

INTRODUCCIÓN

Del canibalismo al consumo: *textura* y deslindes

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

Jorge Luis Borges, “El informe de Brodie”

Genuine polemics approach a book as lovingly as a cannibal spices a baby.

Walter Benjamin, “Post No Bills: The Critic’s Technique in Thirteen Theses” One-Way Street 1928

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

La palabra caníbal es, como se sabe, uno de los primeros neologismos que produce la expansión europea en el Nuevo Mundo¹. También es –como diría

¹ Se escribe sin comillas; éstas deben sobreentenderse en “Nuevo Mundo”, lo mismo que en “Descubrimiento”.

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

Como imagen etnográfica, como tropo erótico o como frecuente metáfora cultural, el canibalismo constituye una manera de entender a los *Otros*, al igual que a la mismidad; un tropo que comporta el miedo de la disolución de la identidad, e inversamente, un modelo de apropiación de la diferencia. El *Otro* que el canibalismo nombra está localizado tras una frontera permeable y especular,

² Los siguieron encontrando desde el siglo XVI hasta el XIX, cuando la antropología y la etnografía se sumaron a la búsqueda. Mientras que el Nuevo Mundo fue el lugar de la construcción del caníbal en el siglo XVI y parte del XVII, África fue la “*Canibalia*” del XIX y Nueva Guinea la del XX.

³ El término *différance* corresponde menos a un concepto que a un modelo con el que Derrida (1976, 1978) pone en juego la “discordia activa”, inestabilidad sistemática y juego múltiple de la significación. *Différance* “es” un neologismo y variación del vocablo francés *différence*. *Différance* evoca el verbo latino *differre* (*diferir*), el cual tiene la doble acepción de *diferenciar* y de *aplazar*. *Différance* juega con estas dos acepciones de manera simultánea y sin permitir la reducción de la misma a una sola; esta doble acepción describe el “juego sistemático” de la significación: la constante y fluctuante producción de una *presencia ausente* diferida por una red de significantes, los cuales remiten no a la presencia o al referente, sino a otros significantes. *Différance* “es” la estructura y el movimiento que constituye las diferencias y que las hace indecibles (Derrida, *Márgenes de la filosofía* 1989: 39-62).

llena de trampas y de encuentros con imágenes propias: el *canibal* nos habla del *Otro* y de nosotros mismos, de comer y de ser comidos, del Imperio y de sus fracturas, del salvaje y de las ansiedades culturales de la civilización. Y así como el tropo canibal ha sido signo de la alteridad de América y ha servido para sostener el edificio discursivo del imperialismo, puede articular –como en efecto ha hecho– discursos contra la invención de América y el propio colonialismo.

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

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

la retórica de la *colonialidad*⁴ (imperial, colonial, nacional, neocolonial y global) que el canibalismo como *heterotropía* constantemente articula y desafía⁵.

En la historia cultural latinoamericana el *canibal* tiene que ver más con el *pensar* y el *imaginar* que con el *comer*, y más con la *colonialidad* de la Modernidad⁶ que con una simple retórica cultural. El canibalismo siempre nombra, o se

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

⁵ Como anotábamos en “Mapas heterotrópicos de América latina” (Jáuregui y Dabove, *Heterotropías* 7, 8), la renovada importancia de la retórica y la revaloración de los tropos en los estudios de la cultura se han visto acompañadas por movimientos similares en múltiples disciplinas. En un artículo clásico, Paul de Man indicaba que el lenguaje figurado constituye una suerte de perpetuo problema, y en ocasiones una fuente de enojosa turbación, para el discurso filosófico y, por extensión, para otros discursos como la historiografía y el análisis literario (“The Epistemology of Metaphor” 15-30). Derrida argüía que precisamente ese *problema* abría el juego de la filosofía, ya que la metáfora es la condición ineludible de todo sistema conceptual (“La mitología blanca” en *Márgenes de la filosofía*); “no hay nada—decía—que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa [...], incluida la metáfora, se habrá producido *no sin metáfora*” (“La retirada de la metáfora” en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía* 37). Hayden White—en un gesto que de cierta manera marca la entrada de la historiografía en la “reforma” posestructuralista—revisaba el valor epistemológico de este “bochornoso” *problema tropológico*, arguyendo que los relatos y la retórica juegan—de manera más o menos autónoma—un papel fundamental en la formación, construcción y el proceso mismo de significación de las narrativas históricas (*Metahistory*). Clifford Geertz señalaba lo mismo para el caso de la antropología, poniendo en evidencia el complejo sistema de tropos y estrategias discursivas mediante las cuales se organiza el discurso antropológico (*Works and Lives*). Antes que rupturas, los ejemplos mencionados son síntomas de la emergencia de un vasto y heterogéneo campo de reflexión transdisciplinaria que comparte una tarea central que podríamos denominar *crítica tropológica*. Esta crítica informa, por ejemplo, algunas vertientes de los Estudios Culturales que, como señala Stuart Hall, han reparado en la “importancia crucial del lenguaje y de la metáfora [...] en cualquier estudio de la cultura” (“Cultural Studies” 283). Se propone el concepto de *heterotropía* (neologismo de *hetero-*: otro y *-tropo*: figura del lenguaje) como categoría teórica para articular los discursos identitarios a las operaciones del lenguaje que hacen posible su representación. El concepto trabaja fundamentalmente sobre alegorías, metáforas y otros tropos a partir de los cuales tanto la identidad como la otredad individual o colectiva pueden ser producidas en diversos contextos histórico-culturales.

⁶ Cuando hablo de *modernidad* es bajo el entendido de que la modernidad no es una sola, ni producto de una línea homogénea, única y evolutiva, como ha señalado Anthony Giddens (*The*

refiere a, *otras cosas*⁷: la fuerza laboral; el indio insumiso; el motivo de un debate entre juristas sobre el Imperio; es una herramienta de la imaginación del tiempo de la modernidad; el epítome del terror y el deseo colonial; una marca cartográfica del Nuevo Mundo; el nombre de unas islas y de una amplia región atlántica desde la Florida hasta Guyana incluyendo el golfo de México y partes de Centroamérica; la expresión de terrores culturales y un artefacto utópico para imaginar la felicidad; un aborigen inhospitalario, un monstruo rebelde que maldice a su amo, un salvaje filósofo y un intelectual periférico; la multitud siniestra; lo popular; los esclavos insurrectos; una metáfora modélica para pensar la relación de Latinoamérica con centros culturales y económicos como Europa y los Estados Unidos y para imaginar modelos de apropiación de lo “foráneo”; el epíteto para el imperialismo norteamericano y el símbolo del pensamiento antiimperialista; el consumidor devorante y el devorado.

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

Las preguntas que guían este estudio tienen menos que ver con qué quiere decir el tropo *canibal* que con la cuestión de cómo funciona cultural e históricamente, y cómo sus reacentuaciones, fracturas, inestabilidad y heterogeneidad producen lo que Iris Zavala ha llamado un *surplus of signification* que al mismo tiempo define y excede lo identitario (“*surpl-us*”), y en el cual la Historia, como *lo Real*, se asoma⁸. El canibalismo es, como veremos, un signo palimpséstico,

Consequences of Modernity 6, 7), y que hay modernidades alternativas. Uso *Modernidad*, con mayúscula, para referirme a los proyectos hegemónicos de la misma.

⁷ Peggy Sanday afirma que “Cannibalism is never just about eating but is primarily a medium for non gustatory messages – messages having to do with the maintenance, regeneration, and, in some cases, the foundation of the cultural order” (3). Aunque puede decirse que en todo caso tampoco comer, nunca es *sólo* comer y por el contrario, como señala Claude Lévi-Strauss, existe una dimensión política que trasciende la simple actividad material (*Le cru et le cuit* 1964), podemos aceptar la idea general de Sanday respecto a la multiplicidad e importancia de los significados sociales del canibalismo (aunque no sólo –como ella propone– para aquellas sociedades que supuestamente lo practican).

⁸ Se apela aquí a una noción de historia como *causa ausente* pero Real en la cultura: “la historia es inasequible para nosotros excepto en forma textual” de manera que “nuestra aproximación a la

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

1. “SARTA DE TEXTOS” PARA UNA CARTOGRAFÍA NOCTURNA

Forzosamente tengo que insistir en que no me estoy refiriendo a la práctica de comer carne humana, sino a lo que podríamos llamar las *dimensiones simbólicas* del canibalismo. Esta indagación no se interna en la “verdad histórica” sino en la semiótica cultural. Como se sabe, sobre la llamada *realidad histórico-etnográfica* del canibalismo hay desde hace algunos años un debate acalorado. *The Man-eating Myth* (1979) de William Arens marca la emergencia de la pregunta por la *razón colonial* de los relatos sobre caníbales en la antropología contemporánea. La impugnación de la fidelidad de las fuentes y de la credibilidad de las pruebas antro-po-arqueológicas y documentos históricos que hizo Arens –aunque controvertida y controvertible, acusada de sensacionalista y generalizadora– acierta en discutir la presunción de superioridad que conlleva tener el poder de *decir* y

misma y a lo Real, necesariamente pasa por su textualización previa; su formulación narrativa en el inconsciente político” (Jameson, *The Political Unconscious* 35). La Historia está mediada (y reprimida) por lo textual; no constituye la *causalidad explicativa* de las representaciones culturales sino aquello reprimido que, por reprimido, retorna y debe ser objeto de análisis conjunto. Sobre la noción de “Sur-plus” identitario ver “The Retroaction of the Postcolonial...” de Iris Zavala (374-377).