERONIQUE: «Organ theft narratives», *Western Folklore*, 56 (1): 1-37, Logan, UT, 1997.
- CAMPOS, AUGUSTO DE: *Balanço da bossa e outras bossas*. São Paulo, Perspectiva, 1968.
- : «Revistas-Re-vistas: os antropófagos» (introd.), *Revista de Antropofagia* (facsimile), 1-13, São Paulo, abril, 1975.

- : *Poesia, antipoesia, antropofagia*. São Paulo, Cortez & Morales, 1978.
- : «Notícia impopular de *O Homem do Povo*» (introd.), en *O Homem do Povo* (facsimile). São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 1984.
- CAMPOS, HAROLDO DE: «Da razão antropofágica: a Europa sob o signo de devoração», *Colóquio / Letras*, (62): 10-25, Lisboa, 1981.
- : «Prólogo», Oswald de Andrade: *Obras escogidas*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981b, pp. IX-XLI.
- : «*Serafim*: um grande não-livro» (introdução), en Oswald de Andrade: *Obras completas*, vol. 10 (*Serafim Ponte Grande*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 5-31.
- : «Lá vem, nossa comida pulando», en *Bienal de São Paulo: Um elentre Outros*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998, p. 98.
- Cancionero antequerano* (recogido en los años de 1627 y 1628 por Ignacio de Toledo y Godoy). Dámaso Alonso y Rafael Ferreres (eds). Madrid, 1950.
- CANO, MELCHOR: «Dominio sobre los indios», en Luciano Pereña (introd. y comp.): *Misión de España en América, 1540- 1560*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1956, pp. 90-147.
- CANDIDO, ANTÔNIO: *Formação da literatura brasileira; (momentos decisivos)*. São Paulo, Martins, 1964.
- : *Varios escritos*. São Paulo, Duas Cidades, 1970.
- CANTER, JUAN: *Contribución a la bibliografía de Paul Groussac*. Buenos Aires, El Ateneo, 1930.
- CARDÍN, ALBERTO: *Dialéctica y canibalismo*. Barcelona, Anagrama, 1994.
- CARILLA, EMILIO: «Historias de palabras: Caníbal, canibalismo», *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, Argentina (BAAL), 59 (233, 234): 255-269, Buenos Aires, 1994.

- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA: «Imagens de índios do Brasil: o século XVI», en Ana Pizarro (ed.): *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo, Memorial- Campinas, Editora da UNICAMP, 1993-1995, pp. 151-172.
- CARPENTIER, ALEJO: *El arpa y la sombra*. México, Siglo XXI Editores, 1979.
- : *El reino de este mundo*. Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1994.
- CARRIÓ, RAQUEL, Y FLORA LAUTEN: *Otra tempestad*. La Habana, Alarcos, 2000.
- CARVAJAL, MICHAEL DE: *Cortes de la muerte a las cuales vienen todos los estados: y por vía de representación dan aviso a los vivientes y doctrina a los oyentes*. Luis Hurtado de Toledo (edición y adiciones). Toledo, Juan Ferrer, 1557.
- : «Escena XIX», en Carlos Jáuregui (estudio, ed. y notas): *Querrela de los indios en las Cortes de la Muerte (1557) de Michael de Carvajal*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 99-131.
- CARRANZA, BARTOLOMÉ DE: «¿Por razón de fe puede el Cesar hacer la guerra y retener a los indios del Nuevo Orbe?, en Luciano Pereña (introd. y comp.): *Misión de España en América, 1540-1560*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1956, pp. 38-57.
- CARRASCO, PABLO: «La antropofagia oswaldiana como solución americana», *Atenea*, (472): 77-87, Concepción, Chile, 1995.
- CASAL, JULIÁN DEL: *Obras poéticas*. La Habana, Letras Cubanas, 1982.
- CASAL, LOURDES (COMP.): *El caso Padilla; literatura y revolución en Cuba; documentos*. Miami, Ediciones Universal, 1971.
- CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE LAS: «Octavo remedio», *Tratados de fray Bartolomé de las Casas*, vol. 2. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 642-849.

- : «Tratado comprobatorio del poder soberano», *Tratados de fray Bartolomé de las Casas*, vol. 2. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 915-1223.
- : *Apologética historia sumaria*. México, UNAM, 1967.
- : *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- : *Obra indigenista*. Madrid, Alianza, 1985.
- : *Historia de las Indias*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.
- : «Memorial de remedios para las Indias», en Victor N. Baptiste (ed.): *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities: a Translation and Study*. Culver City, California, Labyrinthos, 1990.
- : *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Tecnos, 1992.
- CASTAÑEDA, PAULINO: «Política española con los caribes durante el siglo XVI», *Homenaje a D. Ciriaco Pérez Bustamante*, vol. II. Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, pp. 73-130.
- CASTELLANOS, JUAN DE: *Elegías de varones ilustres de Indias*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1914.
- CASTELLS, RICARDO: «Fernández Retamar's *The Tempest* in a Cafetera: From Ariel to Mariel», *Cuban Studies*, (25): 165-182, Pittsburgh, PA, 1995.
- CASTRO RUZ, FIDEL: «De Martí a Marx», en Michael Löwy (comp.): *El marxismo en América Latina*. Iztapalapa, México, Era, 1982, pp. 251-261.
- CASTRO-KLARÉN, SARA: «La crítica literaria feminista y la escritora en América Latina», en Patricia Elena González y Eliana Ortega (eds.): *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Río Piedras, Huracán, 1984, pp. 27-46.
- : «What Does Cannibalism Speak?», en Pamela Bacarisse (ed.): *Carnal Knowledge: Essays on The Flesh, Sex and Sexuality in Hispanic Letters and Film*. Pittsburgh, Tres Ríos, 1991, pp. 23-41.

- : «Corporización tupí: Léry y el *Manifiesto Antropófago*», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (45): 193-210, Hanover, NH; Lima, 1997.
- : «El "Manifiesto antropófago" o la contienda Sócrates-caraiibe», en Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (introd. y eds.): *Heterotopías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Pittsburg, ILLI, 2002, pp. 237-261.
- CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR DE: «Let Us Devour Oswald de Andrade», *Nuevo Texto Crítico*, (23, 24): 5-19, Stanford, CA, 2000.
- CELESTIN, ROGER: «Montaigne and the Cannibals: Toward a Redefinition of Exoticism», *Cultural Anthropology* 5(3): 292-313, 1990.
- GENTENERA, MARTÍN DEL BARCO: *La Argentina, o la conquista del Río de la Plata*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, 1994.
- CERTEAU, MICHEL DE: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California UP, 1984.
- : *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis, University of Minnesota UP, 1986.
- : *La escritura de la historia*. Álvaro Obrégon, D.F., México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- CERVANTES, FERNANDO: *The Idea of the Devil and the Problem of the Indian: The Case of Mexico in the Sixteenth Century*. London, Institute of Latin American Studies, 1991.
- CÉSAIRE, AIMÉ: *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence Africaine, 1955.
- : *Letter to Maurice Thorez*. Paris, Présence Africaine, 1957.
- : *Poesías*. La Habana, Casa de las Américas, 1969.
- : *La tragedia del Rey Christophe y Una tempestad*. Barcelona, Barral Editores, 1971.
- : *Las armas milagrosas (Les armes miraculeuses), Y los perros callaban (Et le chiens se taissaient), y Cuaderno de un retorno al país natal (Cahier d'un retour au pays natal)*. Buenos Aires, Ediciones Librerías Fausto, 1974.

- : *Aimé Césaire: A Voice for History* (I), *The Vigilant Island*; *Aimé Césaire: A Voice for History* (II), *Where the Edges of Conquest Meet*; *Aimé Césaire: A Voice for History* (III), *The Strength to Face Tomorrow* (video-documental y entrevistas). Co-produced by Saligna and So On, France 3, L'Institut National de l'Audiovisuel, Radio France Outremer and Radio-Television Senegalaise. San Francisco, CA, California Newsreel, 1994.
- CÉSAIRE, SUZANNE: «Misère d'une poésie: John-Antoine Nau», *Tropiques*, (4): 48-50, Martinica, 1941.
- CESAREO, MARIO: *Cruzados, mártires y beatos: emplazamientos del cuerpo colonial*. Indiana, Purdue UP, 1995.
- CÉSPEDES, GUILLERMO: *América hispánica (1492-1898)*. Barcelona, Ed. Labor, 1983.
- CHAMBERLAIN, BOBBY: «Para Além do Canibalismo: Teorias Contemporâneas da Literatura e da Cultura Brasileiras», *Vertentes*, (13): 128-138, São João del Rei, BH, 1999.
- CHANADY, AMARYLL: «El discurso calibanesco y la conceptualización de la diferencia», en Elzbieta Sklodowska y Ben A. Héller (eds.): *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000, pp. 237-255.
- CHANAN, MICHAEL: «Remembering Titón», en www.mchanan.dial.pipex.com, 1 de julio de 2001.
- CHAUDHARY, VIVEK: «Argentina uncovers patients killed for organs», *British Medical Journal*, 34 (25): 1073-1074, London, UK, April, 1992.
- CHEVALIER, MICHEL: «Sobre el progreso y porvenir de la civilización», en Arturo Ardao (comp.): *América Latina y la latinidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993, pp. 111-119.
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO: *La crónica del Perú*. Madrid, Historia 16, 1984.

- CIRLOT, JUAN EDUARDO: *Diccionario de símbolos*. Madrid, Siruela, 1997.
- CLARK, STEVE: «Introduction», en Steve Clark (ed.): *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*. London, New York, 1999, pp. 1-28.
- CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER: *Historia antigua de México*. 4 vols. México, Ed. Porrúa, 1959.
- CLIFF, MICHELLE: «Caliban's Daughter: *The tempest* and the Teapot», *Frontiers: a Journal of Women Studies*, 12 (2): 36-51, Pullman, WA, 1991.
- CLIFFORD, JAMES: «On Ethnographic Allegory», en James Clifford and George E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1986, pp. 98-121.
- CLIFFORD, JAMES, Y GEORGE MARCUS (EDS.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1986.
- COBOS, MERCEDES: *Las Indias Occidentales en la poesía sevillana del Siglo de Oro*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997.
- COELHO NETTO, JOSE TEIXEIRA: *Guerras culturais: arte e política no novecentos tardio*. São Paulo, SP, Iluminuras, 2000.
- COGGIOLA, OSVALDO: «"Globalización" y Socialismo», en *EDM* 15, diciembre, 1996, www.po.org.ar/edm/.
- COLÁS, SANTIAGO: «From Caliban to Cronus: A Critique of Cannibalism as Metaphor for Cuban Revolutionary Culture», en Kristen Guest (ed.): *Eating their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*. Albany, SUNY UP, 2001, pp. 129-147.
- COLE, JOHNETTA: «Race Towards Equality: The Impact of the Cuban Revolution on Racism», *Black Scholar*, (11): 2-24, November-December, 1980.
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, 2ª serie, 25 t. Real Academia de la Historia de España. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1885-1932.

Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. 42 t. Joaquín Francisco Pacheco y otros (eds.). Madrid, Ministerio de Ultramar, 1864-1874.

Colección documental del descubrimiento, (1470-1506). Juan Pérez de Tudela y otros (edición e «Introducción»). Madrid, Real Academia de la Historia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación MAPFRE América, c. 1994.

COLERIDGE, SAMUEL TAYLOR: «Lecture on the Slave Trade», en Coleridge: *Lectures 1795: On Politics and Religion*. Princeton, Routledge and Princeton UP, 1971, pp. 235-251.

COLL, PEDRO EMILIO: *El castillo de Elsinor*. Caracas, Tip. Herrera Irigoyen y Cia., 1901.

COLLINGE, WILLIAM J.: *Historical Dictionary of Catholicism*. Lanham, Md., Scarecrow Press, 1997.

COLÓN, CRISTÓBAL: *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Consuelo Varela (ed.). Madrid, Alianza, 1984.

COLÓN, HERNANDO: *Historia del almirante*. Madrid, Historia 16, 1984.

COMETTA-MANZONI, AÍDA: *El indio en la poesía de América española*. Buenos Aires, J. Torres, 1939.

COMISIÓN ANDINA DE JURISTAS: *Informativo Andino*, 65 (2), Lima, abril, 1992.

CONCHA, JAIME: «Observaciones acerca de *La Araucana*», *Estudios Filológicos*, (1): 63-79, Valdivia, Chile, 1964.

—: «El Ariel de Rodó, o juventud, “humano tesoro”», *Nuevo Texto Crítico*, 5 (9/10): 121-124, Stanford, CA, 1992.

CONDORCET, MARIE JEAN ANTOINE NICOLAS DE CARITAT (MARQUÉS DE): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Chez Vrin, 1970.

CONLEY, TOM: «Thevet Revisits Guanabara», *The Hispanic American Historical Review*, 80 (4): 753-781, Durham, NC, 2000.

CONTRERAS, MANUEL E.: «Reformas y desafíos de la educación», en Fernando Campero (coord.): *Bolivia en el siglo XX*

La formación de la Bolivia contemporánea. La Paz, Harvard Club, 1999, pp. 483-506.

CORNEJO POLAR, ANTONIO: «Para una interpretación de la novela indigenista», *Casa de las Américas*, (100): 40-48, La Habana, 1977.

—: *La novela indigenista*. Lima, Lasontay, 1980a.

—: «La novela indigenista: Una desgarrada conciencia de la historia», *Lexis: Revista de Lingüística y Literatura*, 4 (1): 77-89, Lima, Perú, 1980b.

—: *El pensamiento indigenista*. San Isidro, Perú, Campodónico, 1981.

—: «Inmediatez y perennidad: La doble audiencia de la literatura de la fundación de la República», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 10 (20): 45-54, Hanover, NH; Lima, 1984.

—: «Literatura peruana y tradición indígena», *Literaturas Andinas*, (1): 7-16, Jauja, Perú, 1988.

—: «Mestizaje, transculturación y heterogeneidad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (40): 368-371, Hanover, NH; Lima, 1994.

—: «Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno», *Revista Iberoamericana*, 62 (176-177): 837-844, Pittsburgh, PA, 1996.

—: «Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas: Apuntes», *Revista Iberoamericana*, 63 (180): 341-344, Pittsburgh, PA, 1997.

COROMINAS, JOAN: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Berna, Ed. Francke, 1954.

CORONIL, FERNANDO: «Introduction», en Fernando Ortiz: *Cuban Counterpoint, Tobacco and Sugar*. Durham, Duke UP, 1995, pp. ix-lvi.

CORRÊA, JOSÉ CELSO MARTINEZ (Grupo Oficina): «O Rei da Vela. Manifesto», *Arte em Revista*, (1): 62, 63, São Paulo, sept. 4, 1967.

CORTÁZAR, JULIO: *Final del juego*. México, Los Presentes, 1956.

- : «Policrítica en la hora de los chacales», *Casa de las Américas*, (67): 157-161, La Habana, 1971.
- CORTÉS, HERNÁN: *Cartas de relación*. México, Porrúa, 1993.
- COSTA LIMA, LUIZ: «A vanguarda antropófaga», *Nuevo Texto Crítico*, (23, 24): 211-220, Stanford, CA, 2000.
- COTTOM, DANIEL: *Cannibals and Philosophers: Bodies of Enlightenment*. Baltimore, Johns Hopkins UP, 2001.
- COUTINHO, AFRÂNIO: «Jose de Alencar na Literatura Brasileira», *Minas Gerais, Suplemento Literario*, (10 de diciembre): 3, Belo Horizonte, 1997.
- : *A polémica Alencar-Nabuco*. Organização e introdução de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1965.
- COVARRUBIAS, DIEGO DE: «Justicia de la guerra contra los indios», en Luciano Pereña (introd. y comp.): *Misión de España en América, 1540-1560*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1956, pp. 184-231.
- COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE: *Tesoro de la lengua castellana o Española*. Barcelona, S.A. Horta, I. E., (1611), 1943.
- CRAPANZANO, VINCENT: «“Hermes” Dilemma: The masking of Subversión in Ethnographic Description», en James Clifford and George E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1986, pp. 51-76.
- CRESPO, CONCHA VENTURA: «La conquista de México a través de fuentes documentales de la literatura dramática (siglos XVI-XVII)», *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el Pensamiento Novohispano* (1995). Toluca, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, pp. 495-523.
- CRO, STELIO: *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana, 1492-1682*. Troy, Michigan, International Book Publishers-Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.
- : *The Noble Savage: Allegory of Freedom*. Waterloo, Ont., Canada, Wilfrid Laurier UP, 1990.
- CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA: *Obras completas*, 4 vols. Alfonso Méndez Plancarte (edición, prólogo y notas). México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957.
- CUÉ-CÁNOVAS, AGUSTÍN: «Juana de Asbaje y su tiempo», *El Nacional*, (29 de noviembre de 1951): 3, 6.
- CVITANOVIC, DINKO: «Una formulación alegórica en el barroco hispanoamericano», en Victor García, Jean Canavaggio, Theo Berchem, Maria Luisa Lobato (eds.): *Teatro del Siglo de Oro: Homenaje a Alberto Navarro*. Kassel, Reichenberger, 1990, pp. 95-108.
- CYWINER, MARIA E. S. DE: «La “civilización” como utopía en la mira sarmienta», *Río de la Plata: Culturas*, (8): 87-98, Paris, 1989.
- D'ABBEVILLE, CLAUDE: *História da missão dos padres capuchinos na ilha do maranhão e terras circunvizinhas*. Sérgio Milliet (trad.), Rodolfo García (introd. y notas). Belo Horizonte, Livraria Itatiaia Editôra, São Paulo, Editôra da Universidade de São Paulo, 1975.
- DARÍO, RUBÉN: *Los raros*. Barcelona y Buenos Aires, Maucci, 1905.
- : *Poesías completas*. Madrid, Aguilar, 1967.
- : *Escritos dispersos de Rubén Darío*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1968.
- : «El triunfo de Calibán», Carlos Jáuregui (edición y notas), *Revista Iberoamericana: 1898-1998 Balance de un siglo*, (184-185): 451-455, Pittsburgh, PA, 1998.
- DAVIES, R. TREVOR: *La decadencia española, 1621-1700*. Barcelona, Ed. Labor, 1969.
- DAYAN, JOAN: «Playing Caliban: Césaire's Tempest», en Sarah Lawall (ed.): *Reading World Literature: Theory, History, Practice*. Austin, University of Texas UP, 1994: 136-159.

- Decreto-ley de la reforma educacional* (Código de la educación boliviana, expedido por el Ministerio de Educación de Bolivia), La Paz, Subsecretaría de Prensa, Informaciones y Cultura, 1955.
- DEAS, WARREN: «Economy», en Leslie Bethell (ed.): *Brazil: Empire and Republic, 1822-1930*. Cambridge, UK; New York, Cambridge UP, 1989, pp. 217-256.
- DEBROISE, OLIVIER: *El corazón sangrante = The Bleeding Heart*. Washington, University of Washington UP, 1991.
- DELEUZE, GILLES, y FÉLIX GUATTARI: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Pre Textos, 1988.
- : *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Editions de Minuit, 1991.
- : *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1998.
- DELGADO, JAIME: «El Guatimozin de Gertrudis Gómez de Avellaneda», *XVII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: El barroco en América; Literatura hispanoamericana; Crítica histórico-literaria hispanoamericana*, vol. II. Madrid, Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Centro Iberoamericano de Cooperación, Univ. Complutense, 1978, pp. 959-970.
- DELGADO, LUIS HUMBERTO: *El suplicio de Ariel*. Lima, American Express, 1935.
- DELGADO SÁNCHEZ, FABIO: «Informe. Defensoría del Pueblo», Colombia, 27 diciembre de 1993.
- DELLEPIANE, ÁNGELA B.: *Presencia de América en la obra de Tirso de Molina*. Madrid, Revista Estudios, 1968.
- DEPESTRE, RENÉ: «Letter From Cuba», *Présence Africaine*, 1965, pp. 123-156. Y en: Andrew Salkey: *Havana Journal*. Middlesex, Penguin, 1971.
- DESSALINES, JEAN JACQUES: «Acta de independencia de Haití y proclama», en José Luis y Luis Alberto Romero (selección y notas): *Pensamiento político de la emancipación*, 2 vols. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. 84-87.

- DERRIDA, JACQUES: *Of Grammatology*. Baltimore, Johns Hopkins UP, 1976.
- : *Writing and Difference*. Chicago, University of Chicago UP, 1978.
- : *Dissemination*. Chicago, Chicago UP, 1981.
- : «La retirada de la metáfora», *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1987, pp. 35-75.
- : «La mitología blanca», *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1989, pp. 249-310.
- : *Specters of Marx: the State Of The Debt, The Work Of Mourning, And The New International*. New York, Routledge, 1994. También *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta, Madrid, 1995.
- DÍAS, ANTÔNIO GONÇALVES: *Poesia e prosa completas*. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1998.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995.
- Diccionario de Mitos y Leyendas*. Equipo NayA, www.cuco.com.ar.
- DICKASON, OLIVE PATRICIA: *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*. Edmonton, Alta; University of Alberta UP, 1984.
- DIDEROT, DENIS, y JEAN LE ROND D'ALEMBERT (directores): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*. Primera edición. Versión electrónica, www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/encyc.
- DIETERICH, HEINZ: «Introducción», *Globalización, exclusión y democracia en América Latina*. México, D.F., Mortiz, 1997.
- DIEZ DE MEDINA, FERNANDO: *Una khantuta encarnada entre las nieves*. La Paz, Ministerio de Prensa Propaganda e Informaciones, 1952.
- : *Sariri; una réplica al «Ariel» de Rodó*. La Paz, A. Tejerina, 1954.
- : *Thunupa. Ensayos*. La Paz, Gisbert, 1956.

- : *El general del pueblo: René Barrientos Ortuño, caudillo mayor de la revolución boliviana*. La Paz, Editorial Los Amigos del Libro, 1972.
- : *La teogonía andina. Pacha, Wirakocha, Thunupa, Nayjama*. La Paz, Municipalidad de La Paz, 1973.
- : *Imantata, lo escondido: para una teoría de Bolivia*. Bolivia, Talleres Escuela de Artes Gráficas de la Editorial Don Bosco, 1975.
- : *Tiwanaku, capital del misterio: cinco meditaciones y dos relatos legendarios*. La Paz, Librería y Editorial «Juventud», 1986.
- DONALD ATTWATER, GERALD (ed.): *A Catholic Dictionary (The Catholic Encyclopædic Dictionary)*. New York, Macmillan, 1958.
- DONALSON, LAURA: *Decolonizing Feminisms*. Londres, Routledge, 1992.
- DORFMAN, ARIEL Y ARMAND MATTELART: *Para leer al Pato Donald*. La Habana, Ciencias Sociales, 1974.
- DUCHET, MICHÈLE: *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*. México, Siglo XXI Editores, 1984.
- DURÁN, DIEGO: *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. México, D.F., Ed. Cosmos, 1980.
- DURING, SIMON: «Rousseau's Patrimony: Primitivism, Romance and Becoming Other», en Francis Barrer, Peter Hulme and Margaret Iversen (eds.): *Colonial Discourse/ Postcolonial Theory*. Manchester, Manchester UP, 1994, pp. 47-71.
- DUSSEL, ENRIQUE: *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»*. La Paz, Plural Editores, 1994.
- : *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México, Publicaciones del ITESO, 1998.
- DUVERGER, CHRISTIAN: *La flor letal: economía del sacrificio azteca*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- ECHEVARRÍA, NICOLÁS (dir.): *Cabeza de Vaca*. México, Producciones Iguala, 1991.

- ECHEVARRÍA, ESTEBAN: *El matadero; La cautiva*. Madrid, Cátedra, 1986.
- ELLIOTT, JOHN H.: *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. Madrid, Alianza, 1972.
- : «Renaissance, Europe and America: A blunted Impact?», en Fredi Chiappelli (ed.): *First images of America: the impact of the New World on the Old*. Berkeley, University of California UP, 1976, pp. 11-23.
- : «Colonial Identity in the Atlantic World» (Introduction), en Anthony Pagden y Nicholas Canny (eds.): *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, N.J., Princeton University UP, 1987, pp. 3-13.
- : «La conquista española y las colonias de América», en Leslie Bethell (ed.): *Historia de América Latina*, vol. 1. Barcelona, Editorial Crítica, 1990a, pp. 123-169.
- : «España y América en los siglos XVI y XVII», en Leslie Bethell (ed.): *Historia de América Latina*, vol. 2. Barcelona, Ed. Crítica, 1990b, pp. 3-44.
- ELTIT, DIAMELA: *Los vigilantes*. Santiago de Chile, Sudamericana, 1994.
- : «Quisiera», *Taller-de-Letras*, (24): 205-208, Santiago de Chile, 1996.
- EMERSON D. FITE, ARCHIBALD FREEMAN: *A Book of Old Maps: Delineating American History from the Earliest Days Down to the Close of the Revolutionary War*. Cambridge, Harvard UP, 1926.
- ENCISO, MARTÍN FERNÁNDEZ DE: *Summa de geografía*. Bogotá, Banco Popular, 1974.
- Encyclopædia Britannica Online*: «cannibalism», 2 de octubre de 2000, en www.eb.com:180/bol/topic?eu=20307&scctn=1.
- EPPS, BRAD: «Proper Conduct: Reinaldo Arenas, Fidel Castro and the Politics of Homosexuality», *Journal of the History of Sexuality*, (6): 231-283, Austin, TX, 1995.
- ERCILLA y ZUÑIGA, ALONSO DE: *La Araucana*, 2 t. Madrid, Ed. Castalia, 1979.

- EURIPIDES: *The Bacchae*. Newburyport, MA, Focus Pub. / R. Pullins Co., 1998.
- FABIAN, JOHANNES: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia UP, 1983.
- FANON, FRANTZ: *The Wretched of the Earth (Les damnés de la terre)*. New York, Grove Press, 1963.
- : *Black Skins, White Masks*. New York, Grove Press, 1967.
- FAORO, RAYMUNDO: *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*, vol 2. Porto Alegre, Editora Globo, 1979.
- FAUSTO, BORIS: *História do Brasil*. São Paulo, EDUSP, Fundação pra o Desenvolvimento da Educação, 1994.
- FAVARETTO, CELSO FERNANDO: *Tropicália: Alegoria, Alegria*. São Paulo, Ateliê Editorial, 1996.
- FEIJOO, BENITO JERÓNIMO: *Teatro crítico universal* (1730), t. 4. Madrid, D. Blar Morán, Real Compañía de Impresores y Libreros, 1775.
- FENWICK, M. J.: *Sisters of Caliban: Contemporary Women Poets from the Caribbean*. Falls Church, Virginia, Azul, 1996.
- FERNÁNDEZ HERRERO, BEATRIZ: *La utopía de América: teoría, leyes, experimentos*. Barcelona, Anthropos-Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- FERNÁNDEZ MADRID, JOSÉ: *Atala; Guatimoc*. Bogotá, Arango Editores, 1988.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO: «Cuba hasta Fidel», *Bohemia*, 19 de septiembre de 1969, pp. 84-97.
- : «Calibán», *Casa de las Américas*, (68): 124-151, La Habana, 1971.
- : *Caliban cannibale*. Paris, F. Maspero, 1973.
- : «Calibán revisitado», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 11 (24): 245-255, Hanover, NH; Lima, 1986.
- : «Calibán en esta hora de nuestra América», *Casa de las Américas*, 32 (185): 103-117, La Habana, 1991.
- : «Calibán veinte años después», *Nuevo Texto Crítico*, 5 (9/10): 9-19, Stanford, CA, 1992.
- : «Una aclaración necesaria a propósito de unas palabras de Roberto González Echeverría», *Revista Iberoamericana*, (168-169): 1179-1182, Pittsburgh, PA, 1994.
- : «Adiós a Calibán», *Milenio*, (3): 79-84, Buenos Aires, 1995a.
- : «Calibán quinientos años después», *Milenio*, (3): 67-78, Buenos Aires, 1995b.
- : *Concierto para la mano izquierda*. La Habana, Casa de las Américas, 2000.
- : «Martí en su (tercer) mundo», *Órbita de Roberto Fernández Retamar*. La Habana, Ediciones Unión, 2001, pp. 256-330.
- FERREIRA, MANUEL: *No reino de Caliban I: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa*. Lisboa, Plátano Editora, Brooklyn, NY, Luso-Brazilian Books, 1997.
- FISKE, JOHN: *Understanding Popular Culture*. Boston, Unwin Hyman, 1989.
- FITCH, SAMUEL SHELDON: *Diseases of the Chest; A Treatise on the Uses of The Lungs and on the Causes and Cure of Pulmonary Consumption...* Philadelphia, Hooker and Agnew, 1841.
- FLEMING, LEONOR: «Introducción», *El matadero/La cautiva*. Madrid, Cátedra, 1986, pp. 11-88.
- FONSECA, MARIA AUGUSTA: *Oswald de Andrade, 1890-1954: biografia*. São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, Art Editora, 1990.
- FONSECA, PEDRO: «Primeiros encontros com a antropofagia ameríndia: de Colombo a Pigafetta», *Revista Iberoamericana*, (170-171): 57-79, Pittsburgh, PA, 1995.
- FORNET, AMBROSIO (comp., prol., y notas): *Alea: una retrospectiva crítica*. La Habana, Letras Cubanas, 1998.
- FOUCAULT, MICHEL: *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*. London, Tavistock Publications, 1970.
- : *Historia de la sexualidad*. México, Siglo XXI Editores, 1991.

- : *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores, 2001.
- FOOD AND DRUG ADMINISTRATION (FDA), AND U.S. DEPARTMENT OF HEALTH AND HUMAN SERVICES: «Serious Manufacturing Deficiencies with Abbokinase Prompt FDA Letter to Abbott Labs». July 16, 1999.
- FRANCO-PICHARDO, FRANKLIN: *Sobre racismo y antihaitianismo (y otros ensayos)*. Santo Domingo, Impresora Vidal, 1997.
- FRAZER, JAMES GEORGE: *The Golden Bough*. New York, Touchstone, 1996.
- FREEMAN, ROBERT: «Latin America, the United States, and the European Powers 1830-1930», en Leslie Bethell (ed.): *The Cambridge History of Latin America*, vol. 3. Cambridge, England-New York, Cambridge UP, 1985, pp. 83-119.
- FREUD, SIGMUND: *Obras completas*, 3 Vols. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- FRIEDE, JUAN: *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, 10 vols. Bogotá, Academia de Historia, 1955, pp. 1, 3 y 7.
- : *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*. México, Siglo XXI Editores, 1974.
- FUENTE, ALEJANDRO DE LA: «Myths of Racial Democracy: Cuba 1900-1912», *Latin American Research Review*, 34 (3): 39-73, Pittsburgh, PA, 1999.
- FUENTE, ARIEL DELA: «"Gauchos", "montoneros" y "montoneras"», en Noemí Goldman y Ricardo Salvatore (comps.): *Caudillismos rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 267-291.
- FUKUYAMA, FRANCIS: *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press-Toronto, Maxwell Macmillan Canada-New York, Maxwell Macmillan International, 1992.
- FUSCO, COCO: «El diario de Miranda/Miranda's Diary», *English is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*. New York City, The New Press, 1995, pp. 3-20.
- GAGLIARDI, JOSÉ MAURO: *O indígena e a República*. São Paulo, Editora Hucitec-Editora da Universidade de São Paulo-Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1989.
- GALEANO, EDUARDO: *Las venas abiertas de América Latina*. La Habana, Casa de las Américas, 1970.
- : «A pesar de los pesares», *Ser como ellos y otros artículos*. México, Siglo XXI Editores, 1992, pp. 87-93.
- GALVÃO, PATRÍCIA: *Parque industrial*. Porto Alegre, RS, Mercado Aberto; São Carlos, SP, Editora da Universidade Federal de São Carlos, 1994.
- GÁLVEZ, MANUEL: *Calibán: tragicomedia de la vida política*. Buenos Aires, Edición del autor, 1943.
- GANDAVO, PERO DE MAGALHÃES: *Historia da Província de Santa Cruz e Tratado da terra do Brasil*. São Paulo, Obelisco, 1964.
- : *Tratado da província do Brasil*. Emmanuel Pereira Filho (ed.). Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, 1965.
- GARCÍA CALDERÓN, FRANCISCO: *Las democracias latinas de América [Démocraties latines de l'Amérique]*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR: *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F., Grijalbo, 1990.
- : «El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica», en García Canclini (coord.): *El Consumo cultural en México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 15-42.
- : *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México, D.F., Grijalbo, 1995.
- GARCÍA QUINTANA, JOSEFINA: *Cuauhtémoc en el siglo XIX*. México, UNAM, 1977.
- GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL: *El otoño del patriarca*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- GARDNER, DON: «Anthropophagy, Myth and the Subtle Ways of Ethnocentrism», en Laurence Goldman (ed.): *The Anthropology of Cannibalism*. Westport, Conn., Bergin & Garvey, 1999, pp. 27-49.
- GATES, HENRY LUIS, JR.: «Writing "race" and the Difference it Makes» (Introd.), en Gates (ed.): «Race», *Writing and Difference*. Chicago, University of Chicago UP, 1986, pp. 1-20.

- GASTÉLUM BAJO, HADAMIRA: «El tráfico de niños y niñas», *Nuestro congreso*, (10): 72-75, Sinaloa, 2000.
- GAVIDIA, GERTRUDIS: «Aimé Césaire», *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina* (DELAL), vol. I. Caracas, Monte Ávila, 1995, pp. 1044-1051.
- GEERTZ, CLIFFORD: *The Interpretation of Cultures; Selected Essays*. New York, Basic Books, 1973.
- : *Works and Lives: the Anthropologist as an Author*. Stanford, Stanford UP, 1988.
- GELDOLF, KOENRAAD: «Look Who's Talking. Caliban in Shakespeare, Renan and Guéhenno», en Nadia Lie, Theo D'Haen (eds.): *Constellation Caliban. Configurations of a Character*. Amsterdam- Atlanta, GA, Rodopi, 1997, pp. 81-112.
- GELNER, ERNEST: *Thought and Change*. Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- : «Scale and Nation» (1973), en John Hutchinson y Anthony Smith (eds.): *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, vol 1. London-New York, Routledge, 2000, pp. 271-287.
- GERBI, ANTONELLO: *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- : *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- GEORGE, DAVID: «The Reinterpretation of a Brazilian Play: O Rei da Vela», *Ideologies and Literature*, 2 (8): 55-64, 1978.
- GIDDENS, ANTHONY: *The Consequences of Modernity*. Stanford, Stanford UP, 1990.
- GIL, GILBERTO: «Amor e ódio na música de Gilberto Gil», *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 5, outubro 6, 1967.
- GILMAN, CHARLOTTE PERKINS: *The Man-made World; or, Our Androcentric Culture*. New York, Charlton Co., 1911.
- GITLITZ, DAVID: «Carvajal's Cortes de la Muerte: The Political Implications of a Sixteenth-Century Spanish

- Morality Play», en Donald Gilman (ed.): *Everyman and Company: Essays on the Theme and Structure of the European Moral Play*. New York, AMS, 1989, pp. 111-128.
- GLANTZ, MARGO: *Borriones y borradores: reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*. México, D.F., Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura/UNAM, Ediciones del Equilibrista, 1992.
- GOLDMAN, LAURENCE (ed.): *The Anthropology of Cannibalism*. Westport, Conn., Bergin & Garvey, 1999.
- GOMES, MIGUEL: «Oswald de Andrade y el Modernismo», en Oswald de Andrade: *Antología poética*. Miguel Gomes (ed.). Caracas, Fundarte, 1988, pp. 7-14.
- GÓMEZ DE AVELLANEDA Y ARTEAGA, GERTRUDIS: *Obras literarias*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869-1871.
- : *Guatimozín*. La Habana, Letras Cubanas, 1979.
- GÓMEZ MOYA, MANUEL UBALDO: *Resumen de la historia de Santo Domingo*. Santo Domingo, Editora de Santo Domingo, 1983.
- GÓNGORA Y ARGOTE, LUIS DE: *Obras poéticas de Luis de Góngora*, t. 1 y 2. New York, The Hispanic Society of America, 1921.
- : *Soledades*. John Beverley (ed.). Madrid, Ediciones Cátedra, 1979.
- GONZÁLEZ ACOSTA, ALEJANDRO: *El enigma de Jicoténcal*. México, UNAM, Seminario de Cultura Novohispana, 1997.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO: «Roberto Fernández Retamar: an Introduction», *Diacritics*, (December): 70-75, Baltimore, Md., 1978.
- : «Entrevista con Roberto Fernández Retamar», *Sin nombre*, 10 (2): 14-28, San Juan, 1979.
- : «The case of the Speaking Statue. Ariel and the Magisterial Rhetoric of the Latin American Essay», en González Echevarría: *The Voice of the Masters. Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin, University of Texas UP, 1985, pp. 8-32.

- : «Severo Sarduy (1937-1993)» (obituario), *Revista Iberoamericana*, (164-165): 755-760, Pittsburgh, PA, 1993.
- : «A Lost World Rediscovered», en Tulio Halperín Donghi, Iván Jaksic, Gwen Kirpatrick y Francine Masiello (eds.): *Sarmiento: Author of a Nation*. Berkeley, University of California UP, 1994, pp. 220-256.
- GONZÁLEZ, NANCIE L.: «From Cannibals to Mercenaries: Carib Militarism, 1600-1840», *Journal of Anthropological Research*, (46): 25-39, Albuquerque, New Mexico, 1990.
- : *Próspero, Calibán and Black Sambo: Colonial Views of the Other in the Caribbean*. College Park, MD, Dept. of Spanish and Portuguese, University of Maryland at College Park, c. 1991.
- GONZÁLEZ PRADA, MANUEL: «Nuestros indios», en Susana Rotker (ed.): *Ensayistas de nuestra América*. Buenos Aires, Losada, 1994, pp. 267-286.
- GONZÁLEZ STEPHAN, BEATRIZ: «Para comerte mejor: Cultura Calibanesca y formas literarias alternativas», *Nuevo Texto Crítico*, 9 (10): 201-215, Stanford, CA, 1993.
- GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL: *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, FCE, 1985.
- GOLDBERG, JONATHAN: *The Generation of Caliban*. Vancouver: Rosdale, 2002.
- GOYA Y LUCIENTES, FRANCISCO JOSÉ DE: *Caníbales preparando a sus víctimas y Caníbales contemplando restos humanos* (Musée des Beaux Arts, Besançon), *Salvajes degollando a una mujer* (Colección Villagonzalo, Madrid) y *Salvajes junto a un fuego o La Hoguera* (Colección Marqueses de Valdeolmos e hijos, Madrid), 1808 y 1814; *Saturno devorando a un hijo* (Museo del Prado, Madrid), 1820-1821.
- GRAMSCI, ANTONIO: *Prison Notebooks*. New York, Columbia UP, 1992.
- GRANDIS, RITA DE: «Incursiones en torno a hibridación: una propuesta para discusión. De la mediación lingüística de Bajtín a la mediación simbólica de Canclini», *Memorias*

- de JALLA Tucumán I. Tucumán. Argentina: Proyecto «Tucumán en los Andes», 1997, pp. 292-294.
- GREENAWAY, PETER: *Prospero's Books: a film of Shakespeare's The tempest*. New York, Four Walls Eight Windows, 1991.
- GREENBLATT, STEPHEN: «Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century», en Fredi Chiappelli (ed.): *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Berkeley, University of California UP, 1976, pp. 561-580.
- : *Marvelous Possessions: the Wonder of the New World*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- GRINDLE, MERILEE Y PILAR DOMINGO (eds.): *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. London, Institute of Latin American Studies, Cambridge, Mass., David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University, 2003.
- GROSSAC, PAUL: *El viaje intelectual: impresiones de la naturaleza y el arte*. Primera serie. Madrid, Victoriano Suárez, 1904.
- : *De la Plata al Niágara*. Buenos Aires, Jesús Menéndez, 1925.
- GUEVARA, ANTONIO DE: *Relox de príncipes*. Madrid, ABL, 1994.
- GUEST, KRISTEN (ed.): *Eating their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*. Albany, SUNY UP, 2001.
- GUICHARNAUD TOLLIS, MICHELE: «Notas sobre el tiempo histórico en la ficción: la conquista de México en *Guatimozin*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda», *Cuadernos Americanos* (45): 88-102, México D.F., 1994.
- GUILLÉN, NICOLÁS: *Obra poética, 1920-1972*. La Habana, Editorial de Arte y Literatura, 1974.
- GULLÓN, RICARDO: «Espiritismo y modernismo», en Ivan Schulman (ed.): *Nuevos asedios al Modernismo*. Madrid, Taurus, 1987, pp. 86-122.
- GUMBRECHT, HANS ULRICH: «Biting You Softly: A commentary on Oswald de Andrade's Manifiesto antropofago», *Nuevo Texto Crítico*, (23, 24): 191-198, Stanford, CA, 2000.

- GUNDER FRANK, ANDRE: «The Development of Underdevelopment», *Monthly Review*, (9): 17-30, New York, NY, 1966.
- GUTIÉRREZ, JUAN MARÍA: *Poesías*. Estudio preliminar y notas de Rafael Arrieta. Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1945.
- GUTIÉRREZ ALEA, TOMÁS (DIR.): *La última cena*. La Habana, Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos, 1976.
- : «El verdadero rostro de Calibán», *Cine Cubano*, (126): 12-22, La Habana, 1989.
- HABERMAS, JÜRGEN: *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA, MIT UP, 1989.
- HAKLUYT, RICHARD: *Voyages and Discoveries: The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*. Harmondsworth, Middlesex, England, Penguin Books, New York, NY, USA, Viking Penguin, 1985.
- HALL, STUART: «Cultural Identity and Diaspora», en Rutherford, J. (ed.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London, Lawrence and Wishart, 1990, pp. 222-237.
- : «Cultural Studies and its Theoretical Legacies», en Lawrence Grossberg, Gary Nelson, y Paula Treichler (eds.): *Cultural Studies*. New York, Routledge, 1992, pp. 277-294.
- : «The West and The Rest: Discourse and Power», en Stuart Hall y Bram Gieben (eds.): *Formations of Modernity*. Cambridge, Polity Press and The Open University, 1992.
- : *Race: The Floating Signifier*. Dir. Sut Jhally, The Media Education Foundation, 1997.
- : «Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero», en Carlos Jáuregui (ed. y trad.) y Juan Pablo Dabove (ed.): *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Pittsburgh, IILI, 2003, pp. 477-500.
- HANKE, LEWIS: «La actualidad de Bartolomé de las Casas» (prólogo), en Bartolomé de las Casas: *Tratados de fray Bartolomé de las Casas*, vol. 1. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. xi-xix.

- : «El manuscrito y su autor» (Introducción), en Fray Bartolomé de las Casas: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 19-60.
- : *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid, Ediciones Istmo, 1988.
- HARDT, MICHAEL, y ANTONIO NEGRI: *Empire*. Cambridge, Mass., Harvard UP, 2000.
- HARNER, MICHAEL: «The Enigma of Aztec Sacrifice», *Natural History*, 86 (4): 47-51, New York, 1977.
- HARRIS, MARVIN: *Cannibals and Kings: the Origins of Cultures*. New York, Random House, 1977.
- HARTOG, FRANÇOIS: *The Mirror of Herodotus: the Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- HAZLITT, WILLIAM: *Characters of Shakespear's Plays*. London, C. H. Reynell, 1817.
- : «Mr. Coleridge's Lectures», *The Complete Works of William Hazlitt*, t. 3. London and Toronto, Dent and Sons, 1930-1934, pp. 206-210.
- HEDGES, STEPHEN: «Tissue Imports Pose Hazards: Deadly Contamination Found in Shipments from Abroad», *Chicago Tribune*, May 22, 2000.
- HEGEL, GEORGE WILHELM FRIEDRICH: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.
- : «Geographical Basis of World History», en Emmanuel Chukwudi Eze (ed.): *Race and the Enlightenment: A Reader*. Oxford, Blackwell, 1997, pp. 109-153.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Being and Time*. NY, State University of New York UP, 1966.
- HELENA, LÚCIA: *Uma literatura antropofágica*. Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 1983.
- HELMINEN, JUHA PECA: «¿Eran caníbales los caribes? Fray Bartolomé de las Casas y el canibalismo», *Revista de Historia de América*. IPGH, (105): 147-158, México D.F., 1988.

- HEMMING, JOHN: «Los indios del Brasil en 1500», en Leslie Bethell (ed.): *Historia de América Latina*, vol. 1. Barcelona, Editorial Crítica, 1990, pp. 99-119.
- HEREDIA, JOSÉ MARÍA (atribuida a): «Jicotencatl», *La novela del México colonial*. Antonio Castro Leal (estudio preliminar, selección y notas), t. 1. México, Aguilar, 1964, pp. 79-177.
- : *Poesías*. La Habana, Letras Cubanas, 1980.
- HERKENHOFF, PAULO: «A cor no modernismo brasileiro - a navegação com muitas bússolas», *XXIV Bienal de São Paulo: núcleo histórico e histórias de canibalismos*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998a, pp. 336-345.
- : «Introdução geral» a la Bienal Internacional de São Paulo 24ª, 1998, *XXIV Bienal de São Paulo: núcleo histórico e histórias de canibalismos*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998b, pp. 22-34.
- : «Ir e Vir», *XXIV Bienal de São Paulo: «Roteiros, roteiros, roteiros, roteiros»*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998c, pp. 22-25.
- HERNÁNDEZ ARAICO, SUSANA: «El código festivo renacentista barroco y las loas sacramentales de Sor Juana: Des/re/construcción del mundo europeo», en Ysla Campbell (ed.): *El escritor y la escena II: Actas del II Cong. de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro*. Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 75-93.
- : «La alegorización de América en Calderón y Sor Juana: Plus Ultra», *Revista de Filología Hispánica (RILCE)*, 12 (2): 281-300, Pamplona, 1996.
- : «La poesía de Sor Juana y la teatralidad indígena musical: De conquista y catequesis a coreografía callejera y cortesana», *Caliope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, 4 (1-2): 324-336, Houston, TX, 1998.
- HERNÁNDEZ-MIYARES, JULIO E.: «Variaciones en un tema indianista de la Avellaneda: El epílogo de *Guatimozín* y Una anécdota de la vida de Cortés», en Rosa M. Cabrera y Gladys B. Zaldívar (eds.): *Homenaje a Gertrudis Gómez de Avellaneda: Memorias del simposio en el centenario de su muerte*. Miami, Ediciones Universal, 1981, pp. 318-328.
- HERODOTUS: *The Histories*. London-New York, Penguin Books, 1996.
- HESIOD: *Works and Days*. Cambridge, MA., Harvard UP, London, William Heinemann Ltd., 1914.
- HOBBSAWM, ERIC: *The Age of Empire, 1875-1914*. London, Widenfeld & Nicholson, 1987.
- : *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge, England; New York, Cambridge UP, 1990.
- : «Inventing Traditions» (Introducción, 1983), en John Hutchinson y Anthony D. Smith (eds.): *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, vol. 1. London-New York, Routledge, 2000, pp. 375-387.
- HOGGART, RICHARD: *The Uses of Literacy*. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1992.
- HOMER: *The Odyssey*. London-New York, Penguin Books, 1991.
- HONOUR, HUGH: *The New Golden Land: European Images of America*. New York, Pantheon Books, 1976.
- HOPENHAYN, MARTIN: «Postmodernism and Neoliberalism in Latin America», en John Beverley and José Oviedo (eds.): *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham, NC, Duke UP, 1995, pp. 93-100.
- HUIDOBRO, VICENTE: *Obras selectas*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989.
- HULME, PETER: *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London, Methuen, 1986.
- : «Rewriting the Caribbean Past», en Joan H. Pittock and Andrew Wear (eds.): *Interpretation and Culture*, London: Macmillan, 1991, pp. 175-197.
- : «Making No Bones: A Response to Myra Jehlen», *Critical Inquiry*, (20): 179-186, Chicago, IL, 1993b.
- : «The profit of language: George Lamming's *Water with Berries*», en Jonathan White (ed.): *Recasting the World:*

- Literature after Colonialism*, Baltimore and London, Johns Hopkins UP, 1993a, pp. 38-52.
- : «The Cannibal Scene» (Introd.), en Francis Barker et al (ed.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 1-38.
- : «Reading from Elsewhere: George Lamming and the Paradox of Exile», en Peter Hulme and William H. Sherman (eds.): *The Tempest and Its Travels*. London, Reaktion Books, 2000, pp. 220-235.
- : «Stormy Weather: Misreading the Postcolonial Tempest», *Early Modern Culture*, 3, 2003, en www.history-journals.de/articles/hjg-eartic-j00107.html.
- HULME, PETER AND NEIL L. WHITEHEAD (eds.): *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present Day*. Oxford, Clarendon Press, 1992.
- HULME, PETER AND WILLIAM H. SHERMAN (eds.): *The Tempest and Its Travels*. London, Reaktion Books, 2000.
- HUMBOLDT, ALEXANDER VON: *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804 por A. de Humboldt y A. Bonpland*, t. 5. Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, 1956.
- HUTCHINSON, JOHN, Y ANTHONY D. SMITH: *Nationalism*. Oxford, New York, Oxford UP, 1994.
- HUTCHINSON, JOHN, Y ANTHONY D. SMITH («General Introduction» and eds.): *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, vol. I. London, New York, Routledge, 2000, pp. xxv-xlii.
- INCHÁUSTEGUI, MARINO: *Documentos para estudio. Marco de la época y problemas del Tratado de Basilea de 1795, la parte española de Santo Domingo*. Buenos Aires, Academia Dominicana de Historia, 1957.
- ÍNIGO MADRIGAL, LUIS (ed.): *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 1: Época colonial. Madrid, Cátedra, 1992.

- JACKSON, KENNETH DAVID: «A View on Brazilian Literature: Eating the Revista de Antropofagia», *Latin American Literary Review*, (13): 1-9, Pittsburgh, PA, 1978.
- : «Novas receitas da cozinha canibal», *Nuevo Texto Crítico*, (23, 24): 273-280, Stanford, CA, 2000.
- JAMES, CYRIL LIONEL ROBERT: *The Black Jacobins; Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York, Vintage Books, 1989.
- JAMESON, FREDRIC: *The Political Unconscious/Narrative as a Socially Symbolic Act*. London, Verso, 1983.
- : «Prefacio a Calibán», *Nuevo Texto Crítico*, 3 (5): 3-8, Stanford, CA, 1990.
- : «Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism», *Pretexts: Studies in Writing and Culture*, (3): 1, 2, 82-104, 1991.
- : *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós, 1995.
- JÁUREGUI, CARLOS: «Calibán: ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío», *Revista Iberoamericana*, (184-185: 1898-1998, *Balance de un siglo*): 441-449, Pittsburgh, PA, 1998.
- : «Saturno caníbal: Fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago», *Revista de Crítica Literaria y Cultural*, (51): 9-39, Hanover, NH; Lima, 2000.
- : *Querrela de los indios en las Cortes de la Muerte (1557) de Michael de Carvajal*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- : «Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la Canibalia», en Jáuregui y Dabove (eds.): *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, Pittsburgh, ILLI, 2003, pp. 77-114. (También en *Enunciación*, (7): 12-27, PA, 2002.)
- : «"El plato más sabroso": eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal», *Colonial Latin American Review* 12 (2): 199-231, Abingdon, Oxfordshire, UK, 2003a.

- : «Arielismo e imaginario indigenista en la Revolución boliviana. *Sariri: una replica a Rodó* (1954)», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 59 (6): 155-182, Hanover, NH; Lima, 2004.
- JÁUREGUI, CARLOS, y JUAN P. DABOVE (eds. e intro.): «Mapas heterotrópicos de América Latina», en Jáuregui y Dabove (eds.): *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, Pittsburgh, IILI, 2003, pp. 7-36.
- JITRIK, NOÉ: *Esteban Echevarría*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.
- : *El fuego de la especie; ensayos sobre seis escritores argentinos*. Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1971.
- JOHNSON, NORRIS B.: «Michel de Montaigne's "Of cannibals" as Cultural Relativism, Critique and Counterproposal: an Issue in the History of Anthropology», *Kroeber Anthropological Society Papers*, 61 (2):20-40, Berkeley, Calif., 1982.
- : «Cannibals and Culture: the Anthropology of Michel de Montaigne», *Dialectical Anthropology*, 18 (2): 153-176, New York, 1993.
- JOHNSON, H. B.: «La colonización portuguesa del Brasil 1500-1580», Leslie Bethell (ed.): *Historia de América Latina*, vol. 1, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, pp. 203-233.
- JOVELLANOS, GASPAR MELCHOR DE: *Poesía, teatro, prosa*. Madrid, Taurus, 1979.
- JRADE, CATHY L.: *Modernismo Modernity and the Development of Spanish American Literature*. Austin, University of Texas Press, 1991.
- : *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad: el recurso modernista a la tradición esotérica*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986.
- JULIEN, NADIA: *The Mammoth Dictionary of Symbols*. New York, Carrol and Graf, 1996.
- JUNGMANN, JOSEF A. (JOSEF ANDREAS): *The Mass Of The Roman Rite: Its Origins And Development (Missarum Sollemnia)*, 2 vols. Westminster, Md., Christian Classics, 1986.
- KANNEH, KADIATU: «Feminism and the Colonial Body», en Bill Ashcroft *et al* (eds.): *The Post Colonial Studies Reader*. London, Routledge, 1995, pp. 346-348.
- KANT, IMMANUEL: «On the Different Races of Man», «On National Characteristics», «Physical Geography», «Immanuel Kant Review of Herder's *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*», en Emmanuel Chukwudi Eze (ed.): *Race and the Enlightenment: A Reader*. Oxford, Blackwell, 1997, pp. 38-70.
- KAPLAN, MARINA: «El romance latinoamericano: El género del *Facundo* y algunas de sus proyecciones recientes», *Dispositio*, 15 (39): 67-84, Ann Arbor, MI, 1990.
- KELLEY, JONATHAN, y KLEIN HERBERT S.: *Revolution and the Rebirth of Inequality: a Theory Applied to the National Revolution in Bolivia*. Berkeley, University of California Press, c. 1981.
- KILGOUR, MAGGIE: *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation*. Princeton, Princeton UP, 1990.
- : «The Function of Cannibalism at the Present Time», en Francis Barker *et al* (ed.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 238-259.
- KING, ANTHONY D. (ed.): *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis, Minnesota, University of Minnesota Press, 1997.
- KITSON, PETER J.: «"The Eucharist of Hell"; or, Eating People is Right: Romantic Representations of Cannibalism», *Romanticism on the Net* 17 (February 2000), en <http://users.ox.ac.uk/~scat0385/17cannibalism.html>.
- KLEIN, HERBERT S.: *Orígenes de la revolución nacional boliviana: la crisis de la generación del Chaco*. México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1993.
- KLEIN, MELANIE: *Contributions to psychoanalysis, 1921-1945*. New York, McGraw Hill, 1964.
- KONETZKE, RICHARD (ed.): *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. 3 T., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

- KRANIAUSKAS, JOHN: «Cronos and the Political Economy of Vampirism: Notes on a Historical Constellation», en Francis Barker *et al.* (ed.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 142-157.
- KRISTAL, EFRÁIN: *The Andes Viewed from the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru, 1848-1930*. New York, P. Lang, 1987.
- KRISTEVA, JULIA: *Powers of Horror: an Essay on Abjection*. New York, Columbia UP, 1982.
- KUBLER, GEORGE, Y MARTIN SORIA: *Art and Architecture in Spain and Portugal and their American Dominions, 1500 to 1800*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1959.
- KUTZINSKI, VERA: «The cult of Calibán», en James Arnold (ed.): *A History of Literature in the Caribbean*, t. 3. Amsterdam-Philadelphia, J. Benjamins, 1997, pp. 285-302.
- LACAN, JACQUES: *Écrits: a selection*. London, Tavistock Publications, 1977a.
- : *The Four Fundamental Concepts of Psycho Analysis*. London, Hogarth Press, 1977b.
- LACLAU, ERNESTO: *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. London, NLB, 1977.
- : *Emancipation(s)*. New York, Verso, 1996.
- LAFARGUE, PAUL: *The Right To Be Lazy*. Translated by Charles Kerr Charles Kerr and Co., Co-operative, 1883. Online Version: Lafargue Internet Archive (marxists.org), 2000.
- LAMMING, GEORGE: *The Pleasures of Exile*. Ann Arbor, University of Michigan UP, 1999.
- LANGER, ERICK D.: «Native Cultural Retention and the Struggle for Land in Early Twentieth-Century Bolivia», en John E. Kicza (ed.): *The Indian in Latin American History: Resistance, Resilience, and Acculturation*. Wilmington, Del., SR Books, 2000, pp. 243-268.
- LAO MONTES, AGUSTÍN: «The 1898 Spanish Cuban American Filipino War: Contending Occidentalisms and Clashing Hegemonic Projects» (Texto inédito, 2000).

- LASTARRIA, JOSÉ VICTORINO: «La América», en Susana Rotker (ed.): *Ensayistas de nuestra América*. Buenos Aires, Losada, 1994, pp. 243-279.
- LASTRA, PEDRO: «Las contradicciones de Alcides Arguedas», *Relecturas hispanoamericanas*. Santiago, Universitaria, 1986, pp. 51-68.
- LAUBER, MIRKO: *Andes imaginarios: discursos del indigenismo*, t. 2. Cusco, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.
- LEE TAPIA, CONSUELO: *Con un hombro menos*. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1977.
- LEHMAN, KENNETH DUANE: *U.S. Foreign aid and Revolutionary Nationalism in Bolivia, 1952-1964: the Pragmatics of a Patron-client Relationship*. Dissertation, University of Texas at Austin, 1992.
- LEITE, SERAFIM (ed.): *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, 3 t., São Paulo, Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.
- LEMABEL, PEDRO: *La esquima es mi corazón*. Providencia, Chile, Editorial Cuarto Propio, 1995.
- LENIN, VLADIMIR ILICH: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1975.
- : *The Agrarian Programme of Social Democracy in The First Russian Revolution, 1905-1907*, PART I, en www.cruzio.com/~marx2mao/Lenin/APFR07i.html (Abril 24, 2000).
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL: *Visión de los Vencidos*. Madrid, Historia 16, 1985.
- : *Cantos y crónicas del México antiguo*. Madrid, Historia 16, 1986.
- LEONARD, IRVING ALBERT: *Books of the Brave*. New York, Gordian Press, 1964.
- : *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: un sabio mexicano del siglo XVII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- LÉRY, JEAN DE: *History of a Voyage to the Land of Brazil, Otherwise Called America*. Janet Whatley (Trad. e introd.) Berkeley, University of California Press, 1992.

- LESTRINGANT, FRANK: *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. Berkeley, University of California Press, 1997.
- LEVENTHAL, TODD: «The child organ trafficking rumor: A modern "urban legend"», *U.S. Information Agency Report to the United Nations Special Rapporteur*. Washington D. C., U.S. Information Agency, 1994a.
- : *United States Information Agency* «The "Baby Parts" Myth: The Anatomy of a Rumor», *The AFU and Urban Legend Archive*. 1994b, en www.urbanlegends.com/medical/organ.theft/baby.parts/baby_parts_myth.html.
- : «Medical Organ Theft: Body Snatchers Film Debunking», *The AFU and Urban Legend Archive*, 1994c, en www.urbanlegends.com/medical/organ.theft/body_snatchers_film_debunking.html.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 1964.
- : *Tristes tropiques*. John y Doreen Weightman (trad.). New York, Atheneum, 1974.
- Libro Victrola de la ópera*. Camden N. J., RCA Victor Co., 1930.
- LIE, NADIA: «Calibán en contrapunto. Reflexiones sobre un ensayo de Roberto Fernández Retamar», *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, (8): 45-58, Caracas, 1996.
- : «Countering Caliban. Fernández Retamar and the Postcolonial Debate», en Nadia Lie & Theo d' Haen (eds.): *Constellation Caliban: Figurations of a Character*. Amsterdam-Atlanta, GA, Rodopi, 1997a, pp. 245-270.
- : «Las malas memorias de Heberto Padilla», *La memoria histórica en las letras hispánicas contemporáneas*. Patrick Collard (ed.). Génova, Librarie Doroz, 1997b, pp. 191-209.
- LIE, NADIA, y THEO D' HAEN (eds.): *Constellation Caliban: Figurations of a Character*. Amsterdam-Atlanta, GA, Rodopi, 1997c.
- LIVINGSTON, ROBERT: «Decolonizing the Theatre. Césaire, Serreau and the Drama of Negritude», en J. Ellen Gainor

- (ed.): *Imperialism and Theatre. Essays on World Theatre, Drama, and Performance*. London and New York, Routledge, 1995.
- LOJO, MARÍA ROSA: «La seducción estética de la barbarie en el *Facundo*», *Estudios Filológicos*, (27): 141-148, Valdivia, Chile, 1992.
- LONG, EDWARD: *The History of Jamaica or General Survey of the Ancient and Modern State of the Island with Reflections on its Situation, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws, and Government*. London, T. Lowndes, 1774.
- LÓPEZ-CÁMARA, FRANCISCO: «La conciencia criolla en Sor Juana y Sigüenza», *Historia mexicana*, (23): 350-373, México, D.F., 1957.
- LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO: *Historia de la conquista de México*. México, D.F., Porrúa, 1997.
- : *Historia general de las Indias*, 2 vols. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- LÓPEZ-CALVO, IGNACIO: «Ariel Dorfman, El hombre y su obra», *Ensayo hispánico*, en <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/chile/dorfman/introd.htm>, en julio de 2001.
- LÓPEZ SPRINGFIELD, CONSUELO: «Revisiting Caliban: Implications for Caribbean Feminisms», en López Springfield (ed.): *Daughters of Caliban*. Bloomington, Indiana UP, 1997, pp. xi-xxi.
- LORENZANO, LUIS: *ABC del consumidor: casi todo lo que hay que saber para no enfermar de consumismo, o curarse rápidamente y hacer que su dinero le rinda más*. México, Instituto Nacional del Consumidor, Subdirección de Orientación y Difusión, 1980.
- LOSADA, ÁNGEL: «Introducción», en Juan Ginés de Sepúlveda: *Demócrates Segundo o de las justas guerras contra los indios*. Madrid, Instituto Francisco Vitoria, 1984, pp. i-xxvii.
- LÖWY, MICHAEL (comp. e introd.): *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días): antología*. México, Ediciones Era, 1982.
- LUGONES, LEOPOLDO: *Obras poéticas completas*. Madrid, Aguilar, 1959.

- LUDMER, JOSEFINA: «Tretas del débil», en Patricia Elena González (ed. e introd.) y Eliana Ortega (ed.): *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Río Piedras, PR, Huracán, 1984, pp. 47-54.
- LUIS, WILLIAM: «Race, Poetry, and Revolution in the Works of Nancy Morejón», *Hispanic Journal*, 14 (2):83-103, Indiana, PA, USA, 1993.
- LUND, JOSHUA: «Theories and Narratives of Hybridity in Latin American Writing (Mexico, Brazil)». (PhD. Diss. University of Minnesota, 2002.)
- LYNCH, JOHN: *The Hispanic World in Crisis and Change, 1598-1700*. Oxford, UK-Cambridge, Blackwell, 1992.
- : *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid, Ed. MAPFRE, 1993.
- LYOTARD, JEAN FRANÇOIS: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- MACHÍN, HORACIO: «Roberto Fernández-Retamar, profesional de la utopía», en Elzbieta Sklodowska y Ben A. Héller (eds.): *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh, IIII, 2000, pp. 155-179.
- MACY, GARY: *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of The Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians, c.1080- c.1220*. Oxford Oxfordshire, New York, Clarendon Press, 1984.
- MADUREIRA, LUÍS: «Lapses in Taste: Cannibal-Tropicalist cinema and the Brazilian Aesthetic of Underdevelopment», en Francis Barker et al (ed.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 110-125.
- MAGALHÃES, GONÇALVES DE: *A Confederação dos Tamoios*. Rio de Janeiro, B. S. Garnier, 1864.
- MAGNAGHI, ALBERTO: *Amerigo Vespucci: studio critico, con speciale riguardo ad una nuova valutazione delle fonti e con documenti inediti tratti dal Codice Vaglianti (Riccardiano, 1910)*. Roma, AGAR-Libreria Fratelli Treves, 1924.
- MAHARAJ, SARAT: «"Perfidious Fidelity": the Untranslatability of the Other», en Jean Fisher (ed.): *Global Visions: Towards A New Internationalism In The Visual Arts*. London, Kala Press in association with the Institute of International Visual Arts, 1994, pp. 28-35.
- MALCHOW, HOWARD L.: *Gothic Images of Race in Nineteenth Century Britain*. Stanford, Stanford UP, 1996.
- MALLOY, JAMES M.: *El MNR Boliviano: estudio de un movimiento popular nacionalista en América Latina*. Pittsburgh, Center for Latin American Studies, 1970.
- : *Bolivia, the Sad and Corrupt End of the Revolution*. Hanover, NH, Universities Field Staff International, 1982.
- : *Bolivia, la revolución inconclusa*. La Paz, CERES, 1989.
- MALLOY, JAMES M., y EDUARDO GAMARRA: *Revolution and Reaction: Bolivia, 1964-1985*. New Brunswick, USA, Transaction Books, 1988.
- MALLOY, JAMES M. AND RICHARD S. THORN (eds.): *Beyond the Revolution: Bolivia since 1952*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1971.
- MAN, PAUL DE: «The Epistemology of Metaphor», *Critical Inquiry*, (5): 15-30, Chicago, IL, 1978.
- MANDEVILLE, JOHN: *The Travels of Sir John Mandeville*. New York, Dover, 1964.
- MANNONI, OCTAVE: *Prospero and Caliban; the Psychology of Colonization*. New York, Praeger, 1993.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO: *Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español*. Madrid, Real Academia de Historia, 1963.
- : «Reformismo social-agrario en la crisis del siglo XVII: tierra, trabajo y salario según Pedro de Valencia», *Bulletin Hispanique*, LXXII (1-2): 5-55, Bordeaux, 1970.
- : *La cultura del Barroco*. Barcelona, Ariel, 1983.

- MARIACA, GUILLERMO: *La palabra autoritaria: el discurso literario del populismo*. La Paz, Tiahuanakos Art, 1990.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta, 1967.
- : *Peruanicemos al Perú*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1970.
- : «La revolución socialista latinoamericana», en Michael Lowy (comp.): *El marxismo en América Latina*. Iztapalapa, Era, 1982, pp. 106-107.
- MÁRMOL, JOSÉ: *Obras poéticas y dramáticas de José Mármol*. Paris, Vda. de Ch. Bouret, 1905.
- MARMON SILKO, LESLIE: *Almanac of the Dead*. New York, Penguin, 1991.
- MARTÍ, JOSÉ: *Obras completas*. La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963-1965.
- MARTÍ, OSCAR R.: «Sarmiento y el positivismo», *Cuadernos Americanos*, 3 (13): 142-154, México D.F., 1989.
- MARTÍN BARBERO, JESÚS: *Comunicación masiva: discurso y poder*. Ciespal, Quito. 1978.
- : *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá, Gustavo Gili, 1995.
- : «Complicidad y resistencia del receptor o la dominación desde lo popular», en Guillermo Sunkel (coord.): *El consumo cultural en América Latina*. Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1999, pp. 2-4.
- : *Al sur de la modernidad*. Pittsburgh, IILI, 2001.
- MARTIN, GERALD: «Debate», *Travestía*, 1(2): 152-155, 1992.
- : «Prólogo», «Notas» y «Génesis y trayectoria del texto», en Miguel Ángel Asturias: *Hombres de maíz*. Gerald Martin (notas, coordinación y edición). Nanterre, ALLCA XX, Université Paris X, 1996: pp. XXI-XXVIII, 282-402, 471-538.
- MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, YOLANDA: «Articulando las múltiples subalternidades en *El Divino Narciso*», *Colonial Latin American Review*, 4 (1): 85-104, Abingdon, Oxfordshire, UK, 1995.

- MARX, KARL: *Early Writings*. London: Watts, 1963.
- : *El capital*, t. I. New York, Vintage, 1976.
- : *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Quinto Sol, 1996.
- MARX, KARL, Y FRIEDRICK ENGELS: *Ideología alemana*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1976.
- : *Manifiesto del partido comunista y otros escritos políticos*. México, Grijalbo, 1989.
- MASFERRER, MARIANNE, Y CARMELO MESA-LAGO: «The Gradual integration of the Black in Cuba: Under the Colony, the Republic and the Revolution», en Robert B. Toplin (ed.): *Slavery and Race in Latin America*. Westport, Conn., Greenwood, 1974, pp. 348-384.
- MASIELLO, FRANCINE: «Tráfico de identidades: Mujeres, cultura y política de representación en la era neoliberal», *Revista Iberoamericana*, 62 (176-177): 745-766, Pittsburgh, PA, 1996.
- MASON, PETER: *Deconstructing America: Representations of the Other*. London, Routledge, 1990.
- MATIBAG, EUGENIO: «Self Consuming Fictions: The Dialectics of Cannibalism in Modern Caribbean Narratives», *Post Modern Culture*, 1 (3): 1991, en www.muse.jhu.edu/journals/pmc/v001/1.3matibag.html.
- MATTOS, ILMAR ROHLOFF DE: *O tempo saquarema*. São Paulo, Editora Hucitec, Instituto Nacional do Livro, 1987.
- MAZZOTTI, JOSÉ ANTONIO (Introd. y Ed.): «Indigenismos de ayer: Prototipos perdurables del discurso criollo», en Mabel Moraña (edición e introd.): *Indigenismo hacia el fin del milenio: Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburgh, PA, IILI, 1998, pp. 77-101.
- : *Agencias criollas: la ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh, Pa., IILI, 2000.
- MCDONNELL, KILIAN: *John Calvin, the Church, and the Eucharist*. Princeton, N.J., Princeton UP, 1967.

- MEEK, RONALD L.: *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge, Cambridge UP, 1976.
- MENDES, MURILO: «Tres poetas brasileños: Mário de Andrade, Oswald de Andrade y Raul Bopp», *Revista de Cultura Brasileña*, (36): 5-19, Madrid, 1973.
- MÉNDEZ PLANCARTE, ALFONSO: «Estudio liminar» y «Notas», en Sor Juana Inés de la Cruz: *Obras completas*, vol 3. México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957, pp. vii-xcviii, 503-730.
- MENDIETA, GERÓNIMO DE: *Historia eclesiástica indiana*. Madrid, Atlas, 1973.
- MIGNOLO, WALTER D.: «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en Luis Íñigo Madrigal (ed.): *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. I: Época colonial. Madrid, Cátedra, 1992, pp. 57-116.
- : *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor, University of Michigan UP, 1995.
- : «Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas», *Revista Iberoamericana*, 62 (176- 177): 679-696, Pittsburgh, PA, 1996.
- : *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton UP, 2000.
- MILLER, PAUL B.: «Enlightened Hesitations: Black Masses and Tragic Heroes in C. L. R. James's *The Black Jacobins*», *MLN*, 116 (5): 1069-1090, Baltimore, MD, 2001.
- MILTON, JOHN: *El paraíso perdido*. Bogotá, Ediciones Nacionales, 1990.
- MINOIS, GEORGE: *Historia de los infiernos*. Barcelona, Paidós, 1994.
- MITCHELL, CHRISTOPHER: *The Legacy of Populism in Bolivia: from the MNR to Military Rule*. New York, Praeger, 1977.
- MITRE, ANTONIO: «La parábola del espejo: Identidad y modernidad en el Facundo de Domingo F. Sarmiento», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20 (39): 17-40, Hanover, NH; Lima, 1994.
- MONTAIGNE, MICHEL EYQUEM DE: *Ensayos*, vols. 1 y 2. Constantino Román y Salamero (trad.). Buenos Aires, El Ateneo, 1948.
- MONTALVO, JUAN: *El antropófago: las atrocidades de un monstruo*. Bogotá, Tip. Nicolás Pontón y Cia., 1872.
- : «Ojeada sobre América», en Carlos Ripoll (comp.): *Conciencia intelectual de América*. New York, Las Américas, 1966, pp. 107-118.
- : *El Padre Lachaise; El antropófago*, t. 1. Ambato, Ecuador, Editorial Pio XII, Ediciones Casa de Montalvo, 1997.
- MONTEIRO LOBATO, JOSÉ BENTO: *Aventuras de Hans Staden, o homem que naufragou nas costas do Brasil em 1549 e esteve oito mezes prisioneiro dos índios tupinambás; narradas por dona Benta aos seus netos Narizinho e Pedrinho e redigidas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1927.
- : «Paranóia ou Mistificação», en Aracy Amaral (ed.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 177-180.
- MONTEIRO, JOHN M.: «The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians», *Hispanic American Historical Review*, 80 (4): 697-719, Durham, NC, 2000.
- MOORE, CARLOS: *Castro, the Blacks, and Africa*. Los Angeles, Center for Afro-American Studies, University of California, 1988.
- MORA SERRANO, MANUEL: «Indias, Vien-vienes y Ciguapas: Noticias sobre tres tradiciones dominicanas», *Eme y Eme, Estudios Dominicanos*, IV (19):29-69, Santo Domingo, República Dominicana, 1975.

- MORAGA, CHERRÍE: *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*. Boston, MA, South End Press, 1983.
- MORAGA, CHERRÍE, Y GLORIA ANZALDÚA (eds.): *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass., Persephone Press, 1981.
- MORAÑA, MABEL: *Literatura y cultura nacional en Hispanoamérica: 1910-1940*. Minneapolis, Institute for the Study of the Ideologies and Literatures, 1984.
- : «José Enrique Rodó», en Luis Íñigo Madrigal (ed.): *Historia de la literatura hispanoamericana II, del neoclasicismo al modernismo*. Madrid, Cátedra, 1993.
- : *Relecturas del Barroco de Indias*. Hanover, NH, 1994.
- : «Ideología de la transculturación», en Mabel Moraña (ed.): *Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh, PA, IILI, 1997, pp. 137-146.
- : *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. México, UNAM, 1998.
- : «Modernidad arielista, posmodernidad calibanesca», en Ottmar Ette et al. (eds.): *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*. Frankfurt, Madrid, Vervuert, Iberoamericana, 2000, pp. 105-117.
- MOREJÓN, NANCY: *Octubre imprescindible*. La Habana, Ediciones Unión, 1982.
- : *Cuaderno de Granada*. New York, Círculo de Cultura Cubana, 1984.
- MORENO FRAGINALS, MANUEL: *The Sugarmill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba, 1760-1860*. New York, Monthly Review, 1976.
- MORETTI, FRANCO: «The Dialectic of Fear», *New Left Review*, (136): 67-85, London, UK, 1982.
- MORIN, EDGAR: *El método: El conocimiento del conocimiento*, vol. III: *Antropología del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 1994.
- MOTA, FRANCISCO DE (TRANSCRIPCIÓN): «El Negro Incógnito o el Comegente», en Emilio Rodríguez Demorizi (comp.): *Tradiciones y cuentos dominicanos*. Santo Domingo, J. D. Postigo e Hijos Editores, 1969, pp. 269-275.
- MOTOLINÍA, FRAY TORIBIO DE BENAVENTE: *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Alianza, 1988.
- MOULIÁN, TOMÁS: *El consumo me consume*. Santiago de Chile, LOM, 1998.
- MOYA, CASIMIRO NEMESIO DE: *Episodios nacionales: novela histórica y de costumbres nacionales*. Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1985. (También «Historia del Comegente» y «El testamento del Comegente», en Emilio Rodríguez Demorizi (comp.): *Tradiciones y cuentos dominicanos*. Santo Domingo, J. D. Postigo e Hijos Editores, 1969, pp. 175-195).
- MOYA PONS, FRANK: «Haití and Santo Domingo: 1790-c. 1870», en Leslie Bethell (ed.): *The Cambridge History of Latin America*, vol. 3. Cambridge, New York, Cambridge UP, 1985, pp. 237-275.
- MUDROVIC, MARÍA EUGENIA: «Mundo Nuevo»: *Cultura y Guerra Fría en la década del 60*. Rosario, Viterbo Editora, 1997.
- MYERS, KATHLEEN A.: «Imitación, revisión y amazonas en la Historia general y natural de Fernández de Oviedo», *Revista Iberoamericana*, 61 (170, 171): 161-173, Pittsburgh, PA, 1995.
- NAIR, SPRIYA: *Caliban's Curse. George Lamming and the Revisioning of History*. Ann Arbor, University of Michigan UP, 1996.
- NAIRN, TOM: *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London, New Left Books, 1977.
- NAPOLITANO, MARCOS: «O tropicalismo no contexto dos festivais» y «Tropicalismo: guia geral de obras», *Alta fidelidade. Dossiê Especial 1: Tropicalismo*, en www.geocities.com/altafidelidade/tropicalismo.html.
- NAVARETE, MARTÍN FERNÁNDEZ DE: *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV: con varios documentos inéditos concernientes á la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias*. Madrid, Imprenta Real, 1825-1837.

- NEBENZAHL, KENNETH: *Maps from the Age of Discovery: Columbus to Mercator*. London, Times Books, 1990.
- NEGRI, ANTONIO: *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Clara de Marco (trad.). Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1994.
- NEGRI, ANTONIO, Y MICHAEL HARDT: *Empire*. Cambridge, Mass., Harvard UP, 2000.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*. Garden City, N.Y., Doubleday, 1956.
- : *Así hablaba Zarathustra*. México, D.F., Porrúa, 2001.
- NIXON, ROB: «Caribbean and African Appropriations of *The Tempest*», *Critical Enquiry*, (13):555-578, 1987.
- NÓBREGA, MANOEL DA: «Carta a Luís Gonçalves da Câmara», en LEITE, SERAFIM (ed.): *Cartas dos primeiros jesuítas*, vol. I. São Paulo, Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954, pp. 504-506.
- NOCENTELLI-TRUET, CARMEN: «Consuming Cannibals: Léry, Montaigne, and Comunal Identities in Sixteenth-Century France», *Nuevo Texto Crítico*, (23, 24): 93-114, Stanford, CA, 2000.
- NUNES, BENEDITO: «Antropofagismo e Surrealismo», *Remate de males*, (6): 15-25, Campinas, SP, Brasil 1986.
- : «Antropofagia ao alcance de todos», en Oswald de Andrade: *Obras completas*, vol. 6 (*Autopia antropofágica*). São Paulo, Globo, 1990, pp. 5-39.
- NUNES, MARIA LUÍSA: «Becoming Whole: Literary strategies of decolonization in the works of Jean Rhys, Frank Fanon and Oswald de Andrade», en Anna Balakian (ed.): *Proceedings of the Xth Congress of the International Comparative Literature Association*. New York, Garland, 1985.
- NÚÑEZ CABEZA DE VACA, ÁLVAR: *Naufragios y Comentarios*. Madrid, Historia 16, 1984.
- OBAYESEKERE, GRANNATH: «Cannibal Feasts in Nineteenth-Century Fiji: Seamen's Yarns and the Ethnographic Imagination», en Francis Barker *et al* (ed.): *Cannibalism and*

- the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 63-86.
- O'COLLINS, GERALD AND EDWARD G. FARRUGIA: *A Concise Dictionary of Theology*. New York, Paulist Press, 1991.
- O'GORMAN, EDMUNDO: *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- : «Estudio», en Fray Bartolomé de las Casas: *Apologética historia sumaria*. México, UNAM, 1967, pp. XXI-XXXVI.
- : *Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, fray Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta*. México, D.F., Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- O'HIGGINS, BERNARDO DE: «Proclama a los araucanos», en José Luis y Luis Alberto Romero (selección y notas): *Pensamiento político de la Emancipación*, 2 vols. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. 200-202.
- O Homem do Povo* (facsimile). Augusto de Campos (introd.). São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1984.
- OÑA, PEDRO DE: *Arauco domado*. Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1917.
- ORJUELA, HÉCTOR: *Imagen de los Estados Unidos en la poesía de Hispanoamérica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1980.
- ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS (OEA): «Casos de genocidio por "limpieza social", Segundo informe sobre la situación de los derechos humanos en Colombia (Capítulo VII: Derecho a la vida). OEA/Ser.L/V/II.84. Doc. 39 rev. 14 octubre 1993.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *La rebelión de las masas*. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.
- ORTEGA Y MEDINA, JUAN: «El indio absuelto y las Indias condenadas en las Cortes de la muerte», *Historia Mexicana*, 4 (2): 477-505, México, D.F., 1954, 1955.

- ORTIZ, FERNANDO: «Ni racismos ni xenofobias», *Revista Bimestre Cubana*, 24 (1): 13-14, La Habana, 1929.
- : *El engaño de las razas*. La Habana, Ciencias Sociales, 1975.
- : *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- ORTIZ, RENATO: «O Guarani: um mito de fundação da brasilidade», *Ciência e Cultura*, 40 (3): 261-269, São Paulo, 1988. (También en *Românticos e folcloristas*. São Paulo, Olho d'Água, 1992).
- ORTIZ, RICARDO L.: «Revolution's Other Histories: The Sexual, Cultural, and Critical Legacies of Roberto Fernandez Retamar's "Caliban"», *Social Text*, (58): 33-58, New Brunswick, NJ, 1999.
- ORTOLANO, GLAUCO: *Domingos Vera Cruz: memórias de um antropólogo lisboense no Brasil*. São Paulo, Altana, 2000.
- OSBORNE, HAROLD: *South American Mythology*. Feltham, Hamlyn, 1968.
- OSBORNE, LAWRENCE: «Does Man Eat Man: Inside the Great Cannibalism Controversy», *Lingua Franca*, (April-May): 28-38, 1997.
- OSORIO T., NELSON: «Doña Bárbara y el fantasma de Sarmiento», *Escritura: Revista de Teoría y Crítica Literarias*, 8 (15): 19-35, Caracas, 1983.
- : «Prólogo», en Nelson Osorio (comp. y ed.): *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, ix-xxxviii.
- OVID: *Metamorphoses*. London, Penguin, 1955.
- OVIEDO Y VALDÉS, GONZALO FERNÁNDEZ DE: *Historia general y natural de las Indias*, 5 vols. Madrid, Atlas, 1959.
- OXFORD ENGLISH DICTIONARY. Second Edition. John Simpson, Edmund Weiner (eds.), Oxford, Clarendon Press; Oxford, New York, Oxford University Press, 1989.
- PACKARD, VANCE OAKLEY: *The Hidden Persuaders*. New York, Pocket Books, 1981.
- PADILLA, HEBERTO: «Intervención en la Unión de Escritores y Artistas de Cuba», *Casa de las Américas*, (65-66): 191-203, La Habana, 1971.
- : *La mala memoria*. Barcelona, Plaza & Janés, 1989.
- : *La mala memoria: conversación con Heberto Padilla*. (Entrevista con Carlos Verdecia). Argentina, Kosmos Editorial, 1992.
- : «The Savage Critic: Some European Images of the Primitive», *The Yearbook of English Studies: «Colonial and Imperial Themes»*. Número especial, Modern Humanities Research Association, King's College, Londres, 1983, pp. 32-45.
- PAGDEN, ANTHONY: «Identity Formation in Spanish America», en Anthony Pagden y Nicholas Canny (eds.): *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton, NJ, Princeton UP, 1987, pp. 51-93.
- PAGET, HENRY, AND PAUL BUHLE: «Caliban as a Deconstructionist: C. L. R. James Post-Colonial Discourse», Henry Paget & Paul Buhle (eds.): *C. L. R. James's Caribbean*. Carolina del Norte, Duke UP, 1992, pp. 111-142.
- PALACIO, PABLO: *Obras completas*. María del Carmen Fernández (introd. y ed.). Quito, Libresa, 1997.
- PALENCIA-ROTH, MICHAEL: «Cannibalism and the New Man of Latin America in the 15th and 16th Century European Imagination», *Comparative Civilizations Review*, (12): 1-27, Rolla, MO, 1985.
- : «Mapping the Caribbean: Cartography and the Cannibalization of Culture», en James Arnold (ed.): *A History of Literature in the Caribbean* 3. Amsterdam-Philadelphia, J. Benjamins, 1997, pp. 3-27.
- : «Enemies of God: Monsters and the Theology of Conquest», en James Arnold (ed.): *Monsters, Tricksters and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*. Charlottesville, The University of Virginia Press, 1996, 23-50. Vuelto a publicar en *Heterotopías: narrativas de*

- identidad y alteridad latinoamericana de Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove, Pittsburgh, PA, 2003.
- PALÉS MATOS, LUIS: *Poesía, 1915-1956*. San Juan, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1974.
- PANÉ, FRAY RAMÓN: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México, DF, Siglo XXI Editores, 1991.
- PARKER, A. A.: «The Calderonian Sources of *El divino Narciso* by Sor Juana Inés de la Cruz», *Romanistisches*, (19): 257-274, Hamburg, Germany, 1968.
- PASTOR, BEATRIZ: *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover, Ediciones del Norte, 1983.
- PAULINO BUENO, EVA: «Ficções de paternidade em dois filmes de fim de século: *The Truman Show* e *Central do Brasil*», *Corner*, 4 (Fall 2000) en www.cornermag.org/corner04/page_05.html.
- PAULO III: «Sublimis deus», en Joseph Metzler (ed.): *America Pontificia primi saeculi evangelizationis, 1493-1592*. Vaticano, 1991, pp. 364-366.
- PAUW, CORNELIUS DE: *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espece humaine*. À Cleve, Chez J. G. Baerstecher Libraire, 1772.
- PAZ, OCTAVIO: «Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz en su Tercer Centenario (1651-1695)», *Sur*, (206): 29-40, México D.F., diciembre de 1951.
- : *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- PAZ SOLDÁN, EDMUNDO: «Nación enferma y narración: el discurso de la degeneración en *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas», *Revista Hispánica Moderna*, 52 (1): 60-76, New York, NY, 1999.
- : «The Indigenist Writer as a (Mis)Translator of Cultures: The Case of Alcides Arguedas», Daniel Balderston y Marcy Schwartz (ed., introd.). *Voice-Overs: Translation and Latin American Literature*, Albany, NY, State University of New York Press, 2002, pp. 170-181.

- PEDRO, VALENTÍN DE: *América en las letras españolas del Siglo de Oro*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954.
- PEÑA, JUAN DE LA: «¿Es justa la guerra contra los indios?», Luciano Pereña (introd. y comp.): *Misión de España en América, 1540-1560*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1956, pp. 268-305.
- PEREIRA DOS SANTOS, NELSON (dir.): *Como era gostoso o meu francês*. Brasil, 1971.
- PEREIRA, LUIZ ALBERTO (dir.): *Hans Staden*. Brasil, 1999.
- PEREÑA, LUCIANO: *Misión de España en América, 1540-1560*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1956.
- : *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid, MAPFRE, 1992.
- PÉREZ, LOUIS A.: *Cuba: Between Reform and Revolution*. New York-Oxford UP, Year, 1988.
- PERRONE, CHARLES A.: *Letras e letras da música popular brasileira*. Rio de Janeiro, Elo Editora e Distribuidora, 1988.
- : «Poesía concreta e tropicalismo», *Revista USP*, (4): 55-64, São Paulo, 1990.
- PERUS, FRANÇOISE: *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*. La Habana, Casa de las Américas, 1976.
- PHELAN, JOHN L.: *El origen de la idea de América*. México, UNAM UP, 1979.
- PÍ Y MARGALL, FRANCISCO: *Guatimozín y Hernán Cortés: diálogo*. Madrid: Hijos de J.A. García, 1899.
- PICCHIA, MENOTTI DEL: *A «Semana» revolucionária*. Campinas, Pontes, 1992.
- PICÓN GARFIELD, EVELYN: «Desplazamientos históricos: *Guatimozín, último emperador de Méjico* de Gertrudis Gómez de Avellaneda», en Raquel Chang Rodríguez y Gabriella de Beer (eds.): *La historia en la literatura iberoamericana: Textos del XXVI Congreso del Instituto Internacional de Literatura*

- Iberoamericana*. New York, Ed. del Norte/City Univ. of New York, 1989, pp. 97-107.
- : «Conciencia nacional ante la historia: *Guatimozán, último emperador de Méjico* de Gertrudis Gómez de Avellaneda», en Picón Garfield Evelyn, Iván A. Schulman (eds.): *Contextos: Literatura y sociedad latinoamericanas del siglo XIX*. Urbana, University of Illinois UP, 1991, pp. 39-65.
- PICÓN SALAS, MARIANO: *De la conquista a la independencia; tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- PIGLIA, RICARDO: «Sarmiento the Writer», *Sarmiento: Author of a Nation*. Tulio Halperín Donghi, Iván Jaksic, Gwen Kirpatricky Francine Masiello (eds.). Berkeley, University of California UP, 1994, pp. 12-144.
- PINCUS WITTEN, ROBERT: *Occult symbolism in France: Joséphin Peladan and the Salons de la Rose Croix*. New York, Garland, 1976.
- PIÑERO, PEDRO: «La épica hispanoamericana colonial», en Luis Íñigo Madrigal (ed.): *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 1, Época colonial, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 161-188.
- PLOSSEK PREBISCH, LUCIA: «La "filosofía de la historia" en el *Facundo*», *Río de la Plata: Culturas*, (8): 29-43, París, 1989.
- PIRES-VIEIRA, ELSE-RIBEIRO. «Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' Poetics of Transcreation», en Susan Bassnett y Harish Trivedi (ed. and introd.): *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London, England, Routledge, 1999, pp. 95-113.
- PIZARRO, ANA (ED). *América Latina: palabra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas, Editora da UNICAMP, 1993-1995.
- PLINY, THE ELDER: *Natural history*. New York, Ungar, 1957.
- POHLE, J.: «The Real Presence of Christ in the Eucharist» en *The Catholic Encyclopedia*, Volume V.

- POLO, MARCO: *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*. Madrid, Alianza, 1987.
- PONCE, ANÍBAL: *Obras*. Compilación y prólogo de Juan Marinello. La Habana, Casa de las Américas, 1975.
- PORTER, LAURENCE: «Aimé Césaire's Reworking of Shakespeare: Anticolonialist Discourse in *Une tempête*», *Comparative Literature Studies*, 32 (3): 360-381, University Park, PA, 1995.
- PRADO-BELLEI: «Brazilian Antropophagy Revisited», en Francis Barker et al. (ed.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 87-109.
- PRADO, PAULO: «Brecheret», en Aracy Amaral (ed.): *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 27-31.
- PRATT, MARY-LOUISE: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London-New York, Routledge, 1992.
- PRATT, MARY-LOUISE Y CRISTINA MENEGHETTI: «Humboldt y la reinención de América», *Nuevo Texto Crítico*, 1 (1): 35-53, Stanford, CA, 1988.
- PREZIOSI, DONALD: «Evitando museocanibalismo», *Bienal de São Paulo: núcleo histórico e historias de canibalismos*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998, pp. 50-56.
- PRIETO, RENÉ: «The Literature of Indigenismo», en Roberto González Echevarría (ed. & introd.) y Enrique Pupo Walker (ed.): *The Cambridge History of Latin American Literature, II. The Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge UP, 1996, pp. 138-163.
- PRUDENCIO, ROBERTO: «Sentido y Protección del Kollasuyo», *Kollasuyo*, (12): 3-11, La Paz, Bolivia, 1939.
- PUPO WALKER, ENRIQUE: «Pesquisas para una nueva lectura de los Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca», *Revista Iberoamericana*, 53 (140): 517-539, Pittsburgh, PA, 1987.
- : «Los Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y la narrativa de viajes: Ecos de la codificación literaria», en

- John Crispin, Enrique Pupo Walker, Luis Lorenzo Rivero (eds.): *Los hallazgos de la lectura: Estudio dedicado a Miguel Enguidanos*. Madrid, Porrúa Turanzas, 1989, pp. 63-83.
- : «Notas para la caracterización de un texto seminal: Los Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 38 (1): 163-196, México D.F., 1990.
- : «Sobre el legado retórico en los Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca», *Revista de Estudios Hispánicos*, (9):179-188, Río Piedras, PR, 1992.
- QUEVEDO, FRANCISCO DE: *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1991-1992.
- QUIJANO, ANÍBAL: «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», *Perú Indígena*, 13 (29): 11-29, Lima, Perú, 1991.
- : «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», *Anuario Mariateguiano*, IX (9): 113-121, Lima, Perú, 1997.
- : «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», *Journal of World-Systems Research*, 6 (2): 342-386, Riverside, CA, 2000a.
- : «Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America», *International Sociology*, 15 (2): 218, Cardiff, U.K., 2000b.
- QUINTERO, JUAN CARLOS: *Fulguración del espacio. Letras e imaginario institucional de la Revolución Cubana (1970-1971)*. Rosario, Beatriz Viterbo, 2002.
- RABASA, JOSÉ: *Inventing America*. Oklahoma, Oklahoma UP, 1993, pp. 3-49.
- RALEIGH, WALTER: «The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana with a Relation of the Great and Golden City of Manoa (which the Spaniards call El Dorado) performed in the year 1595 by Sir Walter Raleigh», Richard Hakluyt: *Voyages And Discoveries: The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*. Harmondsworth, Middlesex, England, Penguin Books-New York, Viking Penguin, 1985, pp. 386-410.

- RAMA, ÁNGEL: «El área cultural andina: hispanismo, mesticismo, indigenismo», *Cuadernos Americanos*, 197 (6): 136-173, México D.F., 1974.
- : *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI Editores, 1982.
- : *La ciudad letrada*. Hanover, N.H., Ediciones del Norte, 1984.
- : *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo, Fundación Ángel Rama, 1985.
- RAMÍREZ, SERGIO: «Rubén Darío: en el rincón de un quicio oscuro», *Nexos* 1998, en www.nexos.com.mx/nexos/nov251/temcen/tc.1.html.
- : «Carlos Rincón», *Exzentrische Räume: Festschrift für Carlos Rincón*. Nana Badenberg, Florian Nelle and Ellen Spielmann (eds.). Stuttgart, Hans-Dieter Heinz, 2000, pp. 17-20.
- RAMOS, JOSÉ ANTONIO: *Teatro*. Nueva York, Senda Nueva, 1983.
- RAMOS, JULIO: «Saber del otro: Escritura y oralidad en el Facundo de D. F. Sarmiento», *Revista Iberoamericana*, 54 (143): 551-569, Pittsburgh, PA, 1988.
- : *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- RANGEL, CARLOS: *Del buen salvaje al buen revolucionario: mitos y realidades de América Latina*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1976.
- RATTO, SILVIA: «¿Finanzas públicas o negocios privados? El sistema de racionamiento del Negocio pacífico de indios en la época de Rosas», en Noemí Goldman y Ricardo Salvatore (comp.): *Caudillismos rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 241-264.
- RASPERGER, CHRISTOPH: *Ducentae paucorum istorum et quidem clarissimorum Christi verborum: «Hoc est Corpus deum» interpretationes quibus continentur vocum novitates, deprecationes, errores, haereses, contra dictiones... theologorum... Ex propriis...*

- scriptis fideliter collectae*. Ingolstadii, Excudebat A. Weissenhorn cum cohaeredibus suis, 1577.
- READ, KAY ALMERE: *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington, Indiana UP, 1998.
- READ, PIERS PAUL: *Alive: The Story of the Andes Survivors*. London, Mandarin, 1993-1974.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *RAE Autoridades. Diccionario de la Lengua Castellana*, t. 2. Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1729.
- : *RAE. Diccionario de la Lengua Castellana*. Madrid, Joachin Ibarra, 1780.
- REAL DE AZÚA, CARLOS: «Prólogo» a *Ariel*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.
- Recopilación de las Indias*. Por Antonio de León Pinelo. México, Porrúa, 1992.
- REID, JOHN: *Spanish American Images of the United States 1790-1960*. Gainesville, University of Florida UP, 1977.
- RENAN, ERNEST: *A translation of four plays by Ernest Renan* («Caliban; a sequel to *The Tempest*»; «The essence of life; a sequel to *Caliban*» [L'eau de jouvence; suite de Caliban]; «The Priest of Nemi»; «The Abbess of Jouarre»). Thesis (M.A.) of Estelle Griner Du Bose (trad.). Western State College of Colorado, 1970 (inédito).
- : *Caliban: A Philosophical Drama Continuing «The Tempest» of William Shakespeare*. New York, AMS Press, 1971.
- : «What is a nation?», en Homi Bhabha (ed.): *Nation and narration*. London, New York, Routledge, 1990, pp. 8-22.
- RENNIE, A.: *Observations on Asthma, Consumption, and Other Disorders of the Lungs*. London, Burgess and Hill, 1830.
- RESTREPO TIRADO, ERNESTO: «Antropófagos españoles», *Revista Moderna*, 2 (10): 262-271, Bogotá, 1915.
- RESTREPO, LUIS FERNANDO: «Somatografía épica colonial: Las Elegías De Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos», *MLN*, 115 (2): 248-267, Baltimore, MD, 2000.

- Revista de Antropofagia* (facsimile). Augusto de Campos (introd.). São Paulo, Abril, 1975.
- REY, FERMÍN DEL: *Hernán Cortés en Cholula: comedia heroica inédita de Fermín del Rey* (1782). Alejandro González Acosta (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Seminario de Cultura Literaria Novohispana-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2000.
- REYES, ALFONSO: *Visión de Andhuac*. San José, Alsina, 1917.
- RIBEIRO, JOÃO UBALDO: *Viva o povo brasileiro: romance*. Rio de Janeiro, RJ, Editora Nova Fronteira, 1984.
- RICHARD, ROUTLEY: «In Defence of Cannibalism». Dept. of Philosophy. *Electronic Publications*, The University of Queensland, en www.uq.edu.au/philosophy/can/cannibalism.html.
- RINCÓN, CARLOS: *Mapas y pliegues: ensayos de cartografía cultural y de lectura de neobarroco*. Bogotá, Colcultura, 1996.
- RIPA, CESARE: *Iconologia* (Reimpresión de la edición de Padua, 1611). New York, Garland Pub., 1976.
- RIVERA, CLAUDIO: «Providencialismo en el *Facundo* de Sarmiento», *Revista de Estudios Hispánicos*, (21): 135-148, Río Piedras, PR, 1994.
- RIVERA, JOSÉ EUSTASIO: *La vorágine*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.
- RIVERA INDARTE, JOSÉ: *Rozas y sus opositores, Tablas de Sangre, Es acción santa matar a Rozas*, 2º ed., Buenos Aires, Librería del Volcán, 1884.
- RIX, LUCY: «Maintaining the State of Emergence/y: Aimé Césaire *Une tempête*», en Peter Hulme and William H. Sherman (eds.): *The Tempest» and Its Travels*. London, Reaktion Books, 2000, pp. 236-249.
- ROBERTSON, WILLIAM: *The History of America*. London, W. Strahan, 1777.

- ROBIN, MARIE-MONIQUE (dir.) y JIHAN EL TAHRI: *Voleurs d'organes (Ladrones de órganos)*, CAPA, 1993.
- ROCHA, GLAUBER: *Revolução do cinema novo*. Rio de Janeiro, Alhambra-Embrafilme, 1981.
- RODÓ, JOSÉ ENRIQUE: *Ariel*. Gordon Brotherston (ed. e introd.). Cambridge, Cambridge UP, 1967.
- RODRIGUES, APOENAN: «Canibal de ideais», *ISTOÉ*, 27 de maio de 1998.
- RODRÍGUEZ, DANIEL: *Los intelectuales del imperialismo norteamericano de la década de 1890*. México, UNAM UP, 1979.
- RODRÍGUEZ DEMORIZI, EMILIO (Comp.): *Tradiciones y cuentos dominicanos*. Santo Domingo, J. D. Postigo e Hijos Editores, 1969.
- RODRÍGUEZ GALVÁN, IGNACIO: *Obras*. Edición facsimilar. México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, EMIR: «The Metamorphoses of Caliban», *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism*, 7 (3): 78-83, Baltimore, Maryland, 1977.
- : «Carnaval/Antropofagia/Parodia», *Revista Iberoamericana*, 45 (08/ 109): 401-412, Pittsburgh, PA, 1979.
- : «Ariel versus Caliban: latinismo versus sajonismo», *Revista de la Universidad de México*, 40 (40): 43-48, México D.F., 1984.
- RODRÍGUEZ NÚÑEZ, VÍCTOR: «Calibán, ¿antropófago? La identidad cultural latinoamericana de Oswald de Andrade a Roberto Fernández Retamar», *Obras incompletas de Oswald de Andrade*, Nanterre, France, Colección Archivos ALLCA XX, 2000.
- RODRÍGUEZ PÉRSICO, ADRIANA: «Transgresión y castigo en la biografía de la barbarie», *Río de la Plata: Culturas*, (9): 9-17, París, 1989.

- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, JULIO: «Las cortes de la Muerte, obra erasmista», en David Kossoff y Jose Amor y Vasquez (eds): *Homenaje a William L. Fichter: Estudios sobre el teatro antiguo hispánico y otros ensayos*. Madrid, Castalia, 1971, pp. 647-658.
- RODRIGUEZ, RICHARD: *Hunger of Memory: the Education of Richard Rodriguez: an Autobiography*. Toronto-New York, Bantam Books, 1983.
- ROIG, ADRIEN: *Blaise Cendrars, o Aleijadinho e o Modernismo brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- ROIG, ARTURO ANDRÉS: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- : «Calibán y el 98», *Latin American Literary Review*, (50): 133-137, Pittsburgh, PA, 1997.
- ROJAS MIX, MIGUEL: «Los monstruos: ¿Mitos de legitimación de la conquista?», en Ana Pizarro (ed.): *América Latina: palabra, literatura e cultura*. São Paulo, Memorial-Campinas, Editora da UNICAMP, 1993-1995, pp. 123-149.
- ROLNIK, SUELY: «Cartografía sentimental», *XXIV Bienal de São Paulo: «Roteiros, roteiros, roteiros, roteiros»*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998, pp. 30-33.
- Romancero general o Colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*. Agustín Durán (comp.). Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1924-1926.
- ROMERO, JOSÉ LUIS, y LUIS ALBERTO ROMERO (selección y notas): *Pensamiento político de la Emancipación*, 2 vols. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- ROMERO, ROLANDO: «Materialismo, feminismo y posestructuralismo en la teoría crítica chicana: Calibán, la Malinche y Cabeza de Vaca», *Actas Irvine*, (I): 214-222, 1994.
- ROOSEVELT, THEODORE: «Events Since Columbus's Discovery», *Theodore Roosevelt's Letters to His Children*, Joseph Bucklin Bishop (ed.), New York, Charles Scribner's Sons, 1919.
- ROOT, DEBORAH: *Cannibal Culture: Art, Appropriation, and the Commodification of Difference*. Boulder, Westview Press, 1998.

- ROSSETTI, MARTA BATISTA, TELÊ PORTO ANCONA LOPEZ E YONE SOARES DE LIMA (comp.): *Brasil: 1º tempo modernista—1917/29 documentação*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1972.
- ROTKER, SUSANA: *Cautivas: olvidos y memoria en la Argentina*. Buenos Aires, Ariel, 1999.
- ROUANET, SERGIO PAULO: «Manifiesto antropófago II. Oswald de Andrade», *Nuevo Texto Crítico*, (23, 24): 35-39, Stanford, CA, 2000.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: *The Discourses and Other Political Writings*. Cambridge-New York, Cambridge UP, 1997.
- RUBIN, MIRI: *Corpus Christi: The Eucharist In Late Medieval Culture*. Cambridge England-New York, Cambridge UP, 1992.
- RUFFINELLI, JORGE: «Calibán y la posmodernidad latinoamericana», *Nuevo Texto Crítico*, 5 (9/10): 297-302, Stanford, CA, 1992.
- RUIZ RAMÓN, FRANCISCO: *América en el teatro clásico español: estudio y textos*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993.
- SABAT DE RIVERS, GEORGINA: *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*. LHU, no. 6. Barcelona, PPU, 1992a.
- : «Apología de América y del mundo azteca en tres loas de Sor Juana», *Revista de Estudios Hispánicos*, (9): 267-291, Universidad de Puerto Rico, 1992b.
- : *En busca de Sor Juana*. México, D.F., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998.
- SAGAN, ELI: *Human Aggression: Cannibalism and Cultural Form*. New York, Harper and Row, 1974.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE: *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid, Alianza, 1988.
- SAHLINS, MARSHALL: «Culture as Protein and Profit», *New York Review of Books*, 25 (18): 45-53, New York, NY, 1978.
- : «Cannibalism: an Exchange», *New York Review of Books*, 26 (4): 46, 47, New York, NY, 1979.

- SAID, EDWARD W.: *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- : *Culture and Imperialism*. London, Chatto and Windus, 1993.
- SAINT DENIS, FERDINAND *et al.*: *Universe Brésil*. Paris, Didat Frères, 1839.
- SAINT JOHN, SPENSER BUCKINGHAM: *Haiti or The Black Republic*. London, Smith, Elder, 1884.
- SALAS, JULIO: *Los indios caribes: estudio sobre el origen del mito de la antropofagia*. Madrid, América, 1920.
- SALDÍVAR, JOSÉ DAVID: *The Dialectics of our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham, Duke UP, 1991.
- SALLES, WALTER: *Central do Brasil*. Brasil, Arthur Cohn Prod., 1998.
- SANABRIA G., FLOREN: *La revolución del 9 de abril*. La Paz, Empresa Editora Proinsa, 1990.
- SANBORN, GEOFFREY: *The Sign of the Cannibal: Melville and the Making of a Postcolonial Reader*. Durham, N.C., Duke UP, 1998.
- : «Thinking Beyond Projection: Toward a New Model of the Encounter with Cannibals» *Oral Fixations: Cannibalizing Theories, Consuming Cultures* (Conference) George Washington University, abril 2 y 3 de 1999.
- SÁNCHEZ, LUIS ALBERTO: *Balance y liquidación del novecientos: ¿Tuvimos maestros en nuestra América?* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968.
- SÁNCHEZ, MARTA E.: «Calibán: The New Latin-American Protagonist of *The Tempest*», *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism* 6 (1): 54-61, Baltimore, Maryland, 1976.
- SANDAY, PEGGY REEVES: *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. Cambridge, Cambridge UP, 1986.
- SANJINÉS, JAVIER: «Fernando Diez de Medina», *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina, DELAL*, vol I., Caracas, Monte Ávila, 1995, pp. 1513-1514.
- SANT'ANNA, AFFONSO ROMANO DE: *O Canibalismo amoroso*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

- SANTA ROSA, HENRIQUE A.: *Historia do rio Amazonas: 11.a these da 2.a sub-seção do Congresso internacional de história da América*. Pará, Brasil, Oficinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1926.
- SANTAMARÍA, HAYDÉE: «Respuesta a Mario Vargas Llosa», *Casa de las Américas*, (67): 140-142, La Habana, 1971.
- SANTIAGO, SILVIANO: «Roteiro para uma lectura intertextual de *Ubirajara*», *Ubirajara*. São Paulo, Editora Ática, 1984, pp. 5-9.
- SARLO, BEATRIZ: *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.
- : *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1994.
- SARMIENTO, DOMINGO FAUSTINO: *Obras de D. F. Sarmiento*. Paris, Belin, 1895-1909.
- : *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid, Cátedra, 1993.
- SCALABRINI ORTIZ, RAÚL: *El hombre que está solo y espera*. Buenos Aires, Gleizer, 1931.
- SCHANZER, GEORGE O.: «¿Un zoomorfismo nuevo? De nobles tigres a innobles tiranos», *Studi latinoamericani* 81. Lanciani Giulia y Giuseppe Bellini (ed.). L'Aquila, Japadre, 1982, pp. 101-109.
- SCHAPER-HUGHES, NANCY: «Theft of Life: the Globalization of Organ Stealing Rumors», *Anthropology Today*, 12 (3): 3-11, London, UK, 1996.
- : «Organ Trade: The New Cannibalism», *The New Internationalist*, (300): 14-17, Los Angeles, CA, 1998.
- : «The Global Traffic in Human Organs», *Current Anthropology*, 41 (2): 191-224, Chicago, Ill, 2000.
- : «The Ends of the Body: Commodity Fetishism and the Global Traffic in Organs», *SAIS Review*, 22 (1): 61-80, Washington, D.C., 2002.

- SCHLESINGER, PHILIP: «On National Identity» (1987), en John Hutchinson y Anthony D. Smith (eds.): *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*. Vol 1. London; New York, Routledge, 2000, pp. 69-111.
- SCHMIDEL, ULRICO: *Viaje al Río de la Plata*. Buenos Aires, Emecé, 1997.
- SCHMIDT, LEIGH ERIC: *Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays*. Princeton, N.J., Princeton UP, 1995.
- SCHMÖLZ-HÄBERLEIN, MICHAELA Y MARK HÄBERLEIN: «Hans Staden, Neil L. Whitehead, and the Cultural Politics of Scholarly Publishing», *Hispanic American Historical Review*, 81 (3-4): 745-751, Durham, NC, 2001.
- SCHULMAN, IVAN (ed.): *Nuevos asedios al Modernismo*. Madrid, Taurus, 1987.
- SCHWARTZ, JEROME: «Reflections on Montaigne's Ethical Thinking», *Philosophy and Literature*, 24 (1): 154-164, Baltimore, Md., 2000.
- SCHWARTZ, JORGE: *Vanguardia y cosmopolitismo en la década del veinte: Oliverio Girondo y Oswald de Andrade*. Rosario, Viterbo, 1993.
- SCHWARTZ, STUART B.: «Brazil: Ironies of the Colonial Past», *Hispanic American Historical Review*, 80 (4): 681-694, Durham, NC, 2000.
- SCHWARZ, ROBERTO: «Cultura e Política 1967-1969», *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, pp. 61-92.
- : «Nacional por substracción», *Escritura: Revista de Teoría y Crítica Literarias*, 14 (28): 273-288, Caracas, 1989.
- SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE: *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ángel Losada (introd., trad. y notas). Madrid, Instituto Francisco Vitoria, 1984.
- SEVILLA, ISIDORO DE: *Etimologías II* (libros XI XX). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- SHAKESPEARE, WILLIAM: *The Tempest*. David Lindley (ed.). Cambridge, UK-New York, Cambridge UP, 2002.

- SHERIDAN, GUILLERMO: *Cabeza de Vaca* (guión). México, Ediciones El Milagro, 1994.
- SHØLLHAMMER, KARL ERIK: «A imagen canibalizada: a Antropofagia na pintura de Tarsila do Amaral», *Nuevo Texto Crítico*, (23, 24): 179-190, Stanford, CA, 2000.
- SHUMWAY, NICOLAS: «La nación hispanoamericana como proyecto racional y nostalgia mitológica: algunos ejemplos de la poesía», *Revista Iberoamericana*, 63 (178-179): 61-70, Pittsburgh, PA, 1997.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, CARLOS DE: *Teatro de virtudes políticas, que constituyen a un príncipe advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano imperio; y Alboroto y motín de los indios de México*. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Miguel Ángel Porrúa, 1986.
- : *Infortunios de Alonso Ramírez*. Madrid, Historia 16, 1988.
- SIMPSON, A. W. BRIAN: *Cannibalism and the Common Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1984
- SINGH, JYOTSNA: «Calibán versus Miranda: Race and Gender Conflicts in Postcolonial Rewritings of *The Tempest*», en Dymna Callaghan et al. (eds.): *Feminist Readings of Early Modern*. Cambridge-New York, Cambridge University UP, 1996, pp. 191-209.
- SKŁODOWSKA, ELZBIETA, Y BEN A. HÉLLER (eds.): *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh, ILLI, 2000.
- SKURA, MEREDITH ANNE: «Discourse and the Individual: The Case of Colonialism in "The Tempest"», *Shakespeare Quarterly*, 40 (1): 42-69, Washington, D.C., 1989.
- SMITH, ANTHONY D.: «The Origins of Nations», *Ethnic and Racial Studies*, 12 (3): 340-367, London, New York, 1989.
- : «National Identity and Myths of Ethnic Descent», John Hutchinson y Anthony D. Smith (eds.): *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, vol. IV. London-New York, Routledge, 2000, pp. 1394-1429.

- SMITH, PRESERVED: *Short History of Christian Theophagy*. Chicago, London, The Open Court Publishing Co., 1922.
- SMITH, ROBERT, Y ROBERT HUDSON: «Evoking Caliban: Césaire response to Shakespeare», *CLA Journal*, 25 (4): 387-399, Baltimore, Md., 1992.
- SMITH, ADAM: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Savage, Md., Rowman & Littlefield, 1993.
- SOEHLKE-HEER, METER: *El Nuevo Mundo en la visión de Montaigne o los albores del anticolonialismo*. Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1993.
- SOARES DE SOUSA, GABRIEL: *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*. Francisco Adolfo de Varnhagen (ed.). São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.
- SODRÉ, NELSON WERNECK: *História da literatura brasileira*. São Paulo, Disfel, 1982.
- SOMMER, DORIS: *Foundational fictions: the national romances of Latin America*. Berkeley, University of California Press, 1991.
- SONTAG, SUSAN: *Against Interpretation, and Other Essays*. New York, Dell, 1966.
- SOTO, DOMINGO DE: *De la justicia y del derecho*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, 1968.
- SOUTHEY, ROBERT: *Madoc*. London, Longman, Hurst, Rees, and Orme, and A. Constable & Co. Edinburgh, J. Ballantyne, 1805.
- SOUZA LIMA, FLÁVIA: «Vamos comer Adriana», *Ziriguidum*: revista de música brasileira. Mayo 2000, www.uol.com.br/ziriguidum/002/indice.htm.
- SPITTA, SILVIA: «Traición y transculturación: Los desgarramientos del pensamiento latinoamericano», en Mabel Moraña (ed.): *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh, PA, ILLI, 1997, pp. 173-191.
- : «Desdoblamientos calibanescos: hacia lo complejo», Elzbieta Sklodowska y Ben A. Héller (eds.): *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh, ILLI, 2000, pp. 275-297.

- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: «Three Wome's Texts and a Critique of Imperialism», *Critical Inquiry*, 12 (1): 243-261, Chicago, IL, 1985.
- : *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, Methuen, 1987.
- : *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Sarah Harasym (ed.). London, Routledge, 1990.
- : «In a word: Interview» by Helen Rooney, *Outside in the Teaching Machine*. New York, Routledge, 1993a, pp. 1-23.
- : *Outside in the Teaching Machine*. London, Routledge, 1993b.
- SORENSEN, DIANA: *Facundo and the Construction of Argentine Culture*. Austin, University of Texas UP, 1996.
- STADEN, HANS: *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos y feroces caníbales, situado en el Nuevo Mundo América*. Warhaftige Historia und Beschreibung eyner Landtschafft der wilden, nacketen, grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen. Barcelona, Argos Vergara, 1983.
- STADEN, HANS *et al.*: *Portinari devora Hans Staden*. História verídica e descrição de uma terra de selvagens./ Hans Staden — O «Brasil» de Hans Staden/ Fernando A. Novais — Hans Staden de Portinari/ desenhos de Candido Portinari — Pequeno ensaio pró-Portinari/ Olívio Tavares de Araújo. São Paulo, Terceiro Nome, 1998.
- STEARNS, RAYMOND PHINEAS (ed.): *Pageant of Europe: Sources and Selections from the Renaissance to the Present Day*. New York, Harcourt, Brace, 1947.
- STRAET, JAN VAN DER: *Nova reperta*. Tours, O. Bienvault, 1977.
- STRAUSS, WALTER L. (ed.): *The Book of Hours of the Emperor Maximilian the First. Decorated by Albrecht Dürer... and other artists and printed in 1513 by Johannes Schoensperger at Augsburg*. New York, Abaris Books, 1974.
- STURTEVANT, WILLIAM: «First Visual Images of Native America», en Fredi Chiappelli (ed.): *First Images of America:*

- The Impact of the New World on the Old*. Berkeley, University of California UP, 1976, pp. 417-454.
- SUÁREZ, FRANCISCO: *Obras de Francisco Suárez*. Madrid, Editorial Católica, 1948.
- SUED BADILLO, JALIL: *Los Caribes, realidad o fábula: ensayo de rectificación histórica*. Río Piedras, Editorial Antillana, 1978.
- SYMCOX, GEOFFREY: «The Battle of the Atlantic, 1500-1700», en Fredi Chiappelli (ed.): *First images of America: the impact of the New World on the Old*. Berkeley, University of California UP, 1976, pp. 265-277.
- TAMAYO, FRANZ: *La creación de la pedagogía nacional*. Caracas, Ayacucho, 1979.
- TANNAHILL, REAY: *Flesh and Blood: A History of the Cannibal Complex*. Boston, Mass., Little, Brown & Co., 1996.
- TAUSSIG, MICHAEL: *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, North Carolina University UP, 1980.
- : *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study of Terror and Healing*. Chicago and London, The University of Chicago UP, 1987.
- : *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- TAYLOR, BETSY AND DAVE TILFORD: «Why Consumption Matters», en Juliet Schor y Douglas B. Holt (eds.): *The Consumer Society Reader*. New York, NY, New Press, 2000, pp. 463-487.
- TEIXEIRA, JERÔNIMO, BINA MALTZ E SÉRGIO FERREIRA: *Antropofagia e tropicalismo*. Porto Alegre, RS, Editora da Universidade, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.
- TEIXEIRA LEITE, JOSÉ ROBERTO: «Considerações gerais sobre a XXIV Bienal», *Jornal da crítica*, (5): 3, 4, São Paulo, Brasil 1998.
- The Catholic Encyclopedia: an International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic*

- Church. New York, Robert Appleton Co., Vatican Ed., 1907-1912.
- THEVET, ANDRÉ: *La cosmographie universelle d'Andre Thevet cosmographe du roy: illustree de diverses figures des choses plus remarquables veues par l'auteur, & incogneues de noz anciens & modernes*, vol. II. Paris, P. L'Huilier, 1575.
- : *Singularidades da França Antarctica: a que outros chamam de America*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944. / *Les singularités de la France antarctique autrement nommée Amérique et de plusieurs terres et îles découvertes de notre temps*. Paris, Le Temps, 1982.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE: *Democracy in America*. New York, A. Knopf, 1994.
- TODOROV, TZVETAN: *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York, Harper and Row, 1984.
- : *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*. Cambridge, Mass., Harvard UP, 1993.
- TOLLER GOMES, HELOISA: «A questão racial na gestação da Antropofagia oswaldiana», *Nuevo Texto Crítico*, (23, 24): 249-259, Stanford, CA, 2000.
- TORO, GUILLERMO DEL (dir.): *Cronos*. México, Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), Iguana Producciones, et al, 1992.
- TORO, MARÍA ISABEL: «Lecturas del Almirante Colón: libros de viajes medievales y cosmógrafos humanistas», en Andrew M. Beresford (ed.): «*Quien hubiese tal ventura: medieval hispanic studies in honour of Alan Deyermond*». London, Dept. of Hispanic Studies, Queen Mary & Westfield College, 1997, pp. 169-178.
- TORQUEMADA, JUAN DE: *Monarquía indiana: de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de la Indias Occidentales, de sus poblaxones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma terra*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- TORRES CAICEDO, JOSÉ MARÍA: «Textos unionistas (1850-1886)», «Confederación de las naciones de la América española (1856)» y «La literatura de la América Latina (1879)», *América Latina y la latinidad*. Arturo Ardao (comp.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993, pp. 121-173.
- TORRES, ANTÔNIO: *Meu querido canibal*. Rio de Janeiro, Editora Record, 2000.
- TORRES GARCÍA, JOAQUÍN: «La escuela del sur», *Univesalismo constructivo*. Madrid, Alianza, 1984, pp. 193-198.
- TORRES-SAILLANT, SILVIO: «La traición de Calibán: Hacia una nueva indagación de la cultura caribeña», en Elzbieta Sklodowska y Ben A. Héller (eds.): *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh, ILLI, 2000, pp. 21-54.
- : *Introduction to Dominican Blackness*. New York, CUNY Dominican Studies Institutes-City College of New York-City University of New York-Dominican Studies Institute, 1999.
- TRECE, DAVID: *Exiles, Allies, Rebels: Brazil's Indianist Movement, Indigenist Politics, and the Imperial Nation-State*. Westport, Conn., Greenwood Press, 2000.
- TRIANA Y ANTORVEZA, HUMBERTO: *Léxico documentado para la historia del negro en América (siglos XV-XIX)*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997.
- UMPIERRE, LUZ MARÍA, Y AÍDA BEAUPIED: «Lenguaje y antropofagia en Memorias sentimentais de João Miramar de Oswald de Andrade», *Foro Literario*, (15-16): 44-49, Montevideo, 1986.
- UNITED NETWORK FOR ORGAN SHARING, UNOS: «U.S. Organ Transplant System Statement on the Truth about Organ Trafficking Rumors.» UNOS Statement, 6 de febrero de 2002, en www.unos.org.

- : «Organ Trafficking Perspective from UNOS», UNOS Statement. *The AFU and Urban Legend Archive*, www.urbanlegends.com/medical/organ.theft/organ_theft_unos.html.
- USLAR PIETRI, ARTURO: *Las lanzas coloradas*. Navarra, Salvat, 1970.
- VALDÉS, GABRIEL DE LA CONCEPCIÓN («PLÁCIDO»): *Poesías (1838-1843)*. La Habana, Arte y Literatura, 1977.
- VALLENILLA, LAUREANO: *Cesarismo democrático y otros textos*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1991.
- VANDEN BERGHE, KRISTINE: «The forgotten Caliban of Aníbal Ponce,» en Nadia Lie, Theo D'Haen (eds.): *Constellation Caliban. Configurations of a Character*. Amsterdam; Atlanta, GA, Rodopi, 1997, pp. 183-197.
- VAN DELDEN, MAARTEN: «The Survival of the Prettiest: Transmutations of Darwin in Jose Enrique Rodo's *Ariel*» en Nadia Lie, Theo D'Haen (eds.): *Constellation Caliban. Configurations of a Character*. Amsterdam; Atlanta, GA, Rodopi, 1997, pp. 145-161.
- VARGAS LLOSA, MARIO: «Carta a Haydée Santamaría», *Casa de las Américas*, (67): 140, La Habana, 1971.
- : *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- VARGAS VILA, JOSÉ MARÍA: *Ante los bárbaros: Los Estados Unidos y la guerra: el Yanqui: he ahí el enemigo*. Bogotá, La Oveja Negra, 1983.
- VARNHAGEN, FRANCISCO ADOLFO DE: *História geral do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, 1975.
- VARONA, ENRIQUE JOSÉ: *Cuba contra España*. México, UNAM, 1979.
- VASCONCELOS, JOSÉ: *La raza cósmica: misión de la raza Iberoamericana*. México, Espasa-Calpe, 1966.
- VASCONCELOS, SIMÃO DE: *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Editora Vozes, 1977.

- VAUGHAN, ALDEN T., y VIRGINIA MASON: *Shakespeare's Caliban: A Cultural History*. Cambridge, Cambridge UP, 1996.
- VAZ DE CAMINHA, PERO: *Carta de Pero Vaz de Caminha / Letter from Pero Vaz de Caminha*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo-Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000.
- VEBLEN, THORSTEIN: *The Theory of the Leisure Class*. New York, New American Library, 1953.
- VEGA, INCA GARCILASO DE LA: *Comentarios reales*. México, Porrúa, 1990.
- VEGA, LOPE DE: *El arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.
- : «Arauco domado», en Francisco Ruiz Ramón (ed.): *América en el teatro clásico español: estudio y textos*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993a, pp. 75-140.
- : «El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón», en Francisco Ruiz Ramón (ed.): *América en el teatro clásico español: estudio y textos*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993b, pp. 269-330.
- VELA, EUSEBIO: *Tres Comedias de Eusebio Vela*. México, Impr. Universitaria, 1948.
- VELOSO, CAETANO: *Verdade tropical*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- VERDUGO, IBER H.: «La crónica de Gaspar de Carvajal», *Mundi: Filosofía Crítica Literatura*, 2 (4): 73-89, Argentina, 1988.
- VESPUCCIO, AMÉRICO: *Cartas*. Madrid, Anjana, 1983.
- VICO, GIAMBATTISTA: *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca: Cornell UP, 1984.
- VIDELA DE RIVERO, GLORIA: *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano: estudios sobre poesía de vanguardia en la década del veinte (Documentos)*. Pittsburgh, IILI, 1994.
- VILLORO, LUIS: *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, El Colegio de México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 1996.

- VINKLER, BETH JOAN: «The Anthropophagic Mother / Other: Appropriated Identities in Oswald de Andrade's "Manifiesto Antropófago"», *Luso-Brazilian Review*, 34 (1): 105-110, Madison, Wisconsin, 1997.
- VIRNO, PAOLO: «Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus», *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*. Paolo Virno y Michael Hardt (eds.). Minneapolis, University of Minnesota UP, 1996.
- VITORIA, FRANCISCO DE: «De Indis», *Doctrina sobre los indios*. Ramón Hernández Martín (ed. y trad.). Salamanca, Ed. San Esteban, 1992, pp. 103-132.
- : «De Temperantia», *Escritos políticos* de Francisco Vitoria. Luciano Pereña (Selección). Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1967.
- WACHTEL, NATHAN: *Gods and Vampires: Return to Chipaya*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- WAGENER, ZACHARIAS: *Brasil Holandês: Thierbuch e a Autobiografia de Zacharias Wagener*, vol. 2. Cristina Ferrão, Soares y José Paulo Monteiro (comps.). Rio de Janeiro, Editora Index, 1997.
- WALKER BYNUM, CAROLINE: *Holly Feast and Holly Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, University of California UP, 1987.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL: «The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?», *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge, Cambridge UP, pp.184-199.
- WASSERMAN, RENATA R. MAUTNER: «Re Inventing the New World: Cooper and Alencar», *Comparative Literature*, 36 (2): 130-145, Eugene, OR, 1984.
- : «The Red and the White: The "Indian" Novels of Jose de Alencar» en *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America*, 98:5 (1983): 815-827.
- WASWO, RICHARD: «Formation of Natural Law to Justify Colonialism, 1539-1689», *New Literary History*, 27(4): 743-759, Charlottesville, VA, 1996.

- WEBER, MAX: «The Nation» (1948), en John Hutchinson y Anthony D. Smith (eds.): *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, vol 1. London-New York, Routledge, 2000, pp. 5-12.
- WEINBERG, FÉLIX: «La antítesis sarmientina: Civilización y barbarie y su percepción coetánea en el Río de la Plata», *Cuadernos Americanos*, 3 (13): 97-118, México D.F., 1989.
- : «La dicotomía civilización-barbarie en nuestros primeros románticos», *Río de la Plata: Culturas*, (8): 5-18, Paris, Fr., 1989.
- WHATLEY, JANET: «Introduction», en Jean de Léry: *History of a Voyage to the Land of Brazil, Otherwise Called America*. Berkeley, University of California Press, 1992, pp. xv-xxxviii.
- WHITE, DAVID GORDON: *Myths of the Dog Man*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- WHITE, HAYDEN: «The noble Savage: Theme as a Fetish», en Fredi Chiappelli (ed.): *First images of America: the impact of the New World on the Old*. Berkeley, University of California UP, 1976, pp. 121-135.
- : *Metahistory: The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
- WHITEHEAD, NEIL L.: «Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism», *Hispanic American Historical Review*, (4): 721-751, 2000.
- : «The Häberleins and the Political Culture of Scholarship», *Hispanic American Historical Review*, 81 (3-4): 753-756, Durham, NC, 2001.
- WHITNEY, CHARLES: «The Naming of America as the Meaning of America: Vespucci, Publicity, Festivity, Modernity», *GLIO*, 22 (3): 195-219, Fort Wayne, IN, 1993.
- WILLIAMS, RAYMOND: *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York, Oxford UP, 1983.
- : *Culture and Society: Coleridge to Orwell*. London, Hogart Press, 1990.

- WILSON, DANIEL: *Caliban: the Missing Link*. London, Macmillan and Co., 1873.
- WOLFE, SIDNEY: «Immediate Recall of Abokinase» (Letter to Jane Henney, Commissioner, Food and Drug Administration), *Public Citizen* HRG Publication #1473, February 10, 1999.
- WORLD MEDICAL ASSOCIATION WMA: «Statement on Live Organ Trade», Bruselas, octubre de 1985.
- YANHI, ROBERTO: «Introducción», en Domingo Faustino Sarmiento: *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid, Cátedra, 1993, pp. 11-32.
- ZANELLI, CARMELA: «La loa de *El divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz y la doble recuperación de la cultura indígena mexicana», en José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera (eds.): *La literatura novohispana: Revisión crítica y propuestas metodológicas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México UP, 1994, pp. 183-200.
- ZÁRATE, FERNANDO DE: *Comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España, parte treinta*. Madrid, Domingo García Morras, 1668, pp. 228-259.
- : «La conquista de México», en Francisco Ruiz-Ramón (ed.): *América en el teatro clásico español: estudio y textos*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993, pp. 207-258.
- : *Comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España, parte treinta*. Madrid, Domingo García Morras, 1668, pp. 228-259.
- ZÁVALA, IRIS: «De “inversiones”: palabras liminares», en Iris Zavala (ed. e introd.): *Discursos sobre la «invención» de América*. Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 1992a, pp. 1-5.
- : «The Dialogical Cultural Signs», *Colonialism and Culture: Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*. Bloomington, Indiana UP, 1992b, pp. 92-107.
- : «El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo», en Iris Zavala (ed., intro.): *Discursos sobre*

- la «invención» de América. Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 1992c, pp. 221-233.
- : «The Retroaction of the Postcolonial. The Answer of the Real and the Caribbean as Thing: An Essay on Critical Fiction», en *Interventions*, 2 (3): 364-378, London, UK; New York, NY, 2000.
- ZÁVALA, SILVIO ARTURO: *América en el espíritu francés del siglo XVIII*. México, D.F., El Colegio Nacional, 1983.
- ZÁVALETA MERCADO, RENÉ: *La caída del M.N.R. y la conjuración de noviembre: historia del golpe militar del 4 de noviembre de 1964 en Bolivia*. Cochabamba, Editorial Los Amigos del Libro, 1995.
- ZÉ, TOM: *Com a música «São São Paulo»* Ganhadora do IV Festival Record de MPB de 1968. (Sony), 1968.
- ZEA, LEOPOLDO: «Mariátegui y el hombre llamado indígena», *Cuadernos Americanos*, (48): 15-31, México D.F., 1994.
- : «El proyecto de Sarmiento y su vigencia», *Río de la Plata: Culturas*, (8): 85-96, París, 1989.
- ZIEBELL, ZINKA: *Terra de canibais*. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.
- ZORRILLA DE SAN MARTÍN, JUAN: «Ariel y Calibán americanos», en Zorrilla: *Detalles de historia*. Montevideo, Imprenta nacional colorada, 1930, pp. 195-224.
- : *Tabaré*. México, Porrúa, 1981.

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introducción. Del canibalismo al consumo: <i>textura</i> y deslindes	11
Capítulo I. Canibalia	65
1. La invención del caníbal	67
2. La economía simbólica maniquea del salvaje americano	89
3. Canibalismo y geografía encomendera	106
4. «El Papa debía estar borracho». Razón imperial y encomienda evangélica	121
5. América Caníbal: etno-cartografías del tiempo y el espacio salvaje	139
6. Caníbales y el comercio atlántico: semántica estratégica	165
Capítulo II. La trampa especular de la diferencia	199
1. Caníbales europeos	202
2. <i>El plagio diabólico</i> : paradojas del horror colonial	216
3. Lobos, ovejas y pastores. Bartolomé de las Casas y los apetitos feroces del <i>ego conquiro</i>	231
4. <i>El buen canibal</i> : Léry, Montaigne y la razón moderna de lo exótico	253
5. Caníbales, codicia de metales y feminidad voraz en la literatura imperial	270

6. Canibalismo, conciencia criolla y «americanismo»
barroco en Sor Juana Inés de la Cruz 288

Capítulo III. Guardarropía histórica y simulacros de alteridad:
salvajes y caníbales de los relatos nacionales 327

1. Nobles *sauvages* y caníbales de la Ilustración atlántica
y el pensamiento criollo 328
2. Los monstruos voraces del nacionalismo
de la emancipación 346
3. Bárbaros, carniceros y vampiros: los salvajes feroces
del Romanticismo americano 369
4. El «tigre de los llanos», el «caníbal de Buenos Aires»
y el escritor de la patria 377
5. El *principio africano* y el *negro Comegente* de la pesadilla
nacional 394
6. José de Alencar y los caníbales del indianismo
brasileño 414

Capítulo IV. Los monstruos del latinoamericanismo arielista:
variaciones del apetito en la periferia (neo)colonial 459

1. José Martí y el miedo a ser comido
del latinoamericanismo finisecular 462
2. «El triunfo de Calibán»: imperio y muchedumbres
en el latinoamericanismo arielista 479
3. Cóndores dormidos, águilas hambrientas y el arielismo
apocalíptico de José María Vargas Vila 506
4. El ambiguo magisterio de Ariel 518
5. Arielismo indigenista e insurgencias calibánicas
en la Revolución boliviana 542

Capítulo V. *Antropofagia*: consumo cultural, modernidad
y utopía 579

1. Una modernidad estética para una *economía
de sobremesa*: sincronización de la cultura nacional
con el reloj universal 582

2. (Anti)indianismo caníbal y las «ligações estratégicas»
de una utopía dionisiaca 599
3. «Tupi or not Tupi»: el ser caníbal de la cultura
nacional 618
4. El fin de la fiesta antropófaga y las heterodoxias
del camarada caníbal 638
5. Utopía antropofágica y «las sopas
del capitalismo» 652

Capítulo VI. *Calibanismo*: modulaciones de la voz
del monstruo 679

1. Érase una vez en Haití 682
2. Calibán en el drama (neo)colonial del Caribe 695
3. *Calibanismo* y Revolución 720
4. Transculturación, mestizaje y figuraciones
afro-calibánicas de la Revolución 743
5. Las hijas de Sycorax 761

Capítulo final. Del canibalismo, el calibanismo
y la antropofagia, al consumo 793

1. *Brasil 1998*. Antropofagia conmemorada
y Calibán revisitado 797
2. Del cuerpo consumido al consumidor: el «consumo
habla» como *Calibán* y come como antropófago 823
3. De la *Antropofagia* a la *hibridex*: la ciudadanía
por el consumo 839
4. El consumo me consume, o la (diet)ética
del consumo 853
5. Fantasías góticas del consumo y la desposesión
del cuerpo en América Latina 858
6. *Ñam ñam* 879

Catálogo de obras 893