

El caníbal, un monstruo americano (1492/1992)

Ana Inés Leunda
CIFFyH – CONICET
anaileunda@gmail.com

*Una eternidad esperé este instante
y no lo dejaré deslizar en viejos recuerdos
ni en balas rasantes
que matan
Ah, come de mí, come de mi carne
Ah, entre caníbales
Tomate el tiempo de desmenuzarme
Ah, entre caníbales
Gustavo Cerati*

1. Introducción

En diálogo con Jorge Accame (2000) partimos de considerar que el monstruo puede definirse como una “producción contra el orden regular de la naturaleza; ser fantástico que causa espanto; cosa excesivamente grande o extraordinaria en cualquier línea; persona o cosa muy fea; persona muy cruel y perversa”. En tal sentido, el monstruo posee rasgos excesivos que permiten reconocer, por contraste, algunas pautas del canon estético, moral, creíble, etc. y también está ligado a la sanción sobre aquel considerado un monstruo para la cultura. En relación con ello, nos preguntamos qué “muestra” “el caníbal”, nominación que aparece por primera vez en el “Diario de Colón” (del que hemos hablado en seminarios anteriores¹) y que luego es retomada de manera recurrente en conexión con la identidad de los latino/sud/indo/americanos. En función de ello, reconstruimos sucintamente algunas modelizaciones del caníbal partiendo de su primera aparición en *El Diario del Primer viajes* (1492) y terminando en la novela *Vigilia del Almirante* (1992) de Augusto Roa Bastos. Nuestro presupuesto inicial sostiene que la modelización del caníbal condensa conflictos y tensiones entre América y Europa, que involucran concepciones del cuerpo, la lengua y la cultura en fuerte disputa y tensión, que se reactivaron en el contexto de la conmemoración del Vº Centenario del “Descubrimiento de América”.

¹Hemos trabajado sobre los problemas de la percepción sensorial de “América” y los problemas de autoría del “Diario” atribuido a Colón en el *Seminario de verano III* (Leunda, 2015)

2. El nacimiento del monstruo

La figura del caníbal presenta una singularidad para pensar América Latina, pues el término aparece por primera vez en el *Diario de viajes* de 1492 y, por lo mismo, acaso de una manera un tanto provocativa, podríamos decir que los caníbales nacen de la pluma de Colón. Afirmación que exige precisar el carácter no menos provocador que tiene hablar de la escritura de autoría colombina, pues, como hemos señalado en el Seminario anterior (2015), el texto considerado el primer registro de América se compone de al menos dos manos (el yo del Almirante y la tercera persona del padre Bartolomé de Las Casas). Además, el original está perdido y solo se cuenta con una versión resumida, comentada e incluida como parte de una argumentación mayor, la *Historia General de las Indias* de Las Casas. En ese sentido, el primer registro escrito de América y los americanos contiene la forma del palimpsesto o el centón junto con la inclusión del estereotipo de lo excesivamente negativo y monstruoso para Europa: el canibalismo.

En este singular *Diario*, por ejemplo, el 23 de noviembre, leemos:

El viento era Lesnordeste y razonable para ir al Sur, sino que era poco; y sobre este cabo encabalga otra tierra o cabo que va también al Este, a quien aquellos indios que llevaba llamaban *Bohío*, la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía **un ojo en la frente**, y otros que se llamaban **caníbales**, a quienes mostraban tener gran miedo. Y desque vieron que llevaban este camino, diz que no podían hablar porque los comían y que son gente muy armada. (23 de noviembre, negrita nuestra).

En esta cita, podemos advertir que la figura del cíclope y la del antropófago se inscriben en el mismo grado de “realidad” aunque desde una lectura actual, ambos serían “fantásticos”, para usar un término ya señalado por Accame. Esta modelización del otro no conocido (el habitante del “Caribe”) supone la articulación de modelos de alteridad europeos (a menudo ya presentes en los textos de Marco Polo) con los habitantes, espacios y modos de vida que “ven” y “escuchan” al llegar (con los equívocos que ello implica, tal como desarrollamos en el Seminario anterior). Además, puede advertirse un problema ideológico que implica adaptar el modelo cognitivo también a los fines económicos y políticos de cada descubridor-conquistador. En el caso del *Diario*, la figura del caníbal habilita al europeo a considerar no solo su rasgo animal o inhumano (hemos recordado la querrela sobre la humanidad de los

indios en el Seminario I) sino incluso dotarlo de rasgos monstruosos, cuestión que supone una degradación extrema que justifica por sí misma el sometimiento o la muerte.

Tanto *indio* (o *indígena* o *aborigen*) como *canibal* son términos que implican la construcción europea sobre América (más que la explicación o descripción de una realidad objetiva, Rojas Mix, 1991) sin embargo, este último se ubica en el espacio de lo abyecto y rechazable al extremo. En tal sentido, no sorprende que Las Casas desdibuje la descripción del canibal como antropófago que presenta Colón. Así, en la única versión de *El Diario* que se conserva, leemos

El Almirante dice que bien cree que había algo de ello, más que, pues eran armados, serían gente de razón, y creía que habían capturado algunos y que porque no volvían dirían que los comían. Lo mismo creían de los cristianos y del Almirante al principio que algunos vieron. (23 de noviembre).

Podemos leer que las afirmaciones de Colón son en parte desdichas por el sacerdote que señala que si bien “algo había de ello”, considera que los indios eran tomados cautivos y que porque “no volvían dirían que los comían”. En ese sentido, reconocemos una negación del canibalismo que, como anticipamos, puede ser leída en relación con la pretensión de Las Casas de bogar por la “humanidad” de los indígenas: la práctica monstruosa (en el sentido de fea y desagradable) de la antropofagia no debió haber sumado para sus proyectos². Pero además también es posible advertir la vaguedad del dato, lo incierto de la afirmación que sugiere el comentario de Las Casas y que resuena en el carácter “creativo” del “Diario” cuyo yo (Colón) interpreta información de los moradores de las islas sin conocer la lengua del otro.

El 26 de noviembre leemos una oscilación entre caniba, canima, al tiempo que incluye otros monstruos (en el sentido de “fantásticos”): los cinocéfalos (o seres con cabeza de perro), que junto con los cíclopes se suman al grupo de seres descriptos/creados en el Diario de 1492. Al mismo tiempo, se advierte una vez más la insistencia de Las Casas para señalar que los indígenas no son antropófagos.

Toda esta gente dice tener temor de los caniba o canima, y dicen que viven en la isla de Bohío, la cual debe ser muy grande [...] Aquellos indios [...] **no podían hablar temiendo que los habían de comer**, y no les podía quitar el temor, y decía que no tenían sino **un ojo y la cara de perro**, y creía el Almirante que mentían y sentía el Almirante que debían ser del señorío del Gran Can, que los capturaban (26 de noviembre, negrita y destacado, nuestros)

² Nos hemos referido al problema de la “humanidad de los indígenas” en los textos de Las Casas durante el Seminario de Verano I (Leunda, 2013)

Los términos en *itálica* nos permiten resaltar el aporte de Las Casas que señala por un lado lo que el Almirante “creyó” (que los indígenas mentían) y lo que “sintió” (que debía ser el gran señorío del Gran Can). Así, a la ambigüedad terminológica vinculada al *caníbal* se añade ésta, que implica la relectura que Colón hace de Marco Polo³.

El carácter monstruoso del término es el que decanta en la lengua española. En el actual Diccionario de la RAE se explica que “caníbal” deriva de “caríbal” y que significa en primer lugar “antropófago”. Luego añade que remite a “los pueblos indígenas de las Antillas *que eran tenidos antiguamente* por antropófagos (*itálica* nuestra). Y, finalmente, se añaden dos acepciones más: 1) hombre cruel y feroz 2) Que come carne de su misma especie. Es decir, en el presente se retoma la imprecisión de los datos sobre las comunidades que habitaban el “Caribe”.

La oscilación entre caríbal-caribe-caníbal se mantuvo hasta el siglo XVIII en los diccionarios. En el Diccionario de autoridades de 1729 la entrada *caníbal* aún no aparece, pero sí encontramos “*Caribe*: s. m. El hombre sangriento y cruel, que se enfurece contra otros, sin tener lástima, ni compasión. Es tomada la metáfora de unos Indios de la Provincia de Caribana en las Indias, donde todos se alimentaban de carne humana. Casi todos los de aquellas riberas eran caríbes, cebados en carne y sangre de hombres.” Luego esta misma definición pasa al término “caníbal” del Diccionario de 1838. Tardía entrada al Diccionario del vocablo (Cf. Añón y Teglia, 2013) que implica su vigencia en un contexto en el que “el hombre” volvía a definirse con el Enciclopedismo e Iluminismo europeos. Bien puede ser parte de un trabajo futuro pensar este contexto en el que el conocimiento y política adquieren nuevos matices claves para América Latina: declaración de los derechos del hombre y el lema “libertad, igualdad y fraternidad” de la Revolución Francesa marcan un rumbo que, sin embargo, deja afuera a las colonias que la misma Francia tenía en África o el rol de las mujeres en ese mundo patriarcal. Sería válido interrogar 1) Qué lugar ocupa el “buen salvaje” (revitalizado por Rousseau) en contraposición al “caníbal” que ingresa por primera vez al Diccionario y 2) Si es posible pensar una continuidad dicotómica bueno/malo, ya legible en el Diario de 1492, esta vez aggiornada al presente de los siglos XVII y XVIII (puede consultarse a Chukui Eze, 2008, y su trabajo sobre la figura del negro y el indio en Kant y a Todorov en su recorrido sobre los pensadores franceses que revalidan la noción de “raza”, 1991).

³ En el Seminario del año anterior (Leunda, 2015) nos hemos referido a la influencia de los textos de Marco Polo en el *Diario de Colón*. recurrimos para ello a textos hoy considerados clásicos como Pastor (1994) y otros con menos resonancias, pero de una sugerencia intensa como Pereyra (1985).

Por lo demás, la vaguedad de las definiciones de los diccionarios evidencia el carácter “creador” que subyace a cada clasificación: “alimentarse de carne humana” vincula lo trivial y culinario con la consolidación de la imagen del otro monstruoso (casi un vampiro) “cebados en carne y sangre de hombres”.

3. Los términos pueden revelarse / travestirse

A lo largo del siglo XX los Estados-Nación de Occidente se vuelven sobre sí mismos y reflexionan sobre sus propias prácticas, acaso la II Guerra mundial sea un hito al respecto, pues puso en evidencia de modo trágico el racismo detrás de la raza, esta vez en el seno de Europa. En este periodo pero en el contexto de América Latina, muchos pensadores reconsideran la relación entre la cultura occidental del sudcontinente y su vínculo con las culturas indígenas que coexisten en el presente. Esto es visible, por ejemplo, en categorías como las de mestizaje, hibridez, heterogeneidad, etc. que son discutidas, redefinidas o acuñadas el último cuarto del siglo XX (recordemos a García Canclini, 1990; Cornejo Polar, 1994; Rama, 1982; entre otros).

También en los '70 las agrupaciones de indígenas comienzan a unirse para consolidar un espacio de poder que no requiera de un otro que hable por ellos (Ordoñez Cifuentes, 1994). Estas asociaciones participan activamente en oposición a los festejos por la conmemoración del Vº Centenario del “Descubrimiento de América” (el Consejo Indio de Sudamérica, por ejemplo).

De esta manera, en el último cuarto del siglo XX en América Latina, advertimos que las mismas organizaciones se autodenominan “indias o indígenas” y que ese elemento común, antaño denominador “del vencido” (al decir de Rojas Mix, 1991), permite la unión de múltiples culturas de diferentes lenguas (mapuches, quechuas, aimaras y un largo etc.) para sumar fuerzas en pro de derechos en común. Este travestismo de los términos también se evidencia en el *caníbal*, cuyos sentidos son reapropiados para asumir un rol díscolo de América frente a Europa.

Ya en la primera mitad del siglo XX el manifiesto antropofágico de Oswald de Andrade implicó un proyecto artístico y político que resemiotizaba esta práctica “monstruosa”, que remitía a la posibilidad de “comer” aquello traído desde Europa, transformarlo y hacerlo propio. El humor y la creatividad no estuvieron exentos de una proyección política en el Brasil de ese momento: “tupi or not tupi that is the question”

(Manifiesto, 1928). Articulación que involucra la burla al canon (concomitante al arielismo postulado por Rodó que involucra otra lectura de Shakespeare)⁴ y la inclusión de los tupíes, una comunidad antropófaga, para discutirlo.

También a comienzos de ese siglo se va transformando la mirada de los antropólogos sobre estas culturas. Manuel Pereyra (1985) recuerda una anécdota de Bronislaw Malinowski viviendo con una comunidad antropófaga del África. Un anciano del pueblo no podía comprender el sentido de la I Guerra Mundial en contraste con sus prácticas guerreras, en primer lugar no entendía cómo los europeos comerían toda aquella carne humana. La primera reacción del estudioso fue ofenderse ¿cómo pensar que una civilización tan adelantada como la europea pudiera tener esas prácticas? Sin embargo, algún tiempo después podría comprender que la pregunta ponía en jaque el carácter de “avanzado” de la cultura occidental, pues la I Guerra Mundial puede ser pensada como una “carnicería” mucho más monstruosa que las llevadas a cabo por comunidades antropófagas, que englobaban sus prácticas guerreras en rituales que las dotaban de cierto sentido.

Pereyra reconstruye esta anécdota en 1985 para pensar la relación entre la figura de los antropófagos de Marco Polo y los caníbales en el Diario de Colón, ambas máscaras y espejos de una realidad que se desdibuja en espejismos. En tal sentido, se advierte la fuerza política de la memoria cultural que en cada “descripción” del “caníbal” construye un modelo de subjetividad vigente para un presente en redefinición.

En el contexto de los debates por el sentido del Vº Centenario del llamado “Descubrimiento de América” puede evidenciarse un momento de excitación de la cultura: distintos textos aluden simultáneamente al sentido de la fecha conmemorada: encubrimiento, conquista, gesta civilizatoria, encuentro y un largo etcétera “explican” los rasgos de la conformación de la frontera pasada y, al hacerlo, sientan una posición en el presente. En esta clave de lectura, el Centenario permitió visibilizar tensiones (políticas) latentes en torno al sentido de la memoria cultural en América Latina.

También la figura del caníbal estuvo presente en estas disputas. Así, por ejemplo, Edberto Oscar Acevedo, en “La eminente fundación de América” construye la frontera pasada considerando que “el impulso, la aceleración” (12) vino desde Europa para “hacer avanzar” a

⁴ El pensamiento latinoamericano ha retomado esta obra de Shakespeare en la que los personajes centrales, Ariel y Calibán (el caníbal) han sido leídos de manera dispar. Vale recordar *Ariel* de José Enrique Rodó (1900) y su búsqueda de resaltar lo ideal y espiritual de América Latina a través de la figura del protagonista y oponerse a la sensualidad y materialidad norteamericanas. Esta visión contrasta tanto con la de Andrade como con la muy posterior de Fernández Retamar quien en “Calibán” (1971) cuestiona el arielismo que motivó Rodó. Vale añadir a modo de referencia la noción filosófica de *fagocitación* de Rodolfo Kush (1986), que implica la reconsideración en un “estar” en el mundo desde una América profunda, una América India que surge de absorber lo ajeno.

comunidades que, simbólicamente, estaban en la “Edad de Bronce”. No obstante lo cual, reconoce distintos grados de “desarrollo” entre las diferentes comunidades indígenas: los incas, son diferentes de aquellos que vivían en casas constituidas por un solo cuarto, con lo cual, modeliza 1492 como un mosaico de culturas cuyos tiempos de evolución (similares a las edades de las personas) varían, pero en cualquier caso, involucran una inferioridad con respecto a Europa. En este contexto, el caníbal es construido como “antropófago sangriento” actualizando tanto la visión negativa legible en el Diario de 1492 como su cristalización como “hombre sangriento y cruel que se alimenta de sangre humana” de los Diccionarios de 1729 y 1838.

En contraste, Adolfo Colombres señala en el Prólogo a la compilación *A los 500 años del choque de dos mundos* que lo único que se puede celebrar de la conmemoración es la deglución del primer obispo llevada a cabo en la bella isla de Itaparica por parte de los tupí. No casualmente, remite a la misma comunidad valorada eufóricamente por Andrade en su manifiesto. El prólogo de Colombres encabeza una compilación que incluye opiniones de indígenas pertenecientes a CISA y, como se advierte, busca criticar hondamente cualquier agradecimiento o festejo.

El contraste entre ambos pensadores encuentra en el proceso de evangelización un punto nodal, concebido de manera antinómica: para Acevedo el cristianismo es aquello que justifica cualquier error o violencia del proceso de colonización, en cambio Colombres celebra el límite que los tupíes le imponen al modelo religioso occidental.

La pregunta que nos hacemos en este contexto de debates es qué ocurre con la figura del caníbal en las novelas *Vigilia del Almirante* de Augusto Roa Bastos que también se edita en este contexto. A partir de las palabras liminares en explícita que participará en las discusiones sobre el sentido de los 500 años “de la manera en que puede hacerlo”, es decir, como un escritor “mestizo de dos mundos”. Lo ritual y religioso también ocupan un lugar relevante. Una imagen muy interesante con respecto a los matices de prácticas mítico/religiosas y las valoraciones de la frontera entre culturas es legible en relación con el canibalismo.

En primer lugar, aparece como una práctica no imitable, tal como se evidencia en la descripción de Caonabó “Aunque de origen caníbal, el reyezuelo era un hombre muy comedido y de agudísimo ingenio, de costumbres sobrias y que no comía más que pan de yuca y no bebía sino agua” (352). Es decir, en el presente practica una depuración que implica una actividad ritual negativa de sus ancestros.

En la construcción novelesca, las distintas tribus de las islas tienen una genealogía caníbal común, pero algunos han dejado la práctica en el presente: “Caonabó le habló del temor a los caníbales, que ellos llaman caribes. El abuelo de Caonabó había abjurado del hábito bestial de su antiguo pueblo, y éstos mantenían a Caonabó bajo permanente amenaza aunque sin atreverse a atacarlo” (352). Este episodio además de recordar la oscilación entre caníbal/caribe presente en el Diario de 1492, reescribe el relato de fray Ramón Pané un sacerdote ermitaño que vive con los indígenas del Caribe y aprende su lengua y escribe la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* en 1498. Allí afirma que los taínos con quienes vive le hablan de otra comunidad caníbal o caríbal a quienes temían. Narra al detalle lo austeros que eran y la regularidad para llevar a cabo sus prácticas rituales, rasgos que se reconstruyen en la novela.

La reconsideración de esta fuente evidencia lo erróneo de la construcción monstruosa, pues los caníbales “amenazan pero no se atreven a atacarlo” (como citamos más arriba). Además, en la fuente de Pané se narra que los indígenas temían a sus enemigos hasta que descubrieron la crueldad y la violencia de los europeos. Las profecías de destrucción no fueron cumplidas por los caníbales, sino por los descubridores y conquistadores⁵.

Por otra parte, el ritual caníbal tiene en la novela un episodio que explícitamente contrasta las prácticas de los europeos y de los caníbales, a través de la reescritura de un documento que se considera el primer registro de una violación a una indígena⁶. Es la carta de Michele de Cuneo (1495) a un amigo en la que narra en primera persona el sometimiento sexual que protagonizó sobre una “bellísima caníbal”⁷. La conciencia creadora novelesca

⁵ Narra fray Ramón Pané en 1498: “Habiéndose hecho agradables a los zemes [sacerdotes indígenas] con aquel ayuno, contaron que éstos les habían respondido que no pasarían muchos años antes de que llegaran a aquella isla gente cubierta de vestidos que acabaría con todos los ritos y ceremonias de la isla, Y a todos sus hijos los mataría o los privaría de libertad. Los jóvenes, conjeturando que fuesen los caníbales, cuando los veían acercarse, tenían resuelto salvarse por la fuga, y nunca más entraron en combate con ellos; pero cuando de veras vieron a los españoles que habían invadido su isla, consultando entre sí acerca de este asunto, resolvieron que ésta era aquella gente profetizada. Y no se equivocaron; ya están todos sometidos a los cristianos, y muertos todos los que se opusieron: ni queda ya memoria de los zemes, que han sido transportados a España” (1992: 100 y 101).

⁶ Solodkow (2009) realiza esta apreciación en su tesis doctoral sobre el período de conquista y primer momento de descubrimiento, allí aborda entre otros documentos, la carta de Michel de Cuneo a un amigo durante el segundo viaje de Cristóbal Colón.

⁷ “Io che ero in barca, mi presi una bellissima Camballa che L’Ammiraglio graziosamente volle regalarme. Me la portai in cabina, dove vendendola tuta nuda com’è loro usanza, mi venne desiderio di prendermi sollazzo con lei. E volendo dar corpo alle mie voglie, lei che non voleva, si difese talmente con le unghie, che mi pentii ben presto di aver cominciato. Visto che non potevo venire a capo, per dirvi la conclusione della storia, afferrai una corda e la frustai tanto che lei gridava con urla inaudite, di una violenza incredibile. Ma dopo, per finire, ci accordammo tanto bene nella bisogna amorosa che pareva essere stata ammaestrata alla scuola delle bagasce”, transcribe Solodkow y traduce: “Yo que estaba en el barco, me tomé una bellísima caníbal que el almirante graziosamente quiso regalarme. Me la llevé a la cabina, donde viéndola toda desnuda como a su usanza, me vino el deseo de divertirme con ella. Y queriendo dar cuerpo a mis ganas, ella que no quería, se defendía con las uñas

escenifica esta porción de la carta con algunas variaciones: la resistencia de la indígena es subrayada, señalando que “D. Miguel” llega a tener el “torso bañado en sangre” y recibe también “certeros puntapiés en los testículos” (175). Similar al documento, en la novela el marino la reduce a través de insistentes golpes: “Tomó entonces un látigo y la empezó azotar hasta que se le durmieron los brazos en medio de los aullidos de dolor y de humillación con los que se desgañitaba la muchacha indígena” (175).

El narrador transforma el original añadiendo a continuación: “creyó éste en un primer momento que la frigidez de las mujeres indias mentada por los españoles era la causa de la taimada resistencia” (175). La incorporación de este pensamiento del marino parece una burla entrelíneas al protagonista de los hechos, que a su vez, es metonimia de los españoles conquistadores en general, pues todos ellos creen erróneamente que las indígenas que los rechazan lo hacen porque padecen de una disfunción sexual. No solo puede leerse que razonan de manera equivocada (como se dará cuenta el mismo Miguel momentos después), sino que además podemos reconocer la elección de la conciencia creadora de un término de carácter sexista de la lengua (*frígida*) que repercute en el modelo cultural de los europeos conquistadores. Este término etimológicamente remite a un exceso de frialdad. En cambio el uso frecuente para el varón es *impotente*, como si la mujer sana no fuera *potente* (como lo es el hombre) sino *caliente*. Nótese la oposición valorativa entre ambos términos supuestamente neutros y el matiz crítico que su elección conlleva.

Sin casi modificar el original, el narrador afirma que luego de ser sometida a golpes ella se comporta “como las más experimentadas mujeres de la mancebía de Saona”⁸ (p. 176), con lo cual, para Cuneo, la mujer oscila entre frígida y prostituta. La ironía de la conciencia creadora que destaca con la “D” de “Don” (como rasgo enaltecedor) al violador, termina de mostrar su carácter de profunda denuncia, pues añade un final nuevo, una especie de epílogo ficcional de los sucesos narrados en la carta:

En un momento dado, Araguari se arrodilló junto a los muslos de D. Miguel y empezó a jugar con su miembro. Creyó éste que el vicio del *felatio* estaba difundido entre esas criaturas salvajes como había visto que ocurría entre los varones sometidos y vejados por los

en tal modo, que me arrepentí bien rápido de haber comenzado. Visto que no podía comenzar para darle conclusión a la historia, agarré una cuerda y la azoté tanto que ella gritaba con chillidos inauditos, de una violencia increíble. Pero después, para terminar, conciliamos tan bien en la necesidad amorosa que parecía estar amaestrada en la escuela de las prostitutas, vagas, vulgares”.

⁸ Se cree que Michele de Cuneo (o Miguel de Cúneo) nació como lo indica su denominación en Cuneo, Savona. Zona de la Liguria de la actual Italia, cerca de Génova, de donde se cree que nació Colón (Morales Padrón, 1990). Existe, por otra parte, la isla Saona que pertenece a la actual República Dominicana. Toponimia que rinde honor al marino de la carta aludida.

caníbales. La dejó hacer a su placer. En pleno transporte de un deleite jamás soñado en esas latitudes, sintió D. Miguel una feroz dentellada que le tronchó el sexo de raíz. La princesa huyó con el trozo mutilado del genital. (176)

El nombre ficticio de la indígena responde a un topónimo sudamericano que implica un desplazamiento hacia la comunidad tupí-guaraní⁹. Cuestión que remite a la conexión entre comunidades indígenas, pero además y sobre todo, la gran diferencia con el original es que aquí la indígena puede vengarse del violador. Parece ceder, pero en realidad se oculta detrás de su sabiduría. Conoce el cuerpo, el placer y ataca aprovechándose de la vulnerabilidad de Cuneo, pretendido conquistador-descubridor de *Indias/indias*. El episodio finaliza con el ritual de venganza, cuyo accionar cobra sentido en el entorno de su comunidad caníbal:

El ensangrentado miembro anduvo de mano en mano en medio del griterío y el regocijo de las mujeres indias que recibieron en triunfo a su princesa. El trofeo de Araguari llegó después a manos de los caníbales que cumplieron el rito del ceremonial devorándolo colectivamente en finísimas lonchas humeantes. (176)

El episodio de la violación viene a refrendar la crítica a la “conquista” de 1492 y la responsabilidad de los europeos en ella. El hecho de que el documento remita a una “bellísima caníbal” da pie para subrayar qué práctica es más nociva, qué cultura es más dañina. Desde la perspectiva de este “mestizo de dos mundos” el ritual caníbal quizás no es una práctica a imitar en sentido literal (y la sabiduría de Caonabó en su austeridad así parecen demostrarlo) pero está claro que no remiten a una crueldad mayor de la ejercida por un violador. Cuneo recibe su castigo en la dentellada de la india, quien vuelve a cobrar vida en la pluma del narrador y, así, vengar (al menos simbólicamente) tanto sufrimiento padecido, tanta desaparición no atendida, tanta posición que en el presente (1992) insiste en “encubrir” tanto dolor.

4. Síntesis y nuevas aperturas

De acuerdo con nuestro recorrido, el canibalismo o la práctica de comer carne humana implicó modelizar aquello imposible de ser aceptado y, por lo tanto, construir lo monstruoso. Ese carácter no descriptivo de la figura pudo leerse en el primer texto que acuñó el término,

⁹ Araguari es un río amazónico, un departamento de Mina Gerais y, probablemente de la misma raíz, en Paraguay existe el departamento de Paraguari.

pues el caníbal/caribe apareció junto con otros seres fantásticos, como las sirenas y cinocéfalos. Al mismo tiempo el cruce entre las afirmaciones del yo colombino y los comentarios de Las Casas (ambas presentes en “el Diario” de 1492) también desdibujaron un referente que apareció una y otra vez desplazado más allá. Para el sacerdote, Colón interpreta mal la existencia de la antropofagia y el mismo *yo* del Almirante interpreta lenguas que no conoce. En tal sentido, lo más claro pareció ser el uso político del término en la colonia, que habilitó cualquier práctica para someter o matar, invisibilizando la violencia del descubridor-conquistador.

A su vez, la cristalización del término *caribe* en el primer Diccionario de autoridades (1729) y su reafirmación de la monstruosidad, así como su traslado a la acepción *caníbal* (en el Diccionario de 1838), nos permitieron advertir la consolidación de una otredad americana cuya metáfora solo remitía a lo perverso y rechazable. Cuestión que sugiere nuevos derroteros en torno al uso del caníbal en el contexto de los “Derechos del hombre” construidos post-Revolución Francesa.

En el siglo XX la posibilidad de trazar una reapropiación del término apareció con fuerza de la mano de artistas e intelectuales latinoamericanos que potenciaron los sentidos del *caníbal* en sentido eufórico. Oswald de Andrade pareciera decir: somos aquello que aprendimos a in-corporar o fagocitar.

Asimismo, en el contexto del Vº Centenario, nos detuvimos en el contraste de la construcción del caníbal en los ensayos del historiador Acevedo y del antropólogo Colombres. El primero utilizó la imagen del caníbal para conservar su sentido de “sanguinario” y el segundo, para validar la resistencia guerrera implicada en la deglución del enemigo. Recuerda a los tupíes, aquellos resaltados por el manifiesto brasilero de Andrade.

En *Vigilia del Almirante* (inscripta en este mismo contexto de debates por la conmemoración) pudimos observar que las licencias son mayores (que la de los dos ensayistas citados), pues no la conciencia creadora no necesitó apegarse a ningún modelo de “verdad”. El juego con las fuentes le permitió articular lo taíno-tupí/guaraní-caníbal adrede, borrando fronteras de sentidos y sabores. Es en esta mezcla de percepciones del mundo que pudimos reconocer lo inseparable de la forma y el contenido para denunciar, reconstruir y proyectar.

Así, la descripción de la austeridad de Caonabó y la reescritura del relato de Pané pueden interpretarse como el desdibujamiento de la bravía de los caníbales. A su vez, la escenificación de la carta de Cúneo, que focaliza en la violación de las indias/Indias, puede entenderse como la resignificación de la fuerza del grito desgarrador de la mujer y la comida

del miembro viril, como una doble venganza de caníbales y mujeres, ambas figuras históricamente marginadas. En relación con ello afirmamos que la ficción sostiene un modelo político de memoria que sugiere sin claudicar y afirma sin imponer.

De esta manera, solo nos resta subrayar que la figura del caníbal y sus múltiples haces de sentido invitan a pensar en la filigrana corporal/cultural de América Latina. Su potencia, lejos de pretender cerrarse en este trabajo, ha querido ser un primer mapeo que se amplía en este final. Por un lado, la pregunta por lo humano (con su ambivalencia en la frontera indígena/occidental) sigue siendo un espacio abierto a la reflexión ligada a la monstruosidad de prácticas pasadas y presentes. Y por otro, la figura del antropófago americano sugiere nuevos derroteros, por ejemplo a través de nuevos textos como *El entonado* de Saer (1987), *Lituma en los Andes* de Vargas Llosa (1993) y también la canción “Entre caníbales” (de 1990, cuya letra es epígrafe de esta labor). Todos ellos con fuerte presencia de personajes caníbales y editados en el contexto del Centenario invitan a pensar otras actualizaciones del monstruo que nos hablan de recorridos futuros a través de una próxima indagación.

Bibliografía

- Accame, Jorge (2000) “El prodigio monstrado” en Elena Bossi [comp.] *Monstruos*. San Salvador de Jujuy, Universidad de Jujuy
- Añón, Valeria y Teglia, Vanina (2013) “Prólogo” en Colón, Cristóbal, *Diario, cartas y relaciones. Antología esencial*. Buenos Aires, Corregidor.
- Chukwdi Eze, Emmanuel (2008) “El color de la razón: la idea de *raza* en la Antropología de Kant”. En Emmanuel Chukwdi Eze, Paget Henry y Santiago Castro Gómez. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Duke University, Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project.
- Colón, Cristóbal (1982) *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Madrid, Alianza.
Prólogo y notas: Consuelo Varela
- Cornejo Polar, A. (1994) *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Horizonte.
- De Andrade, Oswald (1928) *Manifiesto antropófago*. Se publicó en el N° 1 de la Revista Antropófaga. Puede consultarse on line en http://www.buenosaires.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf
- Fernández Retamar, Roberto (1971) “Calibán” en Revista Casa de las Américas, N° 68. Puede consultarse en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/caliban/caliban1.pdf>
- Kush, Rodolfo (1986) *América profunda*. Buenos Aires, Bonum

- García Canclini, Néstor (1990) *Culturas híbridas*. México, Grijalbo.
- Leunda, Ana Inés (2013) “Cuerpo, cultura y alteridad”: Pensar lo humano en América Latina” en AAVV *Seminario de verano I. La pregunta por lo humano*. Córdoba, UNC.
- Leunda, Ana Inés (2015) “El «Diario de Cristóbal Colón»: Relatos y percepciones” en AAVV *Seminario de Verano III. El hombre y los mundos de ficción*.
- Morales Padrón, Francisco (1990) *Primeras cartas sobre América (1493-1503) Vº Centenario-Universidad de Sevilla*, Sevilla.
- Ordoñez Cifuentes, José. (1994) “A propósito del Vº Centenario y la relación con los pueblos indios”. En *El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa*. México, UNAM
- Pané, fray Ramón (1498) *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1990). La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Pastor, Beatriz (1994) *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana, Casa de las Américas.
- Pereyra, Manuel (1985) “Máscaras y espejos: Polo, Colón y las Antillas” en Revista *Humboldt* Nº 85, año 26. Munich.
- Rama, Ángel (1982) *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires, El Andariego. Edición consultada, 2007.
- Roa Bastos, Augusto (1997) *Vigilia del Almirante*. Buenos Aires, Sudamericana. Edición original, 1992.
- Rojas Mix, Miguel (1991) *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. Barcelona, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Lumen.
- Solodkow, David (2009) *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*. Tennessee, *Vanderbilt University*. (Tesis doctoral).
- Todorov, Tzvetan (2007) *Nosotros y los otros*. México, Siglo XXI editores. Primera edición en español, 1991. Primera edición en francés, 1989.

Diccionarios

Diccionario de la Real Academia Española, consultado on line en <http://www.rae.es>
 Diccionario de Autoridades (1729), consultado on line en <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiores-1726-1996/diccionario-de-autoridades>