

ARTÍCULOS
LATINOAMÉRICA



HIC SUNT CANIBALES:
EL CANIBALISMO DEL NUEVO MUNDO EN EL IMAGINARIO EUROPEO
(1492-1729)

Paolo Vignolo

*Profesor Departamento de Historia
Universidad Nacional*

Resumen

El artículo se propone explorar el papel del canibalismo en la apropiación simbólica del Nuevo Mundo por parte de la cultura europea. El punto de partida es el surgimiento de una imagen de las nuevas posesiones de ultramar que se estructura a partir de una visión cosmológica todavía anclada en la antigua teoría de las zonas, cuyo corolario fundamental es la existencia de tierras y pueblos en las antípodas de la *ecoumene* tradicional. El rico imaginario que rodea al habitante del más allá desconocido, fruto de elaboraciones culturales sedimentadas a lo largo de más de mil años, se vuelve una cuestión de candente actualidad política a partir de la mitad del siglo XV, cuando portugueses y españoles alcanzan a ir más allá de los *limes* de los antiguos. El mundo al revés medieval será el molde en donde se va forjando la dicotomía entre el indio edénico, antepasado del buen salvaje, y el caribe antropófago, emblema de la barbarie del nuevo sujeto colonial. El canibalismo conlleva profundas implicaciones en la percepción del otro y de sí mismos por parte de los europeos, ya que vuelve a trazar las fronteras de lo humano. Asistimos entonces a una compleja transición, que llevara al monstruo medieval a transformarse en el salvaje de la ideología colonial moderna.

Palabras clave: canibalismo, Nuevo Mundo, antípodas, monstruo, salvaje, imaginarios, estudios coloniales, Calibán.

Abstract

This article explores the role of cannibalism in the symbolic appropriation of the New World by European culture. The starting point is the rise of an image of the ultramarine possessions within a cosmological vision still based on the ancient zone theory and its main corollary, the existence of lands and peoples at the antipodes of the traditional *ecoumene*. The rich imagery that surrounds the habitant of the unknown beyond—as a result of cultural elaborations settled over more than a thousand years—becomes a matter of burning political topicality in the second half of the sixteenth century, when Portuguese and Spanish expeditions succeed to go beyond the *limes* of the ancients. The upturned medieval world becomes the mold

for shaping the dichotomy between the Edenic Indian, precursor of the Noble Savage, and the anthropophagical Caribbean, emblem of the barbarism of the new colonial subject. Cannibalism has deep implications both in the perception of the other and of self, because it redefines the frontiers of what is human and what is not. A complex transition takes place, which will transform the medieval monster into the savage of modern colonial ideology.

Key words: cannibalism, New World, antipodes, monster, savage, imagery, colonial studies, Caliban.

Introducción

A partir del siglo XVI la figura del caníbal aparece en todas partes: se le encuentra en los grabados y en las crónicas de viajes, en los libros de caballerías y en los mapamundis; en las fiestas de corte y en los carnavales populares. A medida que los viajeros dan cuenta de su difusión en el nuevo continente, más allá del océano, su celebridad en Europa se extiende rápidamente. ¿Cómo explicar esta formidable fortuna del canibalismo en el imaginario colectivo del Renacimiento? ¿Que relación hay entre la visión cosmográfica de un *Alter Orbis* y la reiteradas acusaciones a sus habitantes de comer carne humana? ¿Por qué esa obsesión por la antropofagia que acompaña toda la conquista del Nuevo Mundo, desde el primer viaje de Colón?

El artículo se propone abordar estas cuestiones. La etimología del término caníbal, argumento del primer apartado, permite orientarnos en el debate alrededor de las costumbre alimentarias del habitante de las tierras de ultramar. Un debate que, a partir de los seres antropomórfos de la tradición pliniana, va a contribuir al nacimiento de la antropología y de la etnografía modernas. El segundo apartado ubica la metamorfosis del imaginario de la alteridad lejana en el contexto de una nueva visión del mundo en gestación, destacando el papel crucial de la antigua doctrina de las teoría de la zonas, cuyo principal corolario es la supuesta existencia de pueblos y tierras a las antípodas de la *ecoumene* tradicional.

En el siglo XVI asistimos a dos fenómenos complementarios, a los cuales están dedicados los apartados tres y cuatro: la acusación de antropofagia se extiende a la mayor parte de los habitantes del Nuevo Mundo, mientras que la figura del caníbal entra como protagonista en el folclor europeo. Progresivamente otra visión del canibalismo se impone: a la antropofagia de necesidad de los primeros relatos, famélica y bestial, se añade el canibalismo ritual, de venganza. La antropofagia pasa del reino de la natura al terreno de la cultura. La explicación del canibalismo en términos religiosos y culturales y no simplemente alimentarios desemboca, como resultado inesperado, en situar al caníbal en el corazón mismo de la disputa teológica sobre la eucaristía, que opone duramente a católicos y reformados en las guerras de religión que devastan a Europa. Los mecanismos

de inversión, propios del imaginario antipódico, permiten devolver las acusaciones de salvajismo a los adversarios políticos y doctrinarios en Europa. Este es el tema del apartado quinto.

El sexto apartado trata de dar cuenta de cómo la antropofagia actúa en un doble sentido: por un lado permite domesticar al otro, reduciéndolo a unas categorías conocidas; mientras por el otro, se vuelve el marco indeleble de su irreducible diversidad. La fascinación mórbida que rodea el salvaje del Nuevo Mundo se refleja en la literatura renacentista: en particular los caníbales de Montaigne, analizados en el apartado siete, y el Calibán de Shakespeare, en los apartados ocho y nueve, ponen las bases para el desarrollo moderno de la cuestión del otro. El décimo y último apartado está dedicado a la elaboración que se da en el siglo XVIII al buen salvaje y al indio bestial, las dos caras complementarias de la representación de un nuevo sujeto colonial. El *mundus inversus et perversus* de los caníbales en las antípodas de Europa abre paso a un juego de múltiples inversiones, que va a permitir asimilar tanto el allá maravilloso como el acá familiar, estableciendo una línea de frontera infranqueable entre la civilización cristiana europea y la supuesta barbarie de los pueblos salvajes.

La invención del caníbal: De cinocéfalo a súbdito del Gran Kan

La etimología nos da una primera pista para explorar la relación entre antropofagia y Nuevo Mundo. El inventor del término *caníbal* es, sin duda alguna, Cristóbal Colón. El 4 de noviembre de 1492 el almirante genovés anota en su diario:

Mostró el Almirante a unos indios de allí¹ canela y pimienta, parez que de la que llevava de Castilla para muestra y cognosciéronla, diz que, y dixeron por señas que cerca de allí avía mucho de aquello al camino del Sueste. Mostróles oro y perlas y respondieron ciertos viejos que en un lugar que llamaron Bohío avía infinito y que lo traían al cuello y a las orejas y a los braços y a las piernas, y también perlas. Entendió más, que dezían que avía naos grandes y mercaderías, y todo eso era al Sueste. Entendió también que lexos de allí avía *hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían los hombres*, y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortaban su natura.¹

Algunos días más tarde, el 23 de noviembre, en cercanías de Bohío, el almirante vuelve sobre el asunto, utilizando por vez primera el neologismo *caníbales*. El término *caníbal* parece tomado de una palabra utilizada por los arawaks (los primeros pobladores con quien Colón había entrado en contacto) para designar de modo despectivo a sus enemigos del interior.

¹ Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos: Relaciones de viajes, cartas y memoriales*, edición, prólogo y notas de Consuelo Varela (Madrid: Alianza, 1982) 51.

Un monstruoso ser antropomorfo que come carne humana: esta es la primera imagen con la cual el caníbal entrará triunfalmente en el imaginario europeo del siglo XVI, desempeñando un papel importante en las fantasías y en los miedos colectivos que agitan los turbulentos acontecimientos del siglo, tanto en Europa como en las tierras de ultramar. Pero, ¿de dónde surge esta condensación semántica que nos presenta la figura del caníbal como un ser híbrido, al mismo tiempo cíclope, cinocéfalo y antropófago?

Hay un amplio consenso entre los especialistas sobre el hecho de que no sea creíble la pretensión de los españoles de una transparencia lingüística que les permitiera una comunicación fluida con los arawaks. Colón no puede –o quizás no quiere– comprender las enormes dificultades implícitas en el proceso de traducción, y prefiere deleitarse con la fábula de un estado lingüístico edénico, o por lo menos preababélico.² La interpretación de los diálogos con los aborígenes depende de las expectativas y de los horizontes mentales de los españoles, y poco o nada tiene que ver con que el discurso del otro extraeuropeo.

Si no se trata de cuentos de origen arawak, está claro que surge del bagaje cultural que los tripulantes europeos vienen cargando consigo en sus carabelas. Ciertos sonidos, ciertas asonancias, ciertos gestos de los habitantes de esas tierras desconocidas han despertado en la mente de Colón reminiscencias clásicas, leyendas de marineros, ensueños de geógrafos y poetas. Es gracias a sus lecturas de Marco Polo, de sir Juan de Mandevila, de Pierre D'Ailly que Colón puede identificar, no sin cierto escepticismo, los caníbales con los cinocéfalos antropófagos.³ Queda por entender como se dieron estas asociaciones.

Lestringant nos regala una brillante explicación de los pasajes que permiten al almirante genovés llegar a semejantes conclusiones, aparentemente tan estrafularias: “manifiestamente Colón tradujo los términos injuriosos que los arawak

² Sobre cuestiones de comunicación, véase entre otros Tzvetan Todorov, *La conquista de América: El problema del otro* (México: Siglo XXI, 1989); Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (Oxford: Clarendon Press, 1991); Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, trad. J. P. Manganaro, prefacio Jacques Le Goff, (París: Seuil, 1994); y Inga Clendinnen, “Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of Mexico”, *New World Encounters*, ed. Stephen Greenblatt (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1992) 12-48.

³ Vale la pena subrayar que los dos pueblos monstruosos nombrados por Colón son los primeros del catálogo de las fabulosas razas plinianas redactado por Isidoro de Sevilla, que aparecen también en la *Imago Mundi* de Pierre D'Ailly, libro de cabecera del Almirante genovés: “Los cinocéfalos, los cíclopes, los blemmies, los panoti, los artabatitos, los sátiros y faunos de pies torcidos, los sciapodes, los antípodos, los hipopodas leves en el correr, los macrobos de legendaria longevidad y los pigmeos, en perpetua guerra contra las grullas, que ellos pelean montados sobre chivos.” Citado en Frank Lestringant, *Le cannibale : Grandeur et décadence* (París: Perrin, 1994) 44, trad. pers. Daniel Defert sostiene que Colón en su primera travesía oceánica lleva consigo la colección de Gerardt Leuv, que reúne las relaciones de Marco Polo, Mandeville, Ludolpe Suchan. Véase Daniel Defert, “Collections et nations au XVIe siècle”, *L'Amérique de Théodore de Bry: Une collection de voyages protestante du XVIe siècle*, dir. Michèle Duchet (París: CNRS, 1987).

endilgaban a sus vecinos antropófagos en función de un imaginario científico preexistente. Feroces tribus que comen otros seres humanos y beben su sangre son revestidos de autoridad—*Plinius dixit*— ¡de hocicos de perro! ... Las raíces verbales se enredan, acompañando la ósmosis de las imágenes. En el término *cannibale*— o más exactamente *canibal*— Colón ha confusamente percibido el radical del latín *canis*; de ahí la asimilación al cinocéfalo.”⁴ Las incomprensibles palabras arawak devuelven a Colón a las viejas fantasmagorías de cíclopes y de hombres perros que desde hace siglos pueblan las fronteras inciertas del mundo.⁵

Sin embargo aún no se han acabado las audaces interpretaciones del término *canibal*. No han pasado tres días de haber introducido—acontecimiento cargado de consecuencias, hasta nuestros días— el término canibal en el vocabulario de la conquista, cuando ya Colón cambia de idea y se inventa otra dudosa etimología. La nueva interpretación, ya confusamente percibida el mismo 26 de noviembre, va a ser formulada en forma más coherentes el 11 de diciembre:

Detrás d’esta Española, a que ellos llaman Caritaba, y que es cosa infinita, y cuasi traen razón qu’ellos sean trabajados de gente astuta, porque todas estas islas biven con gran miedo de los de Caniba, “y asi torno a dezir como otras vezes dixé”, dize él, “que Caniba no es otra cosa que la gente del Gran Can, que deve ser aquí muy vezino; y terná navíos y vernán a captivarlos, y como no buelven, creen que se los (han) comido.”⁶

Los *Caniba*—la dicción es aún incierta, tartamudeos de palabra recién acuñada— no son ni monstruos, ni quizás tampoco antropófagos. Según esta nueva interpretación, son más bien el pueblo del Gran Kan, el Gran soberano de la China lejana. ¿Por qué? Por un simple juego de asociaciones, que en una fantasiosa intuición etimológica asocia *can* y *Gran Can*. El radical *cani* (del arawako *canima*) es puesto en relación con el término *Can*. Los canibales pertenecerían al Señorío del Gran Can, Soberano del Catay y de las Indias Superiores.

¿Por qué Colón se orienta hacia esta nueva explicación? En realidad, él nunca había prestado demasiado cuidado a las leyendas sobre monstruos y quimeras, liquidándolas como simples supersticiones de marinos. Si de pronto en los

⁴ Lestringant, *Le cannibale*... 43.

⁵ En la iconografía medieval ya encontramos representaciones de seres antropofágicos con la cabeza de perro. Véase, por ejemplo, el fragmento del mapamundi del ducado de Cornoalla, entre 1283-1300. En *Segni e sogni della terra: Il disegno del mondo dal mito di Atlante alla geografia delle reti*, catálogo de la homónima exposición al Palazzo Reale de Milano (Milano: De Agostini, 2001) 70. Para la historia y metamorfosis de esta primera iconografía que circula en Europa, véase Bernadette Bucher, *Icon and Conquest: A Structural Analysis of the Illustrations of de Bry’s Great Voyages* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1981). También la figura del cinocéfalo cíclope tendrá una cierta fortuna propia. Recordamos por ejemplo el gigante cinocéfalo, jefe de los invasores de Utopía en el segundo Libro de Rabelais.

⁶ Colón, *Textos y documentos completos*... 78.

primeros días había dado la impresión de ceder a las versiones que evocaban monstruos dignos de los viajes de Mandevila, en ese punto es evidente su intento de racionalizar el asunto entero.

Por un lado, Colón necesita buscar una explicación lo más pragmática y esperanzadora posible para sus hombres, mientras que por el otro, él sabe que tiene que rendir cuentas de su misión frente a los Reyes. La segunda explicación –la del Gran Can– satisface ambas exigencias. La presencia de un pueblo civilizado y bien armado (o más bien, civilizado *porque* bien armado) resulta una excelente noticia para una tripulación en busca de rutas comerciales con el fabuloso oriente de riquezas infinitas. Al mismo tiempo Colón jamás hizo misterio de su deseo de encontrar al gran Emperador de la China, para el cual traía consigo cartas de sus soberanos.⁷ Su empresa era precisamente la de llegar a las Indias, este continente prodigioso del cual el caníbal se va a volver, primero la señal premonitoria, luego el símbolo y finalmente el emblema.

A las antípodas de Europa

Como nos recuerda Todorov, el impulso que empuja a Colón a aventurarse por rutas desconocidas no es la simple búsqueda del oro. El oro es un medio para cumplir con una misión muchos más amplia. El mismo Colón escribe: “Al tiempo en que yo me moví para ir a descubrir las Indias fui con intención de suplicar al Rey y a la Reina Nuestros Señores que de la renta que de Sus Altezas de las Indias hobiere que se determinase de la gastar en la conquista de Jerusalén, y así se lo supliqué.”⁸

Financiar la última Cruzada con el oro de las Indias: este es el visionario proyecto del viajero genovés. Proyecto que con los años se va a cargar de tintes escatológico-apocalípticos: en su madurez Colón se esforzará, de todas las maneras, en justificar sus hazañas en el marco de las profecías bíblicas. La acelerada evangelización de las nuevas tierras se vuelve entonces un claro signo premonitorio de la reconquista de la Jerusalén terrenal y de la inminencia del triunfo de la Jerusalén celeste. Hay que ir al confín último del mundo –sostiene el marino genovés– para poder restablecer el orden en el centro, así como hay que llegar al final de los tiempos para ganar la eternidad de la ciudad celeste. El descubrimiento y la conquista preconizan el Fin de los Tiempos y la llegada del Juicio Universal.

⁷ Diwald nos recuerda que, con ocasión de la expedición de 1492, unas cartas de presentación fueron dirigidas por los reyes católicos a los soberanos asiáticos, para establecer los primeros contactos diplomáticos. Véase Hellmut Diwald, “Emancipazione: Circa 1400-1555”, *Storia d'Europa*, vol. I (Milano: Mondadori, 1975) 289, y también Greenblatt, *New World Encounters...* 104-105.

⁸ Institución de Mayorazgo, 22 febrero 1498, en Todorov, *La conquista de América...* 18-19. Véase también Margarita Zamora, “Christopher Columbus’s ‘Letter to the Sovereigns’: Announcing the discovery”, *New World Encounters...* 1-12.

En el marco de la visión mesiánico-milenarista en la cual van tomando forma los viajes de Colón, el encuentro con el legendario Gran Can juega un papel irremplazable. Su conversión a la fe cristiana es la condición *sine qua non* para que se dé paso a la última Cruzada.⁹ Los esfuerzos de evangelización serán recompensados, por la Divina Providencia, con el oro necesario para financiar la guerra definitiva contra los infieles. De allí su gran interés en cualquier signo de la cercanía del tan anhelado Emperador de oriente, como por ejemplo la presencia de sus súbditos *cariba*.

La sucesiva lectura de la aventura de Colón en asociación con la idea de América, nos hace a menudo olvidar que –entre sus contemporáneos– sus hazañas fueron celebradas como la posibilidad de “pasar a través de las antípodas occidentales, en un hemisferio inexplorado”, de acuerdo a las palabras de Pedro Martyr de Anghiera.¹⁰ Es curiosa la poca atención que se ha prestado a esta primera formulación, en donde no se hace referencia ni a las Indias, ni al Nuevo Mundo, ni por supuesto a América, sino a “las antípodas”. Por el contrario se trata a nuestro aviso de un hecho sintomático, revelador de la visión dominante del Orbe entre las elites cultivadas de la época, embebidas de clasicismo humanista.¹¹

Es gracias a los contactos epistolarios de Martyr que noticias y rumores empiezan a propagarse por toda Europa. Como nos cuenta O’Gormann, la primera referencia es una “incidental y escueta noticia consignada en la carta del 14 de mayo de 1493 que dirigió’ al conde Juan Borromeo. ‘Hace poco días –dice– volvió de los antípodas occidentales cierto Colón, de Liguria. Ha regresado –añade– trayendo como pruebas muchas cosas preciosas, pero principalmente oro que, naturalmente, se produce en aquellas regiones”.¹²

⁹ Colón, *Textos y documentos completos...* 139. Ya el domingo 21 de octubre Colón había escrito en su diario: “Más todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Quisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella.”, p. 42. Véase también Todorov, *La conquista de América...* 12.

¹⁰ “Meminitis Colonus ligurum instituisse in castris apud Reges de percurrendo per occiduos Antipodes novo terrarum hemisperio, meminisse oportet quia de re vobiscum aliquando actum est.” Petri Martyris ab Anghiera, *Opus Epistolarum, Compluti 1530* (Graz 1966), ep. 134, p. 361, *Gli antipodi: Avventure letterarie di un mito scientifico*, ed. Gabriella Moretti (Parma: Pratiche, 1994) 119; trad. pers.

¹¹ Una importante excepción es el libro de Moretti, que dedica amplio espacio al asunto.

¹² E. O’Gormann, “Introducción” a Petri Martyr de Angleria, *Décadas del Nuevo Mundo*, tomo 1 (Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1989) 9. “Post paucos inde dies rediit ab antipodibus occiduis Christophorus quidam Colonus vir ligur, qui a meis Regibus ad hanc provinitiam tria vix impetraverat navigia, quia fabulosa quae dicebat arbitrabantur, rediit, preciosarum multarum rerum, sed auri praecipue, quae suapte natura regiones illae generant, argumenta tulit...” Petri Martyr ab Angleria, *Opus Epistolarum...*, ep. 131, p. 360, *Gli antipodi...* 119. Como nos recuerda O’Gormann, el papel de Martyr en toda la primera etapa de los descubrimientos es crucial. No se trata sólo de su actividad de coleccionista de objetos indios y de conocedor personal de los principales protagonistas del descubrimiento, sino también de su incesante actividad epistolar que permite la difusión – entre las elites europeas – de informaciones de primera mano de los inauditos acontecimientos en las regiones de ultramar. Véase O’Gormann, “Introducción...” y Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo* (Milano: Adelphi, 2000).

La referencia a las antípodas no es arbitraria, ni excéntrica. La piedra millar de la visión del mundo dominante en el siglo XV sigue siendo la teoría de las zonas de los antiguos, cuyo corolario imprescindible tiene que ver con la existencia de tierras –y quizás pueblos– a las antípodas, por definición imposibles de alcanzar a causa de infranqueables barreras naturales, mares tempestuosos y desiertos tórridos. La verdadera novedad del viaje de Colón no es la de haber descubierto alguna isla en el Océano, sino haber quebrantado –siguiendo el rumbo de los portugueses– los obstáculos naturales que impedían el paso al otro hemisferio, donde mora el misterioso pueblo de los antípodos.¹³

Ya en Platón (el inventor del término), las antípodas son un referente tanto científico como literario: designa a la vez un punto diametralmente opuesto al del observador en el globo terráqueo, las tierras al otro lado de la *ecoumene* y los espacios abiertos a la imaginación y la utopía.¹⁴ Mas allá de las disquisiciones sobre si hay que identificar las costas recién descubiertas con un archipiélago o un continente, si hay que llamarlo Indias, Nuevo Mundo, Catay, Paria o América, lo que surge en los documentos de la época es que, a nivel de imaginario, los europeos tienden a concebir el Nuevo Mundo como un mundo al revés, *anti-podos*, es decir anti-piés: el mundo de los que tienen los pies al revés, que están cabeza abajo y patas arriba...

Un tema –el de las antípodas– que permite infinitos juegos de subversión simbólica y de inversión del sentido común: por eso desde sus orígenes estimula las sátiras de los poetas y los tratados de los teólogos; las especulaciones filosóficas y los relatos míticos; las disertaciones de los astrónomos y las leyendas de un oriente fabuloso, mas allá de un mar Océano envuelto de misterios. Evocar un anti-mundo, un mundo cabeza abajo y patas arriba, implica sacudir las categorías cognitivas tradicionales, sin necesariamente poner en riesgo las bases de la cosmología medieval. Se trata de forzar estas categorías cognitivas para que se ajusten a las nuevas coordenadas simbólicas: tierras e islas habitadas por pueblos radicalmente “otros” –en sus usos, sus costumbres, sus cuerpos, su ambiente natural– son un escenario privilegiado donde poner en escena lo que se escapa a las lógicas, a las estéticas, a las costumbres de la época.

Por otra parte, es a partir del vasto imaginario ligado a las antípodas que la visión tradicional de la tierra y del ser humano se ve trastocada y transgredida, dando origen a fenómenos típicos de la incipiente modernidad. Las antípodas en efecto actúan como una poderosa *machine a renverser*, una máquina

¹³ Paolo Vignolo, “Nuevo Mundo: ¿Un mundo al revés?”, *El Nuevo Mundo, problemas y debates* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2004).

¹⁴ La referencia desde luego es a las descripciones de Atlántida y de Er: como nos recuerda Moretti, la etimología griega de la palabra *antipodas* –que asocia de manera curiosa el sufijo ἄντις (*anti*) con el sustantivo ποῖός (*pie*)– contiene ya en germen las características de inversión simbólica y de subversión del sentido común que son la base de su fortuna científica y literaria. Moretti, *Gli antipodi*... 17-18, trad. pers. Véase también Geneviève Droz, *Les mythes platoniciens* (Paris: Seuil, 1992) 175-185. En la obra platónica, véase *Timeo* 24d-25d, y *Critias* 120e-121c.

generadora de inversiones de las categorías aristotélico-tomísticas. Es decir, un poderoso dispositivo retórico que permite imaginar nuevos mundos posibles a partir de un sistema bien rodado de inversiones y de una constelación muy rica de mitos, creencias y leyendas que se han venido sedimentando en el curso de los siglos.¹⁵

Gran cruce de imaginarios desde la antigüedad, a las antípodas (y alrededores) se encuentran por lo menos cuatro grandes mitos, entremezclados entre ellos en las combinaciones más variadas. Antes que todo la Edad de Oro de origen clásico, retomada por los humanistas; luego el Paraíso terrestre de la tradición judeocristiana y el mito del Imperio universal grecorromano, puesto de moda con el advenimiento de los estados nacionales. Finalmente el mito carnalesco del país de Cucaña, tan arraigado en de la cultura popular de la Europa medieval; de este crisol surge el primer gran mito propiamente moderno, el mito de Utopía.

Una vez en discusión la visión antropológica medieval, el problema que se abre en el debate cultural entre los siglos XV y XVI es cómo restablecer los límites entre lo que es humano y lo que no lo es. Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XV, cuando las expediciones portuguesas a lo largo de las costas africanas dan cuenta de que es posible atravesar indemnes la zona ecuatorial. No solo a pesar del calor intenso, estas zonas son habitables y, en efecto, habitadas. La ruta hacia el Mundo –*alter et idem*– de las antípodas está abierta. La antigua *questio de antipodorum* sale de las diatribas doctrinarias medievales para volverse un problema geopolítico de candente actualidad.

El buen salvaje y el caribe malo

La hipótesis de los cariba-caníbales como súbditos a las órdenes del Gran Can no va a resistir a la prueba de los hechos: ésta será definitivamente abandonada por el mismo Colón durante sus siguientes viajes. No se perderán sin embargo las esperanzas de entrar en contacto con un Imperio opuesto y simétrico al occidente cristiano, del cual el fabuloso Catay de Marco Polo es el modelo paradigmático. A lo largo de muchos siglos los europeos seguirán soñando con reinos e imperios fabulosos en el otro hemisferio: el Catay de Marco Polo y del Orlando Furioso, los imperios de México y del Perú, el reino de Preste Juan, El Dorado, la *Tierra Australis Incognita*...¹⁶

Tampoco las precauciones de Colón hacia la existencia de seres monstruosos tienen mucha acogida entre aquellos que se encargarán de difundir en Europa las

¹⁵ Vignolo, “Nuevo Mundo:...”

¹⁶ No hay que olvidar que Ariosto escribe en los mismos años en los cuales los navíos portugueses entran en el mar de la China y se anclan en Canton. En 1516 unos mercaderes provenientes de Europa, los primeros después de Marco Polo, homenajean al Emperador chino en Pekin. Véase Diwald, “Emancipazione:...” 285.

noticias de sus viajes.¹⁷ Los rumores y los fragmentos de informaciones que llegan de las hazañas de los primeros navegantes del mar Océano se cristalizarán en dos imágenes, que gozarán de gran fortuna hasta volverse un *topos* obligado del género. Ambas imágenes se inspiran en el *De Orbe Novo* de Pedro Martyr y ambas tienen como protagonistas a los caníbales: la caza a los desafortunados indios taínos y los restos de un festín antropófago en Guadalupe, inspirado en el segundo viaje de Colón. En la primera imagen se explicita la distinción crucial entre indios pacíficos y caníbales feroces; mientras que en la segunda se consolida la pesadilla gastronómica que tanto habrá de obsesionar a los europeos.

La extraordinaria circulación de distintas versiones –grabadas, escritas, contadas– de estas primeras imágenes del Nuevo Mundo se debe sobre todo a su inclusión en numerosas colecciones de viajes del Renacimiento. Es precisamente esta literatura “popular”, hecha de fragmentos de textos plagiados de autores célebres, a menudo acompañadas de ilustraciones, la que va a modelar de manera poderosa, gracias a la extraordinaria difusión de la prensa, el imaginario colectivo de la conquista.¹⁸

La evocación de una cocina caníbal donde obscenos caribes se alistan para comerse a sus pacíficos vecinos (luego de rocambolescas cazas en el escenario de un mundo exótico, sensual y estrafalario) llega a golpear la imaginación del público. La fantasía de los grabadores y los letrados se encuentra por ende estimulada a representar –dentro de los severos moldes establecidos por la tradición– este mundo al revés, *Mundus inversus et perversus* en donde todas las normas sociales parecen estar trastocadas.

En un principio los caníbales carniceros son todavía representados con cabeza de perro, como por ejemplo en un grabado en madera publicado por Lorenz Fries en 1525, que –según parece– acompañaba la Carta Náutica de Waldseemüller. En las obras sucesivas, los atributos propiamente monstruosos del caníbal dejan el lugar a un imaginario “que asocia la panoplia del perfecto carnicero de Europa al salvajismo de los foráneos cocineros edénicos”, según la irónica expresión de Lestringant.¹⁹ Asistimos entonces a una compleja transición, que llevará al monstruo medieval a transformarse en el salvaje de la ideología colonial moderna. La metamorfosis está en proceso: el caribe-caníbal, “último de los plinianos”, ya está listo para volverse el primer sujeto colonial.

¹⁷ Antonucci nos recuerda que los diarios, editados sólo hasta 1825, circulan en Europa a través de copias adaptadas, entre otros, por Bartolomé de Las Casas. Fausta Antonucci, “Introduzione”, *Giornale di bordo del primo viaggio e scoperta delle Indie*, de Cristoforo Colombo (Milano: Rizzoli, 1992) 21-22.

¹⁸ A propósito del papel de este tipo de compilaciones en los “juegos de relaciones entre estrategias religiosas y geopolíticas por una parte, y dispositivo icónico por la otra”, véase Defert, “Collections et nations...”

¹⁹ Lestringant, *Le cannibale...* 48-49.

Hic Sunt Canibales



Carnicería de canibales con cabeza de perro. Lorenz Fries, Strasbourg, 1525 y 1527. Grabado en madera. Gráfica tomada del libro de Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence* (Paris: Perrin, 1994) 48.



Canibales con tabla de picar. Sebastián Münster, Bâle, 1554. Grabado en madera. Gráfica tomada del libro de Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence* (Paris: Perrin, 1994) 61.

De Colón en adelante, la distinción entre indios feroces (los caníbales) e indios edénicos (aptos para la conversión y para la sumisión) traza el confín sobre el cual se organizan las prácticas de dominación de la conquista.²⁰ Frente a la pretensión de los primeros conquistadores de reducir a los indios en esclavitud, la reina Isabel reafirma los intereses de la Corona. Los indios, una vez aceptada la soberanía de Castilla, se vuelven súbditos de la Corona: es decir, hombres libres en el marco de un régimen de tipo feudal.²¹

La única excepción a este principio universal, contenida en una resolución real de 1495, reafirmada en 1501, se refiere precisamente a la guerra “justa” contra los caribes-caníbales.²² Una de las justificaciones principales de la guerra, junto con la idolatría y los sacrificios humanos, es precisamente la de extirpar el crimen monstruoso de devorar la carne humana, por el cual se hiere muy particularmente el orden natural. En este caso los indios capturados pueden ser reducidos a esclavitud, comprados y vendidos. El canibalismo traza, pues, una línea divisoria entre aquellos que pertenecen al género humano y aquellos que son relegados a los confines de la humanidad, a causa de sus costumbres aberrantes.

Aunque en un principio limitada al territorio de las Antillas Menores y a la región alrededor de Cartagena de Indias, esta distinción será utilizada por los encomenderos para justificar deportaciones, pillajes y masacres a escala continental. Basta con encontrar en cualquier pueblo indio un indicio cualquiera de antropofagia, para cambiar las disposiciones de la Corona, y convertir los nuevos súbditos en potenciales esclavos. No sorprende entonces que las denuncias de actos de antropofagia se extiendan como mancha de aceite, hasta caracterizar al continente entero.²³

A los tres grandes focos de canibalismo de las primeras relaciones, las Antillas, la región alrededor de Cartagena de Indias y el Brasil, se añade pronto la Nueva España. El desconcertante descubrimiento de la práctica sistemática de sacrificios humanos entre los aztecas no hace más que reforzar el proceso de “canibalización” del Nuevo Mundo. Las prácticas antropofágicas permiten negar la humanidad de los indios, dotando a los conquistadores de una poderosa arma polémica. Por ejemplo, cuando en 1545, Juan Ginés de Sepúlveda, por petición de

²⁰ En relación con la crucial oposición entre indígenas pacíficos e indígenas guerreros en el escrito de Colón, agradezco a E. Montenegro por sus fecundas sugerencias. Véase E. Montenegro, “Les Karibs: Ethnologie de groupes précolombiens en Amérique sud et insulaire”, tesis de doctorado, Université de Paris I, Panthéon Sorbonne (en preparación).

²¹ Lyle N. McAlister, *Dalla scoperta alla conquista: Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo 1492-1700* (Bologna: Il Mulino, 1986) 207.

²² Lestringant, *Le cannibale...* 68.

²³ La mala reputación de los caribes se extiende en el tiempo también: en el siglo XVIII, el Diccionario de la Real Academia Española lleva la siguiente definición: “Caribe: 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. Lat. Trux; Efferus. [...] Casi todos los de aquellas ribéras eran cáribes, cebados en carne y sangre de hombres.” Citado en Montenegro, “Les Karibs:...”.



Ilustración de Jan Van der Straet (1523-1605), aparecida en *Nova Reperta* en 1638, como parte de la divulgación de clichés sobre América en la Europa del siglo XVII. Gráfica tomada del libro de Álvaro Félix Bolaños, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijaos de Fray Pedro Simón* (Bogotá: CEREC, 1994) 184

Cortés, procura defender la institución de la encomienda contra la oposición de los Reyes de España, es al canibalismo al que se refiere. Los indios son descritos como:

Hombres que se entregan a todo género de intemperancia y de lujuria infame, muchos de los cuales se alimentan de carne humana ... que veneran el vientre y las partes más vergonzosas del cuerpo como Dios, consideran los placeres de la carne como la religión y la virtud, y, como los puercos, tienen la mirada fija sobre la tierra, como si jamás hubieran visto el cielo”.²⁴

Como las bestias, “como los puercos”: ¿De qué manera interpretar estas continuas comparaciones de los indios con lo bestial, de las cuales están plagados los escritos de la época? Gliozzi, en polémica con Lévi-Strauss, sostiene que nadie en el círculo español de comienzos del siglo XVI llega a negar la pertenencia al género humano de los habitantes de las tierras recientemente descubiertas. Inclusive los conquistadores (los más hostiles hacia los indígenas) se inclinarán más bien a buscar en la doctrina aristotélica de la esclavitud natural una justificación teórica a su actuar político-militar.²⁵

²⁴ Citado en Gliozzi, Giuliano, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: Dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)* (Firenze: La Nuova Italia, 1977) 296, trad. pers.

²⁵ Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo...* 286-287.

Afirmar la naturaleza bestial del habitante del otro hemisferio amenazaría con hacer estallar toda una cosmogonía basada en la descendencia común de Adán, privando a los aventureros ibéricos de su base religiosa e ideológica y dejando el campo libre a los competidores de otras naciones, sobre todo ingleses y holandeses. Lo que está en juego no es la pertenencia biológica a la humanidad, sino la aceptación de los indios en el seno de la civilización.

Los conquistadores se enfrentan a un mismo tiempo, con la Corona y con la Iglesia: la primera tiene todo el interés en mantener a los indios y encomenderos dentro de la estructura social tradicional española, mediante la anexión de las tierras de ultramar directamente a Castilla; la Iglesia de Roma, por otra parte, se preocupa por reforzar su papel misionero, y no perder el control sobre el proceso de la conquista que de éste deriva. De esos contrastes emerge una concepción de la bestialidad del indio en términos de categoría moral más que zoológica, causada por un proceso cultural y no por una ley de natura. No sólo los supuestos comportamientos bestiales del indio no excluyen su descendencia de Adán, sino que necesariamente la implican.²⁶ Canibalismo e idolatría, las costumbres aberrantes que dan lugar a la acusación de bestialidad, son el fruto del pecado y no de una condición biológica.

El imaginario carnavalesco: el gusto prohibido de la carne

El continente americano, *tabula rasa* para el deseo europeo, encuentra en el caníbal uno de sus principales protagonistas: digno heredero de la bestialidad de los pueblos monstruosos de la Edad Media, pero también personificación convincente del salvaje, libre de toda regla y de toda convención social. La atribución de aberrantes costumbres antropofágicas a la inmensa mayoría de los pueblos del Nuevo Mundo sin ninguna distinción, contribuye a la popularidad de la figura del caníbal en Europa, y de hecho es uno de los ejes centrales alrededor de los cuales se celebra la dinámica de inversión propia de las antípodas.

Desde principios del siglo XVI, en efecto, el caníbal entra triunfalmente en el folclor europeo, para ser coronado rey del Otro Mundo. Vestido de piel humana, a imitación de los reyes de Cucaña que visten trajes y abrigos de piel de cochino, ejerce en todos y para todos los poderes de la máscara.²⁷ Los tatuajes, las plumas y los peinados raros que lo caracterizan, entran en la iconografía festiva y dan otros matices al carácter

²⁶ Fernández de Oviedo, por ejemplo, defendiendo la institución de la encomienda, siente la exigencia de precisar: “Esas gentes de esas Indias, por racionales que fueran y de la misma raza de esas ocho personas de la santa Arca y compañía de Noé, ya se habían vuelto irracionales y bestiales con sus idolatrías y sacrificios y ceremonias infernales”. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 1, XII, Proemio, vol. 2 (Madrid, 1959) 28, citado en Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo...* 292, trad. pers.

²⁷ Véase Hilario Franco Junior, *Cocanha: A historia de um país imaginário* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998); Giuseppe Cocchiara, *Il mondo alla rovescia* (Torino: Camporesi, Boringhieri, 1981); P. García Martín, “Il paese di Cuccagna o la metafora de la abundancia”, *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco*, vol. 1 (Treviso, 1995) 19-29.

del salvaje caníbal del Renacimiento.²⁸ El caníbal carnavalizado, rodeado de un cierto aire de familia en tanto que expresión especular y perversa de las obsesiones de los europeos, permite al viejo continente exorcizar sus miedos más profundos.

El desplazamiento de los antropófagos asiáticos de la antigüedad hacia el continente americano se tiñe de los colores fuertes del país de Cucaña y de sus hábitos carnavalescos. Un camino privilegiado en este proceso es atribuir al salvaje habitante de las antípodas prácticas gastronómicas típicamente europeas, pero condimentadas con el gusto prohibido de la carne humana. Según Lestringant: “lo legendario ... se reduce a una familiaridad escandalosa. La equivalencia buscada entre el más allá lejano y el más acá próximo vuelve a proyectar sobre el canibalismo americano un modelo culinario europeo, que encuentra mórbidos ‘salazones’ en las piezas de carne humana conservadas y suspendidas del techo de las cabañas, o que inventan inexistentes asadores donde las víctimas se asan a fuego lento”.²⁹ Martyr, por ejemplo, en la descripción de la caza al ganado humano, explica:

Estos pacíficos isleños se quejan de que los caníbales los atacan de continuo en busca de botín, no de otro modo que los cazadores persiguen con violencia y con trampas a las fieras a través de los bosques. A los niños que capturan los castran, como hacemos nosotros con los pollos o los cerdos que criamos más gordos y tiernos para nuestro regalo, y así que están grandes y bien cebados se los comen.³⁰

Las prácticas antropofágicas se parecen a los quehaceres domésticos del campesinado europeo. La carne se vuelve un ingrediente exótico de una receta de cocina: “trozos de carne humana cocida, con otras de papagayo y de pato, clavadas en asadores para asarlas”.³¹ También la descripción que el francés Thevet nos hace de la ceremonia de preparación, muerte y deglución de la víctima de los antropófagos brasileños, procede de prácticas culinarias reservadas para la carne de cerdo en la cultura gastronómica del viejo continente. El prisionero es cebado durante su cautiverio; después, “Este cuerpo, cortado en piezas, y cocido a su manera, será distribuido a todos, cualquiera que sea el número que haya, a cada uno su pedazo. En cuanto a las entrañas, las mujeres comúnmente las comen, y la cabeza la reservan para poner al cabo de una vara sobre sus logettes, en signo de triunfo y victoria.”³²

²⁸ En 1550 en Rouen, en las fiestas con ocasión de la entrada de Henri II, se representan indios que bailan y que muestran escenas de vida cotidiana. Véase J. M. Massa, “Le monde luso-brasilien dans la joyeuse entrée de Rouen”, *Les Fêtes de la Renaissance*, ed. Jean Jacquot, vol. 2 (París: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1960) 105-116.

²⁹ Lestringant, *Le cannibale...* 58. Se observa una prevalencia de técnicas de asar que, según Lévi-Strauss, nos remiten a los caracteres propios de una salvajería natural, asociada al nomadismo. Véase Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques: Le cru et le cuit* (París: Plon, 1964).

³⁰ Martyr ab Angleria, *Opus Epistolarum...* 107, Primera Década, libro I.

³¹ Martyr ab Angleria, *Opus Epistolarum...* 115, Primera Década, libro II.

³² André Thevet, “Les Singularités de la France Antarctique (1557)”, *Le Brésil d'André Thevet*, ed. Frank Lestringant (París: Chandeigne, 1997) 163.



Hombre asado a la brocheta. Sebastián Münster, Bâle, 1554. Grabado en madera. Gráfica tomada del libro de Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence* (Paris: Perrin, 1994) 61.

No se desperdicia nada. En la distribución de la carne de cerdo, durante la fiesta de San Nicolás en el Loira, se procede de manera parecida:

Consumíamos las entrañas frescas de animales apenas matados. La médula, considerada regeneradora, se consagró a los de más edad; el corazón a los parientes y a los amigos próximos; el hígado y los pulmones a los demás. Las partes nobles del animal fueron preparadas para producir al menos dieciséis distintos tipos de salchichas.³³

La fiesta carnavalesca del cochino evoca la transgresión del tabú antropófago y, a la inversa, el banquete caníbal recuerda a los países míticos de Cucaña, Jauja, Bengodi, Piripipao, *Luykkerlandt*, *Das Schlaraffenland*... El banquete caníbal no es más que una versión macabra de la fiesta de la abundancia. Si “Cucaña es el ideal anticristiano de *la grande bouffe*”, según una expresión de Jacques Le Goff, la América caníbal no puede sino representar su grotesca pesadilla.³⁴ En el imaginario popular, el Otro Mundo patas arriba de los caníbales es evocado a través de las imágenes del mundo al revés del Carnaval, de sus disfraces, sus excesos, sus inversiones y sus transgresiones.

La imagen carnal del caníbal, como la de Cucaña, pertenece a la esfera sexual no menos que a la alimenticia. La asociación está ya explícitamente presente en el

³³ Franco Junior, *Cocanha*:... 75, 77 y 159, trad. pers. Franco afirma que “en síntesis, Cucaña es, tanto desde el punto de vista concreto como desde el metafórico, la tierra del cerdo.” También hay interesantes notaciones sobre la discusión de Cucaña como fiesta de sacrificio pagana.

³⁴ La expresión de Jacques Le Goff se encuentra en la introducción a Franco Junior, *Cocanha*:... 7.

Mundus Novus de Américo Vespucio, que no ahorra detalles mordaces para describir a los habitantes del litoral brasileño.³⁵ Por otra parte, en Vespucio asistimos a una profunda transformación en curso en el estatuto de los indios, y en la relación que se establece entre ellos y los europeos. Encontramos aquí, constantemente mezcladas en las mórbidas descripciones de depravaciones alimenticias y sexuales, todas las características propias de los pueblos de la Edad de Oro.

La comunidad de los bienes y de las mujeres, la ausencia de gobierno, de religión, de comercio, en un país con una naturaleza lujuriosa, generosa y fértil, el clima dulce y templado, donde las enfermedades son casi desconocidas y donde se puede vivir hasta los ciento cincuenta años: un lector de la época no puede no asociar los cuentos de los indios salvajes del otro Mundo a los mitos de los antiguos poetas. El efecto es paradójico: los pueblos de este Nuevo Mundo paradisiaco (comparable a la Edad del Oro de los autores clásicos) viven según natura y al mismo tiempo transgreden toda ley natural, comenzando por los tabúes del canibalismo y el incesto.³⁶

El *Mundus Novus* logra combinar en un mismo fresco la Edad de Oro con el país de Cucaña, las aspiraciones imperialistas con las visiones edénicas, logrando transmitirnos de manera extraordinaria la fascinación de la Europa del Renacimiento por este *Alter Orbis* recientemente descubierto. El término fascinación, habrá que tomarlo aquí en su doble acepción etimológica, es decir, al mismo tiempo como encantamiento y como terror frente a esta tierra de transgresión. Mundo al revés que promete a la vez la armonía de un retorno a la inocencia de Adán y la anarquía orgiástica de los excesos carnalescos.

Una sociedad en tumultuosa transformación da forma a sus deseos y a sus angustias colectivas proyectando, en el campo libre de las tierras nuevas, una búsqueda de libertad contradictoria. Por un lado se afirma la primacía de la naturaleza sobre la cultura, soñando una tierra paradisíaca donde la civilización es abolida; al contrario, por otro lado se declara la primacía de la cultura sobre la naturaleza, describiendo con horror mezclado con cierta complacencia un lugar en el cual hay libertad de satisfacer todo apetito y de romper todo tabú, es decir, un lugar donde las prácticas culturales triunfan sobre las leyes naturales.

Apetitos de venganza: *hoc est corpus meum*

El canibalismo americano se caracteriza en un primer momento como una antropofagia de necesidad, que nace de una exigencia nutritiva. Los caribes se alimentan de sus víctimas para sobrevivir, como si fueran ganado. Se trata de una

³⁵ Esta relación, enviada a Lorenzo de Pietro Medici, conocerá un inmenso éxito en una versión de 1503, adaptada por un autor anónimo. Véase Américo Vespucci, *Cielo nuovo e terra nuova, le lettere della scoperta*, ed. V. H. Beonio-Brocchieri (Milano: Archinto, 1991) 58, trad. pers.

³⁶ Vespucci, *Cielo nuovo e terra nuova...* 58.

idea fuertemente arraigada en el imaginario occidental, que marcará las nacientes ciencias naturales modernas. Al mismo tiempo, otra visión del canibalismo se abre paso, sobre todo en Francia. Los relatos de viajeros y exploradores, a finales del siglo XV y principios del siglo XVI, concurren en afirmar una representación inédita de los habitantes de las antípodas. El pasaje crucial consiste en dar un sentido renovado a la antropofagia, interpretada no como un acto de supervivencia, practicado por gentes brutas e irracionales, sino como una práctica cultural ligada a un ritual de venganza.

Uno de los autores fundamentales y más influyentes en esta transformación es el propio Thevet, cosmógrafo del rey. En su obra, que tendrá un eco político notorio, él se preocupa constantemente por distinguir entre indios amigos (aunque antropófagos) y canibales propiamente dichos. Mientras que estos últimos (progresivamente desplazados del litoral del Brasil y de la Nueva Granada hacia la *no man's land* del Orinoco y de la Guyana) continúan llevando la marca infamante de la bestialidad salvaje, las costumbres de los primeros son objeto de una mirada mucho más atenta y respetuosa.³⁷ Es precisamente esta distinción, entre buenos y malos indios, la que sienta las bases del rescate del canibalismo. Aunque abominable, la costumbre de comerse a sus enemigos es presentada dentro de un contexto cultural bien definido, que da sentido y dignidad a este acto repulsivo.

Hay dos posibilidades si se quiere ablandar la condena de la práctica atroz del canibalismo, en el intento de acercar los nuevos súbditos a la civilización. En primer lugar valorando las virtudes guerreras—coraje, dignidad, lealtad y desprecio de la muerte— que caracterizan la venganza de sangre. Muchos autores de la época comparan, por ejemplo, la manera de luchar de los indios a la de los guerreros de la antigüedad, para lograr establecer un lazo de continuidad entre los habitantes al otro lado del mundo y sus compatriotas. La segunda posibilidad, complementaria a la primera, es la de interpretar la vida de los caníbales a la luz de una normatividad basada en un ritual de venganza. A eso se refiere Thevet cuando exclama: “Esos salvajes son maravillosamente vengativos”.³⁸

Ya subrayamos la correspondencia entre la descripción de la ceremonia tupinamba hecha por Thevet, y las prácticas gastronómicas de la vida campesina francesa. En los escritos siguientes, el escritor francés amontona más y más datos

³⁷ El país de los caníbales “divide los países del rey de España con el de Portugal; ... Ya que llegamos a esos Caníbales digamos algunas palabras. Ahora, este pueblo, desde el cabo de San Agustín y más allá hasta casi Marignon, es el más cruel e inhumano que en cualquier otra parte de América. Esta canalla come normalmente carne humana, como haríamos nosotros con la carne de montón, y le sacan un gusto aún más grande. Y asegúrense que es hospedar un hombre entre las manos cuando lo tienen, a causa del apetito que tienen de comer como leones famélicos. No hay bestia en los desiertos de África o de Arabia tan cruel, que apeetece tan ardientemente la sangre humana, como este pueblo salvaje más que brutal.” André Thevet, “Les Singularités...” 232. Sobre esta tierra de nadie, véase también Emmanuel Lévy, *Guyane, Guyanes: Une géographie “sauvage” de l’Orénoque à l’Amazone* (París: Belin, 2000).

³⁸ Thevet, “Les Singularités...” 156.

etnográficos, para mostrar –en una puesta en escena cada vez más espectacular y compleja– el carácter sacrificial del acto antropófago. Antes de que la maten y la devoren, la víctima designada (generalmente un prisionero de guerra) recibe un trato igual al de cualquier otro miembro de la comunidad. Vive con la hija de aquel que lo capturó, recibe un buen trato de los demás miembros del grupo y es alimentado con las viandas más exquisitas. Su muerte no tiene nada a que ver con exigencias de alimentación, sino que hace parte del manejo de la conflictividad entre grupos rivales.

La visión de la antropofagia como acto ritual contiene, en forma embrionaria, la idea que detrás del canibalismo haya una motivación religiosa. No cabe duda que la razón profunda de la mórbida fascinación que el acto antropofágico suscita entre los europeos es debida, por lo menos en parte, al hecho de que la religión católica misma está impregnada de la sangre de su propio Dios, centrada sobre el sacrificio expiatorio de la eucaristía. La apertura de Thevet y de sus contemporáneos a un abanico de interpretaciones culturales del fenómeno antropofágico, tiene como consecuencia inesperada la de colocar al caníbal en el corazón de la disputa teológica alrededor de la transubstanciación, que opondrá duramente a católicos y calvinistas en el curso de las guerras religiosas.

Uno de los lugares donde el debate se volverá particularmente “encarnizado”, es precisamente en la colonia brasileña de la Francia Antártica, fundada por el caballero de Malta Nicolás Durand de Villegaignon. El relato de la efímera aventura colonial francesa en tierras de Brasil impactó entre otros a Claude Lévi-Strauss, quien en *Tristes trópicos* lo convirtió en el acontecimiento introductorio del lector en el Nuevo Mundo:

Aislados en un continente tan desconocido como un nuevo planeta; completamente ignorantes de la naturaleza y de los hombres, incapaces de cultivar la tierra para asegurar su subsistencia, dependientes, en todas sus necesidades de una población incomprensible que, por otra parte, los miraba mal, y asaltados por las enfermedades, ese puñado de franceses que se había expuesto a todos los peligros para huir de las luchas metropolitanas y fundar un hogar donde pudieran coexistir las creencias bajo un régimen de tolerancia y de libertad, se vio apresado en su propia trampa. Los protestantes intentan convertir a los católicos y éstos a los protestantes. En vez de trabajar para subsistir se pasan las semanas en absurdas discusiones: ¿Cómo se debe interpretar la Cena? ¿Hay que mezclar el agua y el vino para la Consagración? La Eucaristía, la administración del Bautismo, proporcionan temas de verdaderos torneos teológicos, a continuación de los cuales Villegaignon avanza o retrocede en su conversión. Hasta se llega a enviar un emisario a Europa para consultar a Calvino y pedirle que redima los puntos en litigio.³⁹

³⁹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1970) 69.

El canibalismo desempeña allí un papel de primer plano: en un ambiente percibido como hostil, rodeado de antropófagos tupinamba, se desarrollan los violentos debates teológicos de los europeos sobre el sentido que hay que dar al acto de ingestión de la hostia consagrada durante la misa. *Hoc est corpus meum*: la interpretación de esta frase hace estallar el conflicto entre Villegaignon y los hugonotes llegados de refuerzo.⁴⁰ En polémica abierta con los hombres que él mismo hizo venir hasta Brasil en apoyo a su expedición, Villegaignon insiste en defender el dogma de la presencia efectiva y corporal de Cristo en el pan y el vino de la Cena. Los calvinistas, en cambio, se niegan a atribuir un sentido literal a las palabras evangélicas de la misa cristiana, defendiendo una lectura retórica de las Sagradas Escrituras. A sus ojos, Villegaignon y sus acólitos se portan como unos “come-Dios” idólatras, que quieren “No sólo groseramente, más bien espiritualmente, comer la carne de Jesucristo, peor que esto, a la manera de los salvajes llamados *Ou-étacas*, ellos quieren mascar y tragarse todo crudo.”⁴¹

Esta historia, destinada a terminar con un completo fracaso de la colonia y con el apresurado reembarco de los sobrevivientes, nos ha sido transmitida por dos testigos de excepción. En primer lugar el mismo Thevet: durante una breve estancia en la colonia, donde pasó sólo algunas semanas –enfermo la mayor parte del tiempo– el futuro cosmógrafo del rey de Francia va a adquirir un montón de datos etnográficos, recogidos por los exploradores normandos que se habían mezclado con la población indígena. De esta experiencia nacerán las *Singularités de la France Antartique*, publicado en 1557: un texto extraordinario, considerado como el primer trabajo original en lengua francesa sobre las nuevas tierras de ultramar.

Pero tal vez sea Jean de Léry el verdadero protagonista de esta controvertida experiencia tropical. Lestringant muestra de una manera magistral como el canibalismo aparece en la vida de Léry en tres ocasiones, terminando por volverse la obsesión de su vida. La primera ocasión se da en 1557 cuando, desembarcado a los veintinueve años en Brasil con los refuerzos enviados desde Ginebra a la colonia de Villegaignon, llega a pasar tres meses con los tupinambas e inclusive a asistir a una ceremonia antropofágica. El terror y la maravilla suscitados por esta experiencia son todavía bien vivos en su memoria escrita que, muchos años después, decidirá consignar a la posteridad.⁴²

⁴⁰ “Ceci est mon corps: Ceci est mon sang, ne se peuvent autrement prendre sinon que le corps et le sang de Jesus Christ y soyent contenus”. Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, ed. Michel Contat, posfacio Jean-Claude Wagnières (Lausanne: Bibliothèque Romande, 1992) 73. Pierre Chauvu escribe: “Ahora la cristiandad que está a punto de descubrir este extraño Edén de orígenes olvidadas, se apresta a dividirse alrededor de una palabra, tres letras, *Hoc. Hoc est corpus meum*. ‘Esto es mi cuerpo’, fundamento de la liturgia eucarística de la Cena.” Pierre Chauvu, “Introduction”, *Le Cannibale...*, de Lestringant, 19.

⁴¹ Léry, *Histoire d'un voyage...* 73.

⁴² Michel de Certeau, que dedica a de Léry una parte fundamental de su *L'écriture de l'histoire*, comenta: “Peregrinación al revés: lejos de reunirse con el cuerpo referencial de una ortodoxia –la ciudad santa, la tumba, la basilica–, el itinerario parte del centro hacia los bordes, en busca de un

El segundo episodio llega unos meses más tarde, en la travesía oceánica de regreso a Francia, a causa de una tempestad que los desvía de la ruta establecida. La hambruna pone a prueba la tripulación del navío y el capitán llega a considerar la posibilidad de sacrificar un pasajero para alimentar a sus hombres, luego de haber comido todo lo que había a bordo, ¡inclusive los papagayos y los micos! Dieciséis años más tarde las circunstancias son aún más traumáticas: durante el cerco de la ciudad burguinona de Sancerre, una pareja viene acusada de haberse comido a su niño muerto, bajo la influencia de una bruja. Léry, principal negociador de la capitulación de la ciudad, no solamente contribuye a la condena de los culpables, quemados en la plaza pública, sino que redige un documento expiatorio sobre el escalofriante acontecimiento, para presentarlo a los asaltantes victoriosos.

En los últimos años de su vida Léry intentará integrar esas tres experiencias en una visión de conjunto de carácter universal: en sus escritos el canibalismo se vuelve un emblema, una gran alegoría de la condición humana. Es a partir de esta nueva representación del acto antropofágico como signo que remite a otros vicios (la usura, la crueldad, la ausencia de caridad...) que el canibal entra en las disputas que agitan al viejo continente. Como los contemporáneos de Thevet no faltaron de observar, el telón de fondo de esta representación es una cosmografía centrada sobre un claro dispositivo de inversión. De Belleforest, por ejemplo, escribe en su homenaje a las "Singularidades":

Otra vez en el Antárticos avances,
No una, sino dos Francias semejantes
Que sean milagro en el universo.

...

De allí surgen tus Antípodas,
Los pueblos que acomodas
A estos salvajes inhumanos.⁴³

Tras la variedad caleidoscópica del Universo, la *machine à renverser* de las antípodas manobra los espejos del imaginario europeo: "La Francia Antártica –

espacio donde encontrar un suelo; trata de construir allá el lenguaje de una convicción nueva – reformada. Al fin de esta investigación, como resultado de este viaje de ida y regreso, aparece la invención del Salvaje". *La irrupción de lo impensado*, ed. Francisco Ortega, Cátedra de estudios culturales Michel de Certeau, Cuadernos Pensar en público (Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2004) 154.

⁴³ Oda de F. de Belleforest, en Lestringant, *Le Brésil...* 315-316, trad. Jairo A. González. Etienne Jodelle, en otra poesía que acompaña la edición de 1557, interpreta de la siguiente manera la relación entre la Francia de acá y la de allá: "Car qui voudrait un peu blâmer / Le Pays qu'il nous faut aimer, / Il trouverait la France Arctique / Avoir plus de monstres, je croi, / Et plus de barbarie en soi / Que n'a pas ta France Antarctique. / Ces barbares marchent tout nus, / Et nous, nous marchons inconnus, / Fardés, masqués. Ce peuple étrange / À la piété ne se range. / Nous la nôtre nous méprisons, / Pipons, vendons et déguisons. / Ces barbares pour se conduire / N'ont pas tant que nous de raison, / Mais qui ne voit que la foison / N'en sert que pour nous entreuire?". Thevet, "Les Singularités..." 312-313.

escribe Lestringant— es desde esta perspectiva una Francia al revés. Esa Francia de las antípodas, imagen invertida de su homóloga europea, cuyos ciudadanos van desnudos y —a la mirada del observador— parecen ‘sin fe, sin ley, sin rey’, se define de golpe como una figura del mundo al revés. El Occidente cristiano encuentra su contraprueba entre ‘los más feroces del universo’, donde el canibalismo se practica a diario, y donde el imperativo de continencia sexual es burlado abiertamente.”⁴⁴

No se trata en absoluto de debates puramente teóricos: el caníbal, reclutado en las antípodas tropicales durante las campañas de colonización, a partir de ese momento va a participar a pleno título en las guerras de religión en Europa. Todas las facciones en lucha encuentran, en las noticias sobre los habitantes del otro Mundo, poderosos argumentos polémicos a favor de sus tesis. Un excelente ejemplo de este uso de la imagen del caníbal es el *Nuevo mapamundi papista* de 1566, creado y escrito por Jean-Baptiste Trento e ilustrado por Pierre Eskrich.⁴⁵ El eje de este curioso producto de la propaganda calvinista es el desarrollo riguroso de la metáfora que asimila el acá depravado de la Iglesia corrupta con la obscenidad salvaje del allá caníbal.

Un paralelismo fuerte se establece entre lo que él llama el *Nuevo Mundo papista* y el Nuevo Mundo americano: la provincia de Brasil, habitada por caníbales, es asimilada a la Provincia de la Misa, donde se encuentran sacerdotes teófagos. La transubstanciación es el puente que une la antropofagia de los salvajes con la de los católicos: ambas prácticas abominables, propias de la “monarquía totalmente carnal” de los papas y de sus epígonos en las regiones de ultramar, en franca oposición al viejo mundo virtuoso de los apóstoles y de los primeros mártires cristianos. En el texto que acompaña al mapamundi, Trento escribe:

Y luego [los curas, huéspedes de la provincia de la Misa] banquetean y beben de su buen vino, y no comen sino carne, como algunos pueblos de Brasil, llamados Caníbales, que comen carne humana: éstos deben ser de la raza de tales gentes, y deben ser sus descendientes. Porque no comen otra cosa que carne humana, y son muy crueles, y destructores como los Caníbales. .. Todo estos susodichos carniceros, y el pueblo que también acepta tal carne, son como los de la Provincia de la Misa, de esta raza cruel de los caníbales de Brasil, de que se ha hecho mención arriba, los cuales comen carne humana: estos caníbales enviaron algunas tropas de gente a ese país, y dejaron de su raza por todo el mundo papista, de tal manera que hay más caníbales acá a esta hora, y son más crueles y bárbaros que los que son nacidos en Brasil.⁴⁶

⁴⁴ Frank Lestringant, “Introduction”, “Les Singularités...”, de Thevet, 29.

⁴⁵ P. Barber, *Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlante allageografia delle reti. Catalogue de l'exposition homonyme au Palazzo Reale, Milan* (Milano: de Agostini, 2001) 78.

⁴⁶ Frank Lestringant, *Fictions cosmographiques à la Renaissance en Ecrire le monde à la Renaissance* (Caen: Paradigme, 1993) 297-299; publicado también en *Philosophical Fictions and the French Renaissance*, ed. N. Kenny (Londres: The Warburg Institute, University of London, 1991) 101-25. El estudio de Lestringant pone en evidencia las diferencias entre el texto de Trento y la imagen de Eskrich.

La monstruosa novedad de un poder papal aliado al salvajismo del otro hemisferio se opone a la verdad eterna del Evangelio. La Iglesia de Roma es a la Iglesia reformada de Cristo como el Nuevo Mundo es al Viejo. Es así que la antropofagia contribuye a ampliar el repertorio de herramientas polémicas, alimentando la naciente leyenda negra antiespañola e inspirando los anatemas de los protestantes contra el Papa Anticristo. El *Nuevo mapamundi papista*, explícitamente elaborado con finalidades de manipulación política, establece una clara relación entre uso alegórico de la figura del caníbal e imaginario geográfico. Se puede detectar aquí la eficacia de un saber científico al servicio de la propaganda religiosa, que anuncia un nuevo orden mundial a partir de la teoría de las zonas y del discurso cosmográfico tradicional, un discurso antipódico *strictu sensu*.

El razonamiento geográfico –sostiene Lestringant– permite establecer unas equivalencias morales entre pueblos situados aproximadamente en la misma latitud:

Así la analogía entre los soldados del Papa y los conquistadores se ve comprobada gracias a la posibilidad de estas traslaciones según el paralelo. De la misma manera, en buena lógica cosmográfica, la Provincia de la Misa, poblada por carniceros antropófagos que cortan y devoran a mordiscos la carne del Crucificado, aparece como la proyección, por rotación y deslizamiento, del país de los Canibales, que se extiende de las Antillas al Brasil.⁴⁷

Rotación y deslizamiento: la *machine a renverser* de las antípodas está en acción: la ficción cosmográfica se encarga de construir el nuevo continente, y de paso reforma la imagen del viejo.

Técnicas imperiales: bloqueo y asimilación

La noción de canibalismo pone en marcha unos mecanismos de enajenación con que los europeos toman las distancias con los habitantes del Nuevo Mundo. Son precisamente las costumbres relacionadas a la antropofagia y a los sacrificios humanos que permiten operar una distinción tajante entre el occidente cristiano y los demás pueblos. Estamos frente a prácticas que no forman parte –sino de manera excepcional y patológica– del repertorio de los vicios característicos de la cultura cristiana medieval: contrariamente a la crueldad, a la lujuria e inclusive a la idolatría, la antropofagia es algo irreductible a la experiencia europea.

Pero el canibalismo también facilita una comunicación y un acercamiento con la alteridad salvaje. Como destaca Greenblatt, la maravilla frente a las depravadas costumbres de ultramar lleva a una doble actitud: por un lado conduce a lo que él

⁴⁷ Lestringant, *Fictions cosmographiques...* 299.

mismo llama un “bloqueo”, es decir, un “orden imaginario de exclusión” a través del cual una cultura se diferencia de las otras; por el otro, permite integrar la horrorosa extrañeza del *quintessential alien* a las coordenadas simbólicas que le restituyen una forma comprensible, aunque inaceptable.⁴⁸

Bartolomé de las Casas expresa de manera radical esta tendencia cuando –tratando de matizar el horror provocado por los sacrificios humanos– compara a los aztecas con los primeros mártires cristianos. Y el padre jesuita José de Acosta llega incluso a llamar *hostia* a la víctima de los sacrificios antropofágicos en México.⁴⁹ Más allá de la rebuscada (y dudosa) etimología que asocia el término *hostia* con la expresión *ab hoste*, en referencia al sacrificio del extranjero enemigo, es evidente que los lectores de Acosta no podían no pensar en el pan eucarístico de la misa. Una asociación fuerte se establece entonces, a un nivel consciente o inconsciente, entre misterio cristiano y ritual indígena. Una atenta labor evangélica puede redimir al otro, el irreduciblemente otro, de sus pecados, para volverlo a traer al seno de la comunidad cristiana.

El canibalismo permite asimilar el allá maravilloso al aquí familiar, y a la vez establecer una línea de frontera infranqueable entre la civilización cristiana europea y la barbarie de los indios salvajes. Esta doble operación, de asimilación y de bloqueo, se da gracias a una representación del mundo en términos “antipódicos”. Operando por analogía y por inversión, el dispositivo retórico de las antípodas permite domesticar la inquietante novedad de gentes abominables, moradores de un hemisferio que se presenta como el espejo deformador de la sociedad europea. Es así posible imaginar ese otro mundo –*mundus inversus et perversus*– sin tener necesariamente que identificarnos: el lenguaje cotidiano puede prestarle sus palabras, bien sea para describir lo indescriptible o para guardar su distancia con respecto a lo que, por definición, se presenta al revés.

La Edad del Oro y los hombres de hierro

Con Montaigne el hilo del discurso sobre los caníbales se enrolla sobre sí mismo, hasta anudarse en la célebre paradoja contenida en el ensayo XXXI del Libro Primero. Es acá que los juegos de inversión alcanzan su clímax, demostrando todo el potencial “revolucionario” del tema de la antropofagia en la redefinición de las fronteras de lo humano. Montaigne nos propone una pirueta, un doble salto mortal que lleva al lector europeo a mirar, cabeza abajo, a los tabúes de su propia cultura.

El ensayo se aleja del trato usual que se le venía dando al tema: el mismo término *caníbales*, utilizado solamente en el título, evoca pesadillas que jamás tomarán

⁴⁸ La cuestión del canibalismo y de los sacrificios humanos ofrece tal vez el ejemplo más contundente en apoyo a la teoría de Greenblatt sobre la circulación del capital mimético. Véase Greenblatt, *Marvelous Possessions...* 157-167.

⁴⁹ Bartolomé de las Casas, “Apologética Historia” (III, 183), *La conquista de América...*, de Todorov, 195-196.

consistencia en el texto. El lector ávido de emociones fuertes pueda que quede decepcionado, al no encontrar la evocación de la carnicería tropical o de la caza al ganado humano. Sin embargo la inquietud que se propaga desde el relato, agita la conciencia europea mucho más a fondo que una simple recopilación de horrores.

El punto de partida es la relación entre lo natural y lo cultural: “Dice Platón que todas las cosas han sido creadas o por la naturaleza o por el azar o por el arte; las más grandes y más bellas por una de los dos primeros; las menores e imperfectas por el último.”⁵⁰ Pero al mismo tiempo es el arte de seguir la naturaleza lo que distingue al hombre del salvaje, condenado a ser esclavo de la necesidad natural.

Sabios, letrados y cosmógrafos están demasiado empapados de cultura libresca para ser confiables en el arte de descifrar el mundo: por una vez, sostiene Montaigne, hay que dejar la palabra a los simples y a los analfabetas. El fiel doméstico, el sirviente que vivió durante varios años en la Francia Antártica, “ese otro mundo descubierto en nuestro siglo” y los salvajes caníbales que “fueron a Ruán, en la época en que nuestro difunto rey Carlos IX allí estaba”: son ellos los llamados a tener la palabra.⁵¹ El servidor, figura retórica de la transparencia discursiva, se refleja en el caníbal, figura retórica de la sencillez salvaje: para reconocerse y encontrarse, ambos hemisferios deberían poder librarse de los artificios del lenguaje y de la cultura y confiar sólo en la verdad desnuda de la naturaleza.

Retomando los argumentos de Bartolomé de Las Casas en defensa de la palabra de los indios, Montaigne nos recuerda que la barbarie depende del punto de vista: es una cuestión de corrupción de costumbres más que de costumbres diferentes a las nuestras. El verdadero salvajismo no es jamás el fruto salvaje, sino el fruto natural que ha sido corrompido por los artificios de los hombres. Por ende los habitantes de la Francia Antártica no pueden ser considerados ni bárbaros ni salvajes, ya que ellos viven según natura.

Para sustentar este punto –acá está la paradoja– Montaigne invoca el origen cultural, y no natural, del canibalismo. El verdadero salvaje es el antropófago que come a su semejante por necesidad, tal como los europeos en sus ciudades asediadas, o el que quema a sus enemigos todavía vivos, utilizando prácticas culturales corrompidas y degeneradas:

Estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y los despedacen (cosa que no sólo hemos leído sino también visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto.⁵²

⁵⁰ Michel de Montaigne, *Ensayos*, Libro I, (Madrid: Cátedra, 1996) 268.

⁵¹ Montaigne, *Ensayos*... 263 y 277.

⁵² Montaigne, *Ensayos*... 272.

Por el contrario el que devora por venganza, en una lucha desinteresada en campo abierto con un enemigo de su talla, es digno de nuestra admiración y de nuestro respeto ya que, siguiendo su cultura, sólo obedece a la Madre Naturaleza. Montaigne lleva al límite la representación, derivada de Léry y de Thevet, de un canibalismo fundado sobre la venganza, es decir, sobre la importancia del signo y del valor simbólico del acto, más que sobre las exigencias alimenticias.⁵³

El nudo se cierra: el “ser más inhumano” asume la postura del buen salvaje, cual habitante contemporáneo de la Edad de Oro sobre la Tierra. El caníbal americano, una vez desmentida su reputación abominable, permite retorcer la acusación de salvajismo en contra de los europeos. Ya Chaveunot, una de las principales fuentes de Montaigne, había acusado a los españoles: “llevaron allí hierro, y han producido el oro, que ha causado diez mil males.”⁵⁴ Son los conquistadores –hombres de la edad de hierro, “guarnecidos de una piel reluciente y dura”– los verdaderos salvajes que están devastando la tierra de la Edad del Oro. Los verdaderos caníbales somos nosotros.

En los *Essaies* se cumple la metamorfosis que transforma al antropófago contranatura de la tradición pliniana, en el salvaje libre, que vive según las leyes naturales. La distancia entre los abominables Scitas de Mandevila y los brasileños orgullosos de Montaigne no podría ser más vasta. En una versión española de los célebres viajes, leemos: “De aquesta isla va hombre a una provincia llamada Sitia en la qual ay un valle muy grande y muy hermoso que se llama en griego ‘Antropophagos’, y ay unas gentes que tienen los pies al revés de nosotros y son grandes corredores y andan siempre entre las bestias salvages.”⁵⁵

Según la “lógica antipódica” de Mandevila, más nos alejamos del ombligo del Mundo (idealmente representado por Jerusalén), más nos adentramos en provincias caóticas y trastocadas, en donde tanto las leyes morales como las naturales van perdiendo vigencia. Al otro lado del Orbe viven bestiales sitios con los pies al revés, representación literal de los antípodas: es allá donde el antropófago –figura extrema de la alteridad cultural– se une al monstruo –figura extrema de la alteridad natural.⁵⁶ También para Montaigne, el brasileño antropófago marca el punto más alejado de nuestra civilización. Pero la diferencia es contundente: en el ensueño medieval, todavía bien arraigado en la Europa del siglo XVI, podemos conciliar naturaleza y cultura a través del *mirabilia* del exótico monstruoso, mientras que al alba de la modernidad hay que buscar un nuevo equilibrio entre los dos términos.

⁵³ “Esto no es, como podría creerse, para alimentarse, tal y como hacían antaño los escitas; sino como símbolos de extrema venganza.” Montaigne, *Ensayos...* 272.

⁵⁴ En Marcel de Bataillon, “Plus Oultre: La cour découvre le Nouveau Monde”, *Les Fêtes...*, 359.

⁵⁵ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, Libro 2, capítulo X (Valencia, 1540).

⁵⁶ La expresión *antipodal logic* con referencia a Mandevilla es tomada de Greenblatt, *Marvelous Possessions...* 213.

Este equilibrio posiblemente está escondido entre los pliegues –y las trampas– del lenguaje. Montaigne parece indicar una vía de salida en la poesía, llegando incluso a comparar –homenaje supremo para un humanista– la lengua de los caníbales con el griego. El paralelo entre los salvajes y los antiguos podría ser la ocasión de reunir los dos hemisferios alrededor del ideal de una lengua común. Una lengua de los orígenes, edénica: “Su lenguaje por otra parte, es dulce y de agradable sonido, parecido a las terminaciones griegas”.⁵⁷ Pero Montaigne no se contenta con una visión tan irónica y, a través de una intuición genial, introduce una norma semántica para explicar el modo en el que los caníbales conciben el mundo:

Dijeron que en primer lugar hallaban muy extraño que tantos hombres grandes y fuertes, barbados y armados, como rodeaban al rey (parece ser que hablaban de su guardia suiza) se sometieran y obedecieran a un niño, en lugar de elegir mejor a alguno de ellos para mandar; en segundo (*tienen una manera de hablar tal que llaman a los hombres mitad unos de otros*) que habían observado que había entre nosotros, hombres ricos y colmados de toda suerte de comodidades mientras sus mitades mendigaban a sus puertas, descarnados de hambre y pobreza; y que hallaban extraño que esas mitades menesterosas pudieran sufrir tal injusticia sin acoger a los otros y sin pegar fuego a sus casas.⁵⁸

Los habitantes de las antípodas no pueden sino hablar un lenguaje antipódico, es decir un lenguaje edificado alrededor de oposiciones invertidas. El mundo es compartido a mitades: los jóvenes se refieren a su mitad vieja, los ricos a su mitad pobre y, por supuesto, la mitad civilizada a la mitad salvaje. Cada lenguaje traduce una visión del mundo radicalmente diferente: no basta con establecer una relación ideal entre nosotros y nuestra mitad a las antípodas, el problema de ahora en adelante será el de la traducción, condición indispensable para comunicarse. De repente la familiaridad presumida desaparece, y una barrera infranqueable vuelve a separarnos de los caníbales, que abandonaron “la dulzura de su cielo, para venir a ver el nuestro”. El encuentro final del autor con los tres brasileños acaba en un fracaso decepcionante: “Hablé largo tiempo con uno de ellos; mas tenía un interprete que me seguía tan mal y era tan necio e inepto para entender mis ideas que no pudo disfrutar con él.”⁵⁹

La ignorancia, celebrada al principio del ensayo como garantía de verdad, termina siendo otra vez un obstáculo invencible. La misma lengua universal que prometía acercar los dos lados del mundo, traicionó las esperanzas y no permite la comprensión recíproca: la ilusión de una comunicación natural mediante la poesía no resiste a este intento de diálogo entre Francia ártica y Francia antártica. La

⁵⁷ Montaigne, *Ensayos...*277.

⁵⁸ Montaigne, *Ensayos...*277-278. *Cursivas mías.*

⁵⁹ Montaigne, *Ensayos...*278, Libro I, capítulo XXXI.

cultura, por boca de uno de sus representantes más prestigiosos, se declara, al mismo tiempo, indispensable e inadecuada a la tarea. Las dos mitades de la humanidad se hablan, pero no se comprenden.

Commonwealth by contraries

Entre los siglos XVI y XVII el caníbal, aunque reducido a cautividad, no deja de agitar la inquieta conciencia de sus dominadores europeos. Vencido en el teatro de la guerra del Nuevo Mundo, el caníbal triunfa en los teatros del viejo continente, dónde el tema trágico de la venganza tiene una enorme fortuna.⁶⁰ Entre la vasta producción dramática, que hace referencia de una u otra forma al canibalismo, la *Tempestad* de Shakespeare merece un lugar aparte, no sólo por la notoriedad de la pieza, sino también por el ulterior deslizamiento semántico que se opera en la historia de nuestro sujeto.

En la *Tempestad* vemos, según Greenblatt “el encuentro asombroso entre una cultura letrada y una cultura iletrada que es enfatizado, casi parodiado, en la relación entre un europeo cuyo poder deriva de su biblioteca y un salvaje que no tenía ningún lenguaje antes de la llegada de los europeos.”⁶¹ Al mismo tiempo, el teatro se insinúa en la tríada sirviente-sabio-salvaje, consagrándoles una nueva arma: la imagen. Un arma tan poderosa como el lenguaje e igualmente mal repartida entre los personajes.⁶² La imagen juega así un papel decisivo en las relaciones de poder: no basta con poseer una biblioteca, hay que saber manipular el guardarropa, sus máscaras y sus trajes.⁶³

Montaigne aprovecha las potencialidades paradójicas implícitas en una Francia al revés, desarrollándolas alrededor de un eje temporal dominado por los contrastes escritura-oralidad, alteración-simplicidad, verdad-mentira. Shakespeare organiza más bien un torbellino de inversiones alrededor de un eje espacial, la isla, que permite poner en escena las mismas parejas de oposiciones. La isla opera como un poderoso *apparato* escénico para producir mundos posibles, es una máquina generadora de inversiones que mezcla y recompone las intrigas, las perspectivas, los personajes... En los *Essais*, es un interés geográfico que se niega a hacerse cosmografía y se hace relato. En la *Tempestad*, es una historia de genealogías que

⁶⁰ Recordamos entre otras las tragedias de Agrippa, Aubigné, Antoine Favre y Pierre Mainfaray.

⁶¹ Citado en J. Pieters, “Gazing at the Borders of *The Tempest*”, *Constellation Caliban, Figurations of a character*, eds. Nadia Lee y Theo d’Haen (Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1997), trad. pers. Véase también Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The circulation of Social Energy in Renaissance England* (Oxford: Clarendon, 1990).

⁶² Si Próspero se arroga los poderes de director, Trinculo y Stephano son *guitti* por vocación, y Calibán tiene un talento natural de bufón deforme. Cada uno utiliza a plenas manos todo tipo de disfraces e ilusionismo en sus relaciones con los demás.

⁶³ “This was well done, my bird./ Thy shape invisible retain thou still:/ The trumpery in my house, go bring it hither, / For stale to catch these thieves”. W. J. Craig, ed., *The complete works of William Shakespeare* (London-New York-Toronto: Oxford University Press, 1947) 184-187. Act IV, Scene I.

se hace geografía de una isla imaginaria. Dos maneras de contar el mundo, pero ambas basadas sobre un mismo dispositivo retórico que nos proyecta en el “vértigo del otro”.⁶⁴

La mayoría de los estudios filológicos sitúan la isla de Calibán en proximidad de las islas de los canibales de los planisferios de la época, en consideración al hecho de que Shakespeare parece haberse inspirado en el milagroso retorno de los marineros del *Sea Venture*, naufragado en las Bermudas. Pero, más allá de la dudosa identificación geográfica, todas estas islas forman parte del mismo archipiélago del imaginario. Lugar encantado, heredero de un modelo narrativo ya puesto a prueba en las novelas de caballerías, la isla shakespeariana es en realidad una encrucijada de mitos antipódicos.

Cada grupo de naufragos explora la isla como si fuera un *topos* literario. Para los dos enamorados Ferdinando y Miranda, versión renacentista de Adán y Eva, la isla no es más que un paraíso a la manera de los clásicos.⁶⁵ Al Rey de Nápoles y a sus cortesanos –en su desmesurada hambre de poder– la isla se les presenta como un suntuoso banquete, animado de extravagantes figuras plinianas, que evoca las gestas de Alejandro y los emperadores romanos.⁶⁶ La llegada de Ariel disfrazado de arpía interrumpe bruscamente la escena, evocando el tema de la vacuidad de todo sueño imperial.

Al otro lado de la isla, otra inversión. El encuentro del bufón Trinculo y del despensero borracho Stephano con Calibán –que los toma por dioses– ofrece la ocasión de un extraordinario paso carnavalesco, donde la leyenda negra de la conquista es contada con el lenguaje cómico-grotesco de la *commedia dell' arte*. Mientras que los marinos se pierden detrás del imaginario del país de Cucaña, el viejo y honrado Consejero Gonzalo evoca una Edad de Oro tomada de los antiguos, que él mismo llama *Commonwealth by contraries*.⁶⁷

⁶⁴ La expresión “*le vertige de l'autre*” es de J. Burgos, “Le monstre, même et autre”, *Présence du monstre: Mythe et réalité* (París: Lettres modernes, 1975) 17.

⁶⁴ Véase W. Strachey, “A true Reportory of the Wracke and Redemption of sir Thomas Gates”, Knight (1610), *Narrative and dramatic sources of Shakespeare*, ed. G. Bullough, vol. 8 (London-New York: Routledge, 1975). Una fugaz referencia a las Bermudas también en Act 1, Scene 2, v. 239.

⁶⁵ William Shakespeare, *The Tempest, The complete works...* 60-137. Palfrey se refiere a la isla como a la “isla-manzana”. Véase Simon Palfrey, *Late Shakespeare: A new world of words* (Oxford: Clarendon Press, 1997) 138-145.

⁶⁶ “Gonzalo: Who would believe that there were mountaineers / Dew-lapp’s like bulls, whose throats had hanging at them / Wallets of flesh? or that there were such men / Whose heads stood in their breasts? which now we find / Each putter-out of five for one will bring us / Good warrant of.” En Shakespeare, *The Tempest...*, Act III, scene 3, 44-48. Véanse también las analogías con la escena de Astolfo en el banquete del Preste Juan en Italo Calvino, *Orlando Furioso di Ludovico Ariosto raccontato da Italo Calvino* (Milano: Mondadori, 1995).

⁶⁷ “Gonzalo: And where the king on’t, what would I do ? / Sebastian: ‘Scape being drunk for want of wine / Gonzalo: I’ the commonwealth I would by contraries / Execute all things. For no kind of traffic / Would I admit, no name of magistrate; / Letters should not be Known; riches, poverty / And use of service, none. Contract, succession, / Bourn, bound of land, tilth, vineyard, none; / No use of metal, corn, or wine, or oil; / No occupation: all men idle, all ; / And women too, but innocent

El Edén perdido de Calibán

En la isla shakespeariana los personajes venidos de Europa movilizan un complejo mecanismo de representación –una circulación mimética, para utilizar la terminología de Greenblatt– que les permite domesticar a su habitante, el salvaje Calibán.⁷⁰ Este proceso de domesticación –que hay que comprender en su doble acepción, de subyugar y de volver familiar– tiene una primera expresión en el bautismo, ya sea en un sentido propiamente religioso o no. El poder de dar los nombres a las cosas y a las personas es un poder de apropiación sobre el Mundo, como lo manifiesta la obsesión nominalista de los conquistadores.

Antes de encontrar a Próspero, Calibán no sabía nombrar el mundo.⁷¹ Es, pues, legítimo sospechar que haya sido el maestro quien le dio a su aprendiz un apodo tan despreciativo: Ca-li-bán. El feroz salvaje, hijo de una bruja, antaño señor y único habitante de la isla, no sólo es humillado por las artes mágicas de Próspero al rango de sirviente-monstruo: en seguida es reducido, mediante un juego simple de inversión de letras, a la caricatura de sí mismo. El caníbal se hace Calibán: un juego de palabras que exorciza el miedo del monstruo. La magia de Setebos y Sycotrax no puede nada contra la del Duque de Milán: mediante la permutación de las letras de su nombre, el rey Caníbal se hace Calibán, *abhorred slave*, vituperio deforme, blasfemia de la natura, monstruosa alteración del cuerpo y de la palabra: condenado a vivir como una bestia de carga.

El arma poderosa del lenguaje transforma las relaciones de poder. Calibán tuvo acceso a la palabra oral, pero no al lenguaje escrito, que él reconoce como aquello que marca la diferencia.⁷² En Shakespeare, como en Montaigne, el lenguaje no es sólo una barrera, sino también el más poderoso de los instrumentos de dominación sobre los habitantes del otro hemisferio. Pero si en el ensayo de Montaigne la misión civilizadora consiste en enseñar el *a, b, c* –a este otro mundo niño– y en preservarlo de la contaminación de nuestros hábitos corruptos, para Próspero es cierto lo contrario: un tratamiento paritario del habitante del otro mundo no puede sino aportar peligros a la sociedad, ya que la naturaleza salvaje de estas gentes les impide recibir la enseñanza civilizadora sin estropearla.

A las antípodas de Europa no hay *virii a diis recentes*, hombres justos salidos de las manos de Dios, sino más bien un despilfarro de materia bruta, “*thing most brutish*”. Allá no hay un mundo niño, sino un mundo decrepito, donde la

⁷⁰ Pieters, “Gazing at the Borders...” 68, trad. pers. Véase también Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1980) 9.

⁷¹ “Caliban: Thou strok’dst me, and mad’st much of me; wouldst give me / Water with berries in’t; and teach me how / To name the bigger light and how the less, / That Burn by day and night, and then I lov’d thee”. Shakespeare, *The Tempest*... 1484, scene 2, 335-338.

⁷² “Remember / First to possess his books; for without them / He’s but a sot, as I am, nor hath not / One spirit to command: they all do hate him / As rootedly as I. Burn but his books.” Shakespeare, *The Tempest*... 1506, Act III, scene 2, 102-106.

decadencia avanza como un cáncer.⁷³ El terror del contagio impregna esta relación: Próspero prohíbe al salvaje tocar a su hija, ya que su peor pesadilla es la de tener la isla infestada de pequeños calibanes. Calibán, por su parte, también maldice el lenguaje, asimilándolo a un contagio:

Calibán: ¡Tu me enseñaste a hablar, pero me sirve tan solo para maldecir. Que se te lleve la peste roja por haberme enseñado tu lenguaje!⁷⁴

La alternativa a la implacable acción civilizadora de Próspero sobre el salvajismo de la isla y de su autóctono habitante es la de los dos napolitanos, Stephano y Trinculo –versión burlesca de los conquistadores españoles–. La efímera alianza subversiva entre sirvientes iletrados y salvaje analfabeta –una amenaza potencial para el tercero excluido, el sabio– se basa en la blasfemia, es decir, en el uso perverso de la palabra. Los tres la sellan bajando la botella como juramento: *Here, kiss the book*.⁷⁵ El gesto sacrílego reivindica la dignidad de la gestualidad y de la oralidad frente a la escritura.

La botella contra la Biblia, la borrachera en la taberna contra el sermón en la Iglesia, Don Carnaval contra doña Cuaresma: los dos marineros –según parece– no soportan el Libro mejor que Calibán. Stephano introduce al salvaje en el imaginario de la fiesta popular, del mundo cabeza abajo y patas arriba, una de las formas más poderosas de resistencia frente a los abusos de los poderosos. Sin embargo, el trato que el improvisado “Oráculo de la Botella” reserva para Calibán, recién convertido a la nueva idolatría, es inclusive peor que la sujeción a Próspero.

Si las fórmulas mágicas de Próspero lo mantienen esclavo, los *frizzi e lazzi*, las vulgaridades y las imprecaciones de los dos napolitanos lo ridiculizan. El lenguaje cómico de Trinculo y Stephano en efecto no es un “bajar” grotesco en el sentido de Bachtine, sino se fija más bien en la irrisión sarcástica. Mientras que el primer mecanismo tiene un poder regenerador, el segundo sólo es destructivo. Calibán pierde entonces los poderes del cuerpo grotesco, este cuerpo que nace y que muere, que devora y que es devorado, que se traga el mundo y que es tragado, en una metamorfosis cósmica continua.⁷⁶ El monstruo, ya reducido a cautividad, corre el riesgo de ser castrado, como se hace con el cerdo. Caído en manos de gente ignorante, grotesca y brutal, el caníbal Calibán es destronado una segunda

⁷³ Shakespeare, *The Tempest*... 1485, Act I, Scene 2, 363-365.

⁷⁴ “You taught me language; and my profit on’t / Is, I know how to curse: the red plague rid you, / For learning me your language!”. Shakespeare, *The Tempest*... 1485, Act I, scene 2, 363-365.

⁷⁵ Shakespeare, *The Tempest*... 1485, Act II, Scene 2, v.139.

⁷⁶ “Le corps grotesque est un corps en mouvement. Il n’est jamais prêt ni achevé: il est toujours en état de construction, de création et lui-même construit un autre corps; de plus, ce corps absorbe le monde et est absorbé par ce dernier.” Mikkaïl Bakhtine, *L’œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad. A. Robel (Paris: Gallimard, 1970) 315.

vez: antaño Señor de la isla reducido a sirviente, ahora rey de Cucaña humillado como simple comparsa cómica.⁷⁷

La violencia y el sarcasmo degradante enajenan al salvaje, exponiéndolo a un ulterior nivel de explotación, ya no como sujeto feudal sino como mero objeto de cambio comercial. A la maravilla del encuentro con un ser tan extraño, sigue de inmediato el deseo de exhibirlo bajo pago en las ferias inglesas. Así como el secuestro de indios es una práctica casi rutinaria para las expediciones europeas de la época, el secuestro de Calibán es la primera idea de varios de los personajes de la *Tempestad*: Stephano y Trinculo tratan de embriagar a Calibán para domesticarlo y venderlo a módico precio, mientras que la simple aparición del monstruo en el acto V desencadena la avidez de Antonio y de Sebastián.⁷⁸

A través del proceso de sumisión lingüística y corporal, de ridiculización y enajenamiento a fines de lucro, el pobre caníbal se vuelve un verdadero fenómeno de circo, deforme y borracho, bueno en última instancia para ser vendido y comprado en el mercado del exotismo de moda. Los libros de Próspero están siendo reemplazados por los libros contables de los vendedores de esclavos. Tarde o temprano, el cinismo materialista de Sebastián y Antonio va a tomar el lugar de la autoridad patriarcal de Próspero, todavía prestada a una ideología de carácter feudal. El mecanismo de asimilación y de bloqueo está en marcha: la mirada asombrada permite transformar “radicalmente otro” en “casi semejante”, pero el reconocimiento del otro lleva a su objetivación inmediata. El monstruo enajenado se volvió un *alien* para mostrar.

Huellas en la playa

La hipótesis de una antropofagia de honor y de venganza que había encontrado en el brasileño de Montaigne su defensor más elocuente, tampoco resistirá a la decadencia de los ideales aristocráticos, frente a una visión del mundo cada vez más enfocada hacia los nuevos valores burgueses. La vasta tradición imaginaria relacionada al caníbal orgulloso, que vive según natura, va a desembocar en el mito del buen salvaje, en la base de la antropología moderna. Como indica Le Goff, “la Edad Media prepara también todo lo que es necesario para la acogida del buen

⁷⁷ Calibán está constantemente sujeto a juegos de inversión satírica: ex caníbal, inclusive llamado “*puppy-headed*” (es decir cinocéfalo, o más precisamente “cachorro-céfalo”), terminara mordido por una manada de perros.

⁷⁸ “Were I in England now –as once I was–, and had but this fish painted, not a holiday fool there but would give a piece of silver: there would this monster make a man; any strange beast there makes a man. When they will not give a doit to relieve a lame beggar, they will lay out ten to see a dead Indian.” W. Shakespeare, *The Tempest ...*, 1498, Act II, scene 2, 29-35. También: “What things are these, my lord Antonio? / Will money buy them? / Very like, one of them / Is a plain fish and, no doubter, marketable.” Shakespeare, *The Tempest... 1524*, Act V, scene 1, 264-266. Sobre los personajes de Sebastiano y Antonio, véase Palfrey, *Late Shakespeare...*

salvaje: un milenarismo que espera un regreso a la Edad de Oro; la convicción que el progreso histórico, si existe, se hace a golpes de renacimientos, de retornos a un primitivismo inocente.”⁷⁹

En ambientes misioneros se enseñará por mucho tiempo a cultivar la idea de la antropofagia como hecho simbólico, basado en una lógica vengativa y en unas estructuras rituales específicas según el contexto cultural. Sin embargo, la corriente dominante en el pensamiento moderno propenderá más bien por la hipótesis de una antropofagia de necesidad. A partir de Cardan, la filosofía natural acredita la imagen del canibalismo como una exigencia nutritiva mascarada de una ritualidad salvaje, típica de gente aún esclava de una naturaleza que no sabe dominar.

La visión materialista de Cardan —que busca en la falta de carne roja en el nuevo continente la razón de ser de odios y guerras perpetuas que afligen a los indios— va a ser explotada a fondo por los pensadores de los siglos siguientes. La encontramos por ejemplo en las opiniones de los enciclopedistas, sobre todo en Diderot y Voltaire. En un diálogo inspirado en una pequeña isla recién descubierta en los mares del sur, en la cual una población numerosa sería obligada a cohabitar en un espacio excesivamente reducido, Diderot llega a la conclusión que “ellos se exterminan y se comen; de ahí quizás una primera época muy antigua y muy natural de la antropofagia, insular en su origen”.⁸⁰

En la modernidad, el canibalismo se vuelve entonces el caso límite de un modelo de relaciones cuantitativas entre población y territorio. Se aplica a los salvajes de los mares australes, obligados a desenvolverse en un medio natural hostil, pero en principio es aplicable también a todo el género humano. De Pauw, trazando un balance del proceso de expansión de los europeos, agranda la obsesión de ser devorado a una escala intercontinental. Los papeles sin embargo están invertidos, es el viejo continente que se come al nuevo:

¿Cual físico de la Antigüedad hubiera jamás supuesto que en un mismo Planeta hubiera dos Hemisferios tan diferentes, del cual uno sería vencido, subyugado y como engullido por el otro, desde que este último fue conocido, luego de un lapso de siglos que se pierden en la noche y en el abismo de los tiempos?⁸¹

Homo homini lupus: Hobbes lo volverá la piedra millar de su estado de natura, mientras a finales del siglo XVIII, el reverendo Malthus se tomara la responsabi-

⁷⁹ Jacques Le Goff, “El historiador y el hombre cotidiano”, *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue* (Mouton, 1973) 240. Citado en Ortega, *La irrupción de lo impensado...* 183.

⁸⁰ D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, eds. J. Varloot y N. Evrad, folio I, (París: Gallimard) 287, citado en Lestringant, *Le cannibale...* 237.

⁸¹ Cornelius de Pauw, “Recherches philosophiques sur les Américains”, citado en Lestringant, *Le cannibale...* 256-257. Sobre De Pauw, véase también Gerbi, *La disputa...* 117-218. Según Greenblatt, la conquista es la más grande experiencia de canibalismo político, económico y cultural en la historia del mundo occidental.

lidad de ampliar las consecuencias demográficas del razonamiento de Diderot al planeta entero, con una mirada especial para las naciones en vía de industrialización. La antropofagia ya no es reducible a un simple acto de un ritualismo exótico entre la variedad de las costumbres humanas, sino que tiende a convertirse en norma biológica generalizada de nuestra especie, que solo la civilización europea puede contrastar de manera eficaz.

Robinson Crusoe es quizás el ejemplo más contundente de esta tenaz y continua obsesión del fantasma antropófago en la cultura europea. Las aventuras del personaje de Defoe –nuevo héroe del individualismo liberal y ejemplo paradigmático de la ideología colonial moderna– se presentan como un verdadero resumen de las etapas principales de nuestro viaje alrededor de la figura del caníbal en el imaginario europeo.

Como Colón, Robinson deduce la presencia de salvajes devoradores de carne humana sin antes haber encontrado ni siquiera un signo de su presencia en la isla. Si los primeros exploradores europeos del Nuevo Mundo proyectaban sobre las tierras desconocidas las reminiscencias librescas de Plinio, de Mandevila, y de las novelas de caballerías, Robinson prevé el encuentro con los caníbales a partir de los mismos relatos de la conquista.

El descubrimiento fortuito de una huella de pie que no es suya, no hace sino confirmar una convicción ya hace tiempos arraigada, la proyección en el más allá geográfico de un miedo europeo profundo. Después de quince años de soledad, por fin hay razón de creer que hay alguien más en la isla, y la reacción de Robinson es verdaderamente desconcertante: ¡no puede imaginar al otro sino como peligroso antropófago! Los autóctonos son concebidos en términos de sangrante desnudez, inclusive mucho antes de haber tenido contacto alguno con ellos. Para tratar de entender esta actitud, vale la pena seguirlo en su minuciosa observación de los signos de la presencia del otro. Después de un comprensible pánico inicial, Robinson vuelve a encontrar su lucidez y su sangre fría, y se devuelve a la playa, para examinar la huella:

... no podía convencerme completamente de eso hasta que no bajara a la playa a ver aquella huella, medirla con mi pie y comprobar la semejanza, para estar seguro de que era mía. Pero al regresar a aquel sitio comprobé que cuando anclé el bote no podía de ningún modo haber pisado tierra por allí. En segundo lugar, cuando medí la huella con mi pie, vi que este era mucho más pequeño. Ambas verificaciones me llenaron la cabeza de nuevas confusiones y me aturdieron de nuevo en grado sumo, de modo que sentí escalofríos como si tuviera fiebre, y volví a casa firmemente convencido de que alguno o varios hombres habían estado en aquella playa; o, en una palabra, que la isla estaba habitada y que podía verme sorprendido en cualquier momento. Qué hacer para mi seguridad, no se me ocurría.⁸²

⁸² Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* (Barcelona: Bruguera, 1970).

El otro ha dejado una huella. Ha manifestado su presencia a través de una huella, un calco de pie en la arena: la sombra de un pie, un pie al revés. El encuentro con este pie al revés anuncia el encuentro con los antípodas. Primero, se trata de un pie desnudo, es decir de un pie salvaje. Supera además en una buena medida la talla del pie del protagonista. A través de un torbellino de asociaciones de ideas, disfrazadas de razonamientos, Robinson llega a persuadirse (y a persuadir a sus lectores) que ese salvaje desnudo y desmesurado que vive en las antípodas, no puede ser otra cosa que un feroz caníbal.

Los signos se van pronto a multiplicar, a la escalofriante huella en la playa se añaden otras “*marks of horror*”, cada vez más corporales, más tangibles. Las dos escenas que siguen en la novela parecen sacadas directamente del *De Orbe Novo* de Pedro Martyr: otra vez nos encontramos con los restos de un banquete caníbal en la playa y con la caza al ganado humano, en ocasión de la fuga de uno de los prisioneros de sus guardianes cocineros. El hambre pantagruélica de estas criaturas ávidas de sangre se expresa in “*inhumaine feasting*”, como él puede consta con ocasión de su primer contacto con ellos:

Vi entonces no menos de nueve desnudos salvajes sentados alrededor de una pequeña hoguera que habían encendido, no para calentarse, puesto que no tenían necesidad de ello, ya que hacía un tiempo muy caluroso, sino para preparar, según mi suposición, alguna de sus bárbaras comilonas de carne humana que habrían traído con ellos, ignoraba si viva o muerta.⁸³

Una vez más al terror le sigue el cálculo: la razón le permite controlar sus fantasmas, enfocarlos hacia una estrategia precisa, a partir de un juicio categórico sobre el origen del fenómeno. No puede tratarse sino de una salvajería bestial, provocada por una exigencia nutritiva. Supone, pero hay un problema: ¿como vencer a los salvajes sin volverse como ellos? La lucha del naufrago inglés es doble, con el otro y consigo mismo: civilizar el salvaje sin convertirse el mismo en *wild man*.⁸⁴

Robinson traza a este punto otra distinción fundamental, entre la misión civilizadora de la colonización inglesa y la execrable devastación llevada a cabo por los conquistadores españoles, que rivalizan con los caníbales en crueldad y gusto morboso por la sangre. La rivalidad entre Inglaterra y España, bien presente en la cabeza de Defoe hombre político, reaparece en la de Defoe novelista, bajo forma de un furor que recuerda las polémicas alrededor de la eucaristía de las guerras de religión del siglo XVI. Confortada su consciencia puritana por la complacencia divina, que se manifiesta en un sueño premonitorio, Robinson se decide y va al asalto de los salvajes. Dios está con él: logra poner en fuga a los

⁸³ Defoe, *Robinson...* 189.

⁸⁴ Véase B. Baert, “Caliban as a Wild Man: An Iconographical Approach”, *Constellation Caliban...*

salvajes, dejando dos de ellos en el piso y liberando a uno de sus prisioneros. Con el rescate del canibal, prontamente domesticado, se propone de nuevo el diálogo entre el sabio y el salvaje. Un sabio que, en el siglo XVIII, ya no se identifica con el cosmógrafo, el humanista o el mago alquimista, sino más bien con el nuevo héroe burgués: el hombre práctico, el que es capaz de dominar la naturaleza con las herramientas de la ciencia y de la técnica, y de transformar el salvaje en hombre civilizado a través de la educación.⁸⁵

Defoe presenta este antagonismo en una óptica maniquea que trunca todo nudo, toda paradoja y toda duda identitaria. Fe y razón, catequismo y dieta alimentaria, aliadas entre ellas, van a triunfar sobre esos seres sin Dios que comen carne humana, ¡inclusive durante la Cuaresma!. Es seguramente para celebrar el día de su liberación, pero quizás también por exorcizar su amor por la abominable comida, que al salvaje domesticado se le bautiza con el inusual nombre de Viernes, día del sacrificio del Señor en que está prohibido comer carne.

La isla de Robinson es entonces el epígono moderno de todo el archipiélago de islas de los caníbales a las antípodas de Europa, de la isla de Coligny a la de Calibán. Las analogías nos permiten destacar las profundas diferencias: en la novela de Defoe, la isla no es un dispositivo antipódico para invertir la imagen del viejo continente, sino más bien para afirmar con fuerza, frente a otro que hay que asimilar o eliminar.

Para defender sus bienes, su patria de adopción, esta isla de la Desesperanza de la cual él ha hecho con el tiempo un reino fecundo en recursos agrícolas, en ganado e inclusive en súbditos, —escribe Lestringant— Robinson masacra y hecha a la mar a los intrusos, que no pasan nunca, por lo menos en la primera parte de la novela, la orilla de las playas. Se trata entonces del inverso de la situación histórica real, donde los Indios, cercados en sus islas, resistían codo a codo a los colonos llegados de Europa que les imponen privaciones. ... El esquema de inversión, típico dispositivo ideológico, constituye un biombo de cómodo. El mapa del mundo se gira como un guante, la isla y el continente intercambian sus respectivos puestos.⁸⁶

El miedo a la antropofagia, por mucho tiempo comprimida en la imagen tranquilizadora del canibal lejano, explota, amenazando en propagarse por la humanidad entera. Si el hombre civilizado no se moviliza para parar el contagio, los caníbales se multiplicarán en la isla y más allá, hasta devolverse del Nuevo Mundo al viejo continente. En su *Modest Proposal* del 1729, Jonathan Swift

⁸⁵ Rousseau afirma que el “libro magnífico” que representa un tratado completo sobre la educación, no es ni de Aristóteles, ni de Peine, ni de Bouffon. Es el “Robinson Crusoe” de Defoe. Citado en Michael Shinagel, ed., *Robinson Crusoe: An authoritative text. Backgrounds and sources. Contexts, Criticism* (New York-London: Norton, 1975) 282.

⁸⁶ Lestringant, *Le cannibale...* 234.

sugiere servir los niños de “nuestros salvajes” (es decir, los papistas irlandeses) como carne a la mesa de las ricas familias inglesas.

Un americano muy enterado, conocido mío de Londres, me ha informado de que un niño sano y bien cuidado constituye, cuando tiene un año, un alimento delicioso, saludable y nutritivo, tanto si se toma estofado, como si se ingiere asado, cocido o hervido. Y no dudo de que será igual de sabroso si se sirve en un *fricassée* o un *ragoût*.⁸⁷

La pluma corrosiva de Swift, adversario personal y político del mucho más poderoso Defoe, ofrece a nuestra historia una extraordinaria inversión final: si en Defoe el caníbal Viernes corre el riesgo de ser obligado a volverse vegetariano para sobrevivir, el rico inglés de Swift pondera atentamente las posibles ventajas del devenir caníbal.

⁸⁷ Jonathan Swift, *Oeuvres*, ed. E. Pons (París: Gallimard, 1965) [R. A. Greenberg y W. Bowman Piper, eds., *The Writings of Swift. Authoritative Texts. Backgrounds. Criticism*, (New York-London: Norton, 1973) 1385.]