

Brasil especular y el tiempo salvaje de la Canibalia americana

Carlos Jáuregui

Vanderbilt University

Resumen

Este trabajo examina algunos procesos de representación y resemantización del canibalismo en el contexto de la batalla por las rutas del comercio Atlántico en la costa de Brasil, y analiza la dimensión especular del tropo caníbal en algunos relatos (proto)etnográficos en los cuales, el caníbal fue un dispositivo generador de alteridad y un tropo cultural de reconocimiento. En otras palabras, se examinará el caníbal como artefacto *etno-cartográfico* para imaginar el tiempo y el espacio del salvajismo, y como artefacto *utópico-melancólico* compensatorio de las "pérdidas" de la Modernidad.

Abstract

This study examines some processes of representation and reinterpretation of cannibalism in the context of the battle for the Atlantic commercial routes on the Brazilian Coast, and analyzes the spectacular dimension of the cannibal as a cultural trope that generated the acknowledgement of *otherness* in some proto-ethnographic narratives. In other words, the cannibal is examined as an ethno-cartographic artifact to: a) imagine the time and space of savageness and b) compensate the utopic and melancholic "losses" of Modernity.

El canibalismo—cifra de la anomalía y alteridad de Latinoamérica y de su adscripción colonial a Occidente— ha sido un tropo axial en las (re)definiciones de su identidad cultural, desde las primeras visiones europeas del Nuevo Mundo¹ como monstruoso y salvaje, hasta las narrativas y producción cultural del siglo XX en las que el caníbal se ha re-definido de diversas maneras

en relación con la construcción de identidades (pos)coloniales y "posmodernas"².

El tropo caníbal entraña una suerte de disolución voraz de la antítesis adentro—afuera que Jacques Derrida ve como "la base de todas las oposiciones binarias"³. El *Otro* que el canibalismo nom-

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

2 El tema del canibalismo ha provocado considerable atención y debates en diferentes disciplinas como la antropología, la historia, la psicología y los estudios literarios y culturales. Por ejemplo, se ha intentado explicar la práctica caníbal como una forma social de agresión institucional (Sagan, 1974), sistema de control demográfico y práctica relacionada causalmente con deficiencias proteínicas (Harris, 1977; Harner, 1977), ritual simbólico por medio del cual ciertas cualidades del sacrificado pueden ser obtenidas (Sahlins, 1978) o un sistema ritual productor de símbolos para construir la identidad social (Sanday, 1986). Los numerosos estudios que se han hecho sobre las narrativas del canibalismo han revelado su uso como justificación de la agresión imperial (Salas, 1920; Arens, 1979; Todorov, 1984; Hulme, 1986; Boucher, 1992). Historiadores y críticos literarios han explorado, a su vez, la recurrencia y representaciones del caníbal en el imaginario europeo desde la antigüedad clásica (Palencia-Roth, 1985, 1996; Kilgour 1990; Lestringant, 1997), y los discursos coloniales sobre el canibalismo en Latinoamérica (Hulme, 1986, 1998; Palencia-Roth 1985, 1996, 1997; Jáuregui 2000, 2001). Adicionalmente, se han señalado las articulaciones de este tropo con debates de género (Castro-Klarén, 1991, 1997), su conexión con los discursos contra-coloniales y de identidad afro-caribeña (Matibag, 1991), y se han analizado los diferentes contextos culturales y discursos que articula este tropo (i.e. eucaristía, lenguaje de la sexualidad, el consumismo, etc.). Recientemente la crítica cultural ha atraído renovada atención sobre el tema caracterizada por sus aproximaciones interdisciplinarias y poscoloniales. Brasil, de manera central, ha ocupado gran parte de la reflexión sobre el canibalismo como tropo colonial, romántico, modernista y posmoderno, especialmente debido a la enorme atención crítica a la "reivindicación" vanguardista del caníbal, de Oswald de Andrade (1890-1954) con su "Manifiesto antropófago" (1928) y la *Revista de antropofagia* (1928-29). En un reciente trabajo he analizado las diferentes redefiniciones históricas y valores ideológicos del canibalismo como tropo cultural en la construcción y re-configuración de identidades en Latinoamérica a través de varios momentos de su historia cultural (Jáuregui, 2001).

3 La relación entre el afuera y el adentro es frágil: "comporta un delicado balance de simultánea identificación y separación, que es tipificada en el acto de incorporación, en el cual un objeto externo es adentrado en otro. La idea de incorporación [...] depende y refuerza una absoluta división entre el adentro y afuera; pero en el acto mismo, esa oposición desaparece, disolviendo la estructura que parece producir" (Kilgour, 1990).



bra está localizado tras una frontera permeable⁴ y especular, llena de trampas y de encuentros con imágenes propias: el caníbal nos habla del *Otro* y de nosotros mismos, de comer y ser comidos, del Imperio y de sus fracturas, del salvaje y de las ansiedades culturales de la civilización, del horror y de la nostalgia por el “paraíso perdido”. Así como el tropo caníbal ha servido para sostener el edificio discursivo del imperialismo, puede articular –como en efecto ha hecho– discursos contra la invención de América, el mito de la Modernidad, la mirada etnográfica, la misión civilizadora y el propio colonialismo.

Este trabajo examina algunos procesos de representación y resemantización del canibalismo en el contexto de la batalla por las rutas del comercio Atlántico en la costa de Brasil, y analiza la dimensión especular del tropo caníbal en algunos relatos (proto) etnográficos (Staden, 1557; Thevet, 1557, 1575; Léry, 1578; Montaigne, 1580) en los cuales el caníbal fue un dispositivo generador de alteridad y un tropo cultural de reconocimiento. En otras palabras, se examinará el caníbal como artefacto *etno-cartográfico* para imaginar el tiempo y el espacio del salvajismo, y como artefacto *utópico-melancólico* compensatorio de las “pérdidas” de la Modernidad.

CANIBALIA: ETNO-CARTOGRAFÍAS DEL TIEMPO Y EL ESPACIO SALVAJES

En los siglos XVI y XVII el Nuevo Mundo fue construido cultural, religiosa y geográficamente como una especie de *Canibalia*⁵, inicialmente referida al área del Caribe, y luego a México y la costa Atlántica del Brasil hasta el Río de la Plata. En el grabado “Amerikaner” de Johan Froschauer, publicado en la edición en alemán del *Mundus novus* atribuida a Américo Vespucio (Ausburgh, 1505) y una de las primeras representaciones gráficas de los americanos, la imagen del caníbal fue semánticamente unida a la de América y sus habitantes. Esa será muy poco después la marca de reconocimiento de los tupinambás y luego, del Brasil y el Nuevo Mundo. Para la segunda mitad del XVI, América es ya convencionalmente representada como caníbal, o más precisamente, como una canibalesa⁶. Pero, inicialmente, el canibalismo compete con otros tropos. En una era de ampliación global de los circuitos comerciales como el siglo XVI, fue común la identificación de tierras y gentes con los bienes y mercancías objeto de explotación y tráfico: oro, perlas, tabaco, cacao, animales exóticos como papagayos, etc. El Nuevo Mundo es objeto y mercancía del consumo europeo, y como tal es representado. Como se sabe, el

El Nuevo Mundo es objeto y mercancía del consumo europeo, y como tal es representado.

nombre del Brasil proviene justamente de una madera (y la tintura que de ésta se extraía) que encontró altísima demanda en la nascente industria textil en Normandía. América surge entre imágenes de canibales de *apetitos extremos* y *extremos apetitos* por las mercancías.

El *caníbal* hizo su aparición cartográfica tempranamente. En el mapa *Mondo Novo* atribuido a Bartolomé Colón y a Alessandro Zorzi (1503-1506) nombra una isla del Caribe y un accidente de la costa norte del continente “canibali” (Figura 1). La isla de *Caniba*, o isla de *Carib*, había emergido varias veces en el diario de Colón del primer viaje (1984: 65, 78, 79, 115-120), e incluso había sido puntualmente localizada como “la segunda a la entrada de las Indias” en la “Carta a Santangel” (1984: 144-145). Aunque la isla fue supuestamente encontrada en el segundo viaje, fue –antes que una localización cartográfica– un locus mítico de la alteridad americana⁷. Durante la primera mitad del siglo XVI, la *Canibalia* se desplaza de las Antillas menores hacia el continente siguiendo las fronteras de la expansión europea y de los circuitos del comercio Atlántico, como puede verse en el *Atlas* de Johannes Schöner (1520), que además de las *Insule Canibalar* y las *Canibales*, marca el norte de Sudamérica como *Canibalar terra* (Figura 2). Anglería, que en 1504 le informaba a Ascanio Sforza de dos

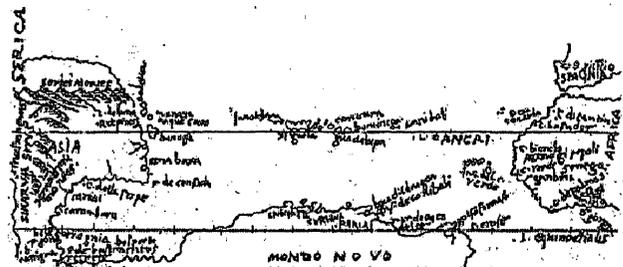


Figura 1. *Mondo Novo* atribuido a Bartolomé Colón y Alessandro Zorzi 1503-1506 (Emerson, 1962: 14-16).

- 4 Dado que lo humano se define en oposición a la “naturaleza,” el “hombre salvaje” es, como indica Hayden White, un oxímoron cuyo enorme simbolismo político procede en parte de la indeterminación de sus dos términos (humanidad y salvajismo). De esta contradicción deriva su proclividad a pasar fácilmente al terreno de lo abyecto, que, según Kristeva, es aquello que perturba e indetermina el sistema, el orden, la identidad; aquello que como el oxímoron “hombre salvaje,” y ciertamente como el caníbal, no respeta la “estabilidad” y marcas de la diferencia (*Powers of Abjection*).
- 5 América es prefigurada especulativamente como una tierra de canibales antes del Descubrimiento; el caníbal aparece, más que por la comprobación empírica, por la interferencia de factores tan diversos como el impulso expansivo del mercantilismo, la teratología medieval, los relatos grecolatinos sobre la alteridad, o los conflictos y diferencias existentes entre grupos aborígenes en el área del encuentro antes del arribo de Colón. Véase Michael Palencia Roth (1985-1996) y Miguel Rojas Mix, (1993-1995).
- 6 Esta América caníbal aparece como la ogresa ávida de carne humana y dispuesta a decorar su casa con la cabeza de un hombre europeo en el grabado *América* de la célebre *Iconologia* (1593, 1611) de Cesare Ripa. De manera similar, en *América* de Philippe Galle (1581-1600), una amazona armada, descrita como devoradora de hombres, camina entre restos humanos con una cabeza en una mano y una lanza en la otra.
- 7 Apenas en el segundo viaje, según Anglería, los españoles llegan a las islas de los canibales o caribes de que [...] sólo tenían noticias de oídas y encuentran la primera escena de canibalismo (Anglería, 1964-1965: 114-115). En la cartografía, las islas de canibales aparecen y desaparecen; están en la *Universalior cogniti orbis tabula* (Roma, 1508) de John Ruysch, que además incluía leyendas relativas a la costumbre del canibalismo, a la buena salud de los aborígenes y a su longevidad (150 años). También están en mapas como el de Juan de la Cosa (1509), basado en la experiencia de un navegante, o el *Terre Nove* de Martín Waldseemuller (1513). Para un detalle del mapa de Juan de la Cosa, véase Acevedo (1986: 26-27) y para el de Waldseemuller (Nebenzahl, 1990: 64). Uno de los desaparecimientos de las islas, por demás notable, ocurre en el mapa que Anglería hizo de las Antillas y la costa de Tierra Firme (1511); la razón de la omisión, según una nota manuscrita en el reverso del mapa, fue para “evitar confusiones” (Nebenzahl, 1990: 61). Probablemente para entonces, ni el propio Anglería creía en la realidad geográfica de las mentadas islas.

islas de caníbales (1964-1965: 114, 115), en 1524 escribía: “los habitantes de estas regiones [Tierra Firme] son caribes o caníbales, devoradores de carne humana. *La tierra de los caribes es vastísima región y superior a Europa*” (1964-1965: 687). El motivo caníbal continental sería a partir de entonces repetido⁸, compartiendo su espacio simbólico con otros como *Papagalli Terra*, *Gigantu Regiu*, etc., hasta ganar la preponderancia alcanzada en un mapa fechado en Basilea (1540) y publicado en la edición que Sebastian Münster hizo de la *Geographia universalis* de Claudio Tolomeo (1544). Éste, que acaso fue el primer mapa del Nuevo Mundo como un continente independiente separado del Asia (Acevedo, 1986: 35), ubica en el área de lo que hoy es el Brasil una hoguera lista para ser encendida, una pierna cercenada y la leyenda *Canibali* (Figura 3). El mapa de Basilea fue emblemático en razón de su popularidad entre personas no necesariamente doctas en cartografía y de la exclusividad icónica del canibalismo. En él, otras imágenes como la exuberancia vegetal, el oro o los gigantes, han sido disminuidas a unas simples hileras de árboles o a meras menciones sin representación iconográfica, mientras que el canibalismo, por el contrario, resalta como tropo cultural representativo de América; es la imagen a partir de la cual se hace presente “lo americano”. Creo pertinente extender al caníbal iconográfico del mapa la observación que hace Hayden White (1976: 122) respecto al “buen salvaje”, en el sentido que (desde un punto de vista funcional) estamos frente a un *fetichismo cultural*¹⁰. La representación de la *América caníbal* en mapas como el de Basilea se basa justamente en los dos tropos asociados al fetichismo: la metáfora y la metonimia. El fetichismo como la metáfora marca la alteridad (deseada y temida) y como la metonimia la asocia con un objeto adyacente o afín. El caníbal no es parte del todo representado –esto es, una sinécdoque cultural– sino, primero, una metáfora de la diferencia, y luego, una metonimia o asociación de dicha diferencia con el objeto del deseo colonial.

La *Canibalia* es, entonces, una cartografía, un diseño que le da sentido al *espacio Otro*, que supone un lugar y una mirada autorizada epistemológicamente, y que, en definitiva, articula la construcción discursiva de Occidente como centro geopolítico y lugar de enunciación privilegiado. Los mapas de la *Canibalia* invocan el simulacro de la comprensión homogeneizadora de una totalidad donde la “exploración”, la expansión y la conquista tienen lugar. Son visiones imposibles y sin embargo verosímiles del lugar espacial, moral y político del colonizado, y, a su vez, sitúan al colonizador en el lugar donde mirada, representación y poder se juntan: mediante el mapa se constituye un sujeto privilegiado observador para el cual ese espacio nombrado se hace comprensible, aprensible y expugnable. El caníbal preserva y reafirma étnicamente el *sujeto del mapa* respecto al *sujeto al mapa*.

Los mapas y los relojes (dispositivos para la organización del espacio y el tiempo) son artefactos predilectos de la Modernidad.

Los mapas y los relojes (dispositivos para la organización del espacio y el tiempo) son artefactos predilectos de la Modernidad

El caníbal marca el espacio salvaje, autoriza la mirada jerárquica (cartográfica) y funciona como pieza trópica fundamental del reloj sincronizador del *occidentalismo*¹¹.

El mapa, claro, debe contribuir a las necesidades del comercio y las empresas militares de conquista, o –en el caso de mapas “imprácticos” como el de Basilea– producir una especie de gno-seología del espacio colonial. La reducción étnica de la alteridad no entra en contradicciones insalvables con la cartografía moderna; lo que sucede es que el colonialismo, la práctica histórica que hizo posible el mapa y para la cual el mapa se define y opera, encubre sus rastros. Siguiendo con cierta libertad el análisis que

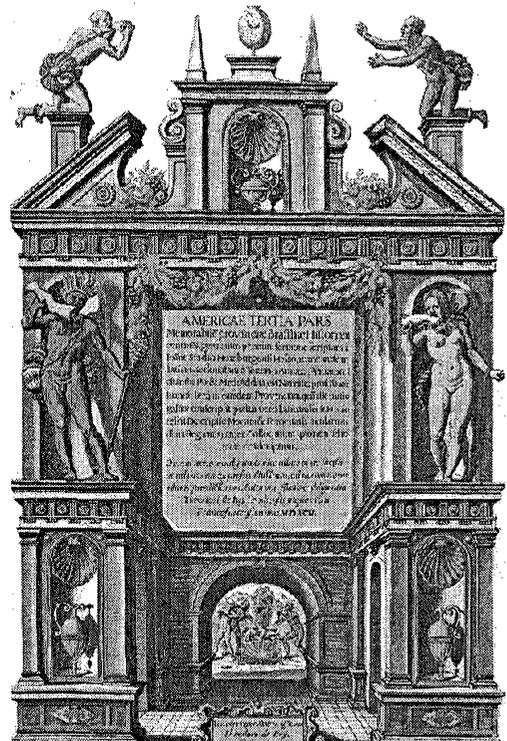


Figura 2
Ilustración
allegórica de
América publicada en la
edición que Teodoro De
Bry hizo del
libro de Hans
Staden 1593.

8 Similar referencia puede encontrarse en la carta de Gerardus Mercator (1538) (Emerson 1926: 54), entre otros.

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

10 Homi Bhabha (1994) ha señalado que una de las formas en que funciona el estereotipo en el discurso colonial es precisamente bajo el modelo del *fetichismo* (*The Location of Culture*).

11 El término *occidentalismo* indica de manera general un campo y una trama extensa y heterogénea de discursos predominantes en el sistema moderno colonial mundial (Mignolo, 2000). Este campo discursivo produce no sólo la invención de periferias bárbaras (América, África, etc.) sino la de Occidente mismo como construcción espacio-temporal privilegiada, y la conformación de Europa como entidad geocultural y geopolítica hegemónica. El *occidentalismo*, además, reclama de manera excluyente la *misión civilizadora* (como autoridad cultural y como práctica colonial) y esgrime la “raza” como significante clave de la *humanidad plena* y la *civilización*, en oposición a la humanidad primitiva, pre-racional, degenerada, etc.



Figura 3. Grabado de la edición que De Bry hizo del relato de Hans Staden (1493).

de los mapas del siglo XVI hace Walter Mignolo (1995: 219-258) puede decirse que la cartografía de América no surge de un momento a otro como una empresa racional, desligada de las reducciones étnicas del *Otro*. De hecho, los mapas de la *Canibalia* fueron ideológicamente etno-cartografías de la alteridad. La “apertura” de circuitos comerciales necesitaba un mapa que, sin abandonar la relación medieval entre el espacio y los órdenes moral y étnico, respondiera a las necesidades prácticas de la navegación¹². Se produce así una concepción del mapa en la que se supone que los significantes cartográficos coinciden con significados geográficos. Empero, la indicación icono-cartográfica de tal o cual lugar como espacio de sacrificios humanos, tierra “de gigantes,” “de papagayos” y, sobre todo, “de caníbales,” permite una marca “étnica”, una mirada jerárquica, y un *Sujeto no sujeto* al mapa: el sujeto que organiza el espacio en relación con su mirada y el tiempo histórico conforme al *tiempo del ahora* de la civilización.

EL RELATO ETNOGRÁFICO: EL CANÍBAL EN LA CARTOGRAFÍA DEL TIEMPO

Las *ficciones etnográficas* –para usar la expresión de James Clifford (1986)– aunque se autorizan explícitamente en la observación empírica y la supuesta correspondencia entre la escritura y el mundo salvaje representado, derivan su autoridad, como los mapas, de su lugar privilegiado de enunciación y de las disimetrías y relaciones de dominación colonial. Uno de los fundamentos de su

autoridad epistemológica es la construcción del *tiempo salvaje* y su sincronización con el “presente etnográfico”; en otras palabras, la localización simultánea del *Otro* en un tiempo diferente a la vez que en el mismo orden temporal del etnógrafo¹³. La etnografía establece la temporalidad privilegiada de la subjetividad del *ego conquiro* o yo conquistador del que habla Enrique Dussel, (1994: 50-61), el cual se constituye –y ejerce su *imperium* sobre la humanidad salvaje– justificado por el relato teleológico de una *sincronización civilizadora* (evangélica, modernizadora, desarrollista, etc.).

De acuerdo con Michel de Certeau (1993: 203) la etnografía produce un saber sobre los principios organizadores de la *oralidad*, la *espacialidad*, la *alteridad* y el *inconsciente* –que son los elementos básicos constitutivos del *Otro*– en oposición a las nociones de *escritura*, *temporalidad*, *identidad* y *conciencia* que forman al sujeto moderno o histórico. La sincronización del relato etnográfico opera mediante una suerte de traducción cultural¹⁴ y jerárquica de un orden al otro: de la oralidad a la escritura, de la espacialidad a la temporalidad histórica, de lo exótico a los códigos culturales de la mismidad, etc. Me referiré específicamente a los relatos de Hans Staden (1557), André Thevet (1557, 1575) y Jean de Léry (1578) sobre los tupinambás¹⁵, en los cuales esa sincronización mediante la traducción inaugura una matriz etnográfica y, a la vez, ésta matriz empieza a revelar su crisis especular y melancólica.

El libro de Hans Staden (1526?-1576) sobre su cautiverio entre los tupinambás, *Verídica historia y descripción de un país de salvajes desnudos y feroces caníbales, situado en el Nuevo Mundo América*¹⁶ (1557), relata sus dos viajes a América (Brasil actual): uno en 1547, sin mayor importancia en relación con nuestro tema, y otro en 1550, en un navío español. En este último viaje, su barco, obligado por el mal tiempo, tiene que fondear en la que hoy es la Bahía de Paranagua cerca de Curitiba, después de lo cual, se pone al servicio de un fuerte portugués como cañonero. A finales de 1553 es capturado por los tupinambás, quienes lo creen un portugués. Durante su cautiverio –que dura poco menos de un año– es testigo de varios festines caníbales, y él mismo vive bajo la amenaza constante de ser comido. Merced a engaños, como hacerse pasar por curandero, y negociaciones logra aplazar su sacrificio hasta que es rescatado por un navío francés. La segunda parte del libro consiste en una descripción de la geografía, las casas, el aspecto físico de los tupinambás, sus costumbres alimenticias, la ausencia de política y derecho, fiestas, adornos, casamientos, creencias religiosas, guerra (Staden, 1983:165-210), y, por supuesto, de “las ceremonias en que matan y se comen a sus enemigos” (211-219).

12 Sobre este tránsito y la persistencia de significantes étnicos como el *canibal* en la cartografía moderna del siglo XVI, véase el erudito trabajo de Michael Palencia Roth (1997: 3-27).

13 Mary Louise Pratt (1986: 33) se refiere a esta sincronización como “presente etnográfico”. Sobre este asunto puede consultarse el libro de Johannes Fabian (1983).

14 Se trata sin embargo de una traducción *sui generis* en la cual “el traductor tiene primero que producir el texto que traduce” y luego, “como el mago, el hermeneuta Hermes [...] clarifica lo opaco, hace de lo extraño familiar, y le da sentido al sinsentido” (Crapanzano, 1986: 51). Sobre la etnografía como traducción cultural, véase el artículo de Talad Assad (1986).

15 Este ensayo es forzosamente introductorio y restringido. En otro trabajo en curso exploro las etnografías evangélicas de los jesuitas en el Brasil, así como otros relatos portugueses sobre el canibalismo.

16 Cito la edición en español.

Poniendo de lado la discusión sobre si Staden mismo escribió el libro o si lo hizo John Dryander (1500-1560) (profesor de anatomía de la universidad de Marburgh y prologuista del libro), y si la información es verídica o no¹⁷, o si fue un texto concebido como un *best-seller* respondiendo a un mercado ávido de noticias sobre caníbales¹⁸, anotemos que se trata de un relato etnográfico. Es decir, depende menos de la “verdad” del viaje o la observación¹⁹ que de la imaginación espaciotemporal del salvajismo, y de su traducción en un cuerpo de saber, tropos e imágenes.

Más impresionante que la parca prosa de Staden, hoy como entonces, resultan los cincuenta grabados dispuestos a través del texto²⁰, varios de los cuales ilustran en detalle los festines caníbales. Los grabados acusan poca elaboración o preocupación estética; son burdos en el trazo y simples en su composición. Sin embargo, el conjunto logra un efectivo relato gráfico en el que la imagen del canibalismo queda cultural y etnográficamente inserta. No quiere decir esto que Staden simpatice con la antropofagia; de hecho la censura explícitamente: “me parecía horrible que ellos los devorasen [a los prisioneros]; el hecho de matarlos no era tan horrible” (123).

Staden recoge ciertos modelos clásicos y medievales de representación de la alteridad, pero de alguna manera también funda un paradigma etnográfico sobre los presupuestos de la *observación participante* (y, a la vez, *distanciada*) del etnógrafo, y la autoridad epistemológica y la superioridad étnica, religiosa o intelectual frente al salvaje implícitas en el acto de escribir al *otro*. El canibalismo es el *tropo maestro* de este posicionamiento múltiple que permite el discurso organizador y la mirada “cartográfica” de la etnografía.

En la primera parte del libro el narrador –en primera persona– se reivindica como un Yo presencial: “Esto así lo vi y presencié” (219), asevera Staden hablando de la distribución del cuerpo entre niños, mujeres y hombres, la preparación del asado, y otros detalles culinarios. Una vez narrada la liberación de su cautiverio –y autorizada por *haber estado* y *haber visto*– se aleja con un tono impersonal en la segunda parte, donde expone las costumbres tupinambá. Ese curioso papel de *protagonista ajeno* lo autoriza para ser testigo verdadero sin perder su distancia cultural y moral respecto de los salvajes desnudos, idólatras y antropófagos; él hace parte de la representación, pero no de la alteridad. En un grabado, Staden aparece bajo la insignia “H + S,” con las manos juntas en pose de oración mientras un grupo de caníbales aviva el fuego y

otros hacen una sopa con una cabeza (Figura 4). La versión del grabado que aparece en la edición que el ilustrador flamenco Teodoro 61 De Bry²¹ hizo del relato de Staden (1593) enfatiza aún más este *estar y ver, pero no ser* característico de la matriz etnográfica (Figura 3): en él las mujeres que preparan la sopa agregan a la cabeza, un corazón y otras vísceras; una mujer sostiene un brazo mientras se lame los dedos, otra observa extasiada una pierna, y otra más recibe los intestinos de un destazador²². Staden con una barba venerable, blanco, quieto, elevando una plegaria al cielo y con los brazos cruzados sobre el pecho es, en ambos grabados, el único que no aparece realizando alguna tarea y que no tiene entre sus manos ningún objeto ni utensilio; observa, no participa; su lugar en la representación es el del testigo que puede escribir la alteridad, porque *ha estado, ha visto, pero no ha sido el Otro*. Este es, de hecho, el presupuesto discursivo de la etnografía, conforme lo señala Clifford Geertz (1988: 5-10, 22). El etnógrafo es un cartógrafo del tiempo a-histórico (que visita o imagina) y del cual hace un “mapa” en el que marca su *observación participante* y su propia *diferencia*; su distancia. Este último aspecto es, sin embargo, problemático en el caso del cautivo, quién sostiene precariamente una *identidad en tránsito*, y amenazada por la alteridad. A Staden le quitan sus ropas, le tratan de cortar la barba y las pestañas, lo llaman portugués y sobre él pende la amenaza canibal que implica el código de venganza tupinambá. Justamente, la historia de su cautiverio y liberación es la de su resistencia a ser incorporado, a convertirse en objeto. Los nativos le indican que se lo van a comer (79), las mujeres gesticulan señalándolo y mordiéndose los brazos (88, 89); él es comida; así lo llaman constantemente: “ahí viene saltando nuestra comida” (104). La escritura del relato compensa e invierte simbólicamente esa relación, al producir su lugar de *sujeto* de la mirada y de la producción de saber²³. El cautivo deviene etnógrafo en la escritura del canibalismo.

Resulta significativa, además, la interrelación entre el relato religioso y el etnográfico de Staden. Su etnografía del canibal hace parte de una tradición protestante, en la cual la representación de América está permeada por los conflictos de la Contrarreforma. El modelo inicial es el del *vía crucis*: Staden es capturado, abofeteado, le colocan una corona de plumas y unas sonajas y lo hacen bailar sin consideración al dolor de sus heridas (88, 90-92). Staden mismo se compara con Cristo: “yo no sabía qué querían hacer de mí y recordaba el sufrimiento de nuestro redentor Jesucristo cuando era maltratado” (90). Para Staden, como indica Neil Whitehead,

17 William Arens se muestra escéptico respecto a ambas cosas (1979: 22-30). A partir del influyente trabajo de Arens la veracidad de la práctica canibal y la autoridad de los documentos “históricos” que la reportan han sido objeto de una ardua discusión, al punto que el área de estudios puede ser descrita como dividida entre los que están en el que Kilgour llama el «did they or didn't they?» debate (1998: 240), y quienes han abandonado esa pregunta por el estudio de las narrativas sobre el canibalismo, que es el campo en el que se inscribe este trabajo.

18 Michaela Schmölz-Häberlein, y Mark Häberlein citando a Annerose Menninger censuran a Neil Whitehead, entre otras cosas, que éste considere la *Warhaftige Historia* un documento etnográfico fiable para el entendimiento del canibalismo tupinambá. El “debate”–descontada la malquerencia de los críticos por la ausencia de bibliografía alemana en el artículo de Whitehead– responde esencialmente al ansia por la especificidad y prestigio “científico” de la etnografía. Clifford Geertz desvirtúa la delimitación precisa entre la etnografía y la narrativa literaria señalando cómo la primera funciona gracias a un sistema complejo de tropos y estrategias discursivas, *autorizada* por nombres de prestigio, y acudiendo a la ficción (1988).

19 James Clifford caracteriza el relato etnográfico como un “sistema o economía de la verdad” (1986: 6, 7).

20 Once grabados tratan el tema del sacrificio y el canibalismo (33, 44, 129, 137, 141, 144, 215, 216, 217, 218 y 219).

21 De Bry (1528-1598) –a quien se le deben las más conocidas imágenes del canibalismo americano del siglo XVI– editó ocho tomos en francés, alemán, inglés y latín, dedicados a los viajes y exploraciones europeas en América, que llegaron a catorce volúmenes después de su muerte, bajo la dirección de sus dos hijos Juan Teodoro y Juan Israel.

22 El destazador, junto con el europeo, un niño que sostiene otra cabeza, y otro que aviva el fuego, son las únicas figuras masculinas, en un cuadro dominado por las mujeres. La representación iconográfica y cultural medieval de pecados como la gula y la lascivia mediante imágenes de mujeres fue trasladada al campo de significación del canibal, vinculando la antropofagia al pecado mediante estereotipos sexuales.

23 Un sector contemporáneo de la antropología ha rechazado este visualismo etnográfico “clásico” y la centralidad “implícita” de la escritura en los textos etnográficos (Clifford 1986: 1-26).



la conexión entre el canibalismo tupí y el pensamiento cristiano no es la de la similitud, sino la de la prueba de fe²⁴. Del mismo modo, el cautiverio bíblico y el *Éxodo* del Antiguo Testamento le ofrecen modelos narrativos. A los otros europeos se los comen los indios, a él una máquina sobrenatural lo salva una y otra vez de ser comido (33-164). Pese a la adversidad, Staden (y el cuerpo protestante del cual él es metonimia) ha sido escogido por Dios. Staden, como Moisés, enfrenta un cautiverio ominoso y, como él, anuncia las “plagas” de Dios a sus captores. La enfermedad de éstos aparece como castigo divino por comer carne humana y por la amenaza caníbal sobre el cautivo (111-116). Las oraciones del artillero protestante funcionan como la marca de sangre del cordero pascual en las casas en Egipto, señalando al favorito (*Éxodo* 11, 12), y el signo del canibalismo marca a los acreedores de la ira divina. El canibalismo es el significante teológico que sostiene la identidad y permite que Staden aparezca con los brazos cruzados en medio del festín²⁵.

En la segunda parte del libro –cuando la “traducción” etnográfica de la alteridad viene autorizada por el protagonismo ajeno (estar, ver, no ser) de la primera parte– encontramos la exposición detallada del rito caníbal que Staden explica como una forma de violencia ritual unida a la guerra y la venganza (206). Staden relata cómo los prisioneros son tratados como huéspedes: “Les dan una mujer para cuidarlo y también para tener relaciones con ella. Si [...] queda embarazada, educan la criatura hasta que es mayor, y [...] la matan y se la comen” (212). Para el sacrificio, pintan al prisionero, las mujeres preparan bebidas, cantan, llegan los invitados, y decoran el *Iwera Pemme* (arma del sacrificio) (215). Al día siguiente, amarran al prisionero con una cuerda llamada *mussurana*, “le dan piedrecitas para que las arroje contra las mujeres que corren en torno a él y amenazan con devorarlo,” y “un hombre toma el palo, se dirige hacia el prisionero, se para frente a él y le muestra el garrote. Mientras tanto, el que debe matar al prisionero” con su cuerpo pintado de gris con ceniza, recibe el *Iwera Pemme* e inicia un diálogo ritual: “Sí, aquí estoy, quiero matarte, porque los tuyos también mataron a muchos de mis amigos y los devoraron.” El otro responde: ...cuando esté muerto, aún tengo muchos amigos que seguro me han de vengar. Entonces le descarga un golpe en la nuca” (217). Sigue el tratamiento del cuer-

el valor etnográfico es resultado de la autoridad epistemológica y organizadora de imágenes del salvaje en relación subordinada con el *ego conquiro*

po: las mujeres lo raspan y limpian “y le meten un palito por detrás para que nada se les escape;” le cortan las piernas y los brazos y abren el espaldar. Las mujeres se quedan con los intestinos y hacen una sopa de entrañas (*Mingau*); “los sesos, la lengua y todo lo demás son para las criaturas” (217, 218). Al final de este capítulo, Staden asocia “espontánea” e implícitamente, el canibalismo a una supuesta inferioridad cultural derivada de la “ignorancia;” los indios

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

Con algo menos de credibilidad que Staden, otro de estos “observadores” etnógrafos fue el franciscano André Thevet (1502-1590), quien había viajado a América con Nicolas Durand de Villegagnon, navegante francés que, bajo el amparo de Henri II, intentó establecer en 1555 una colonia francesa (la *France antarctique*) en la Bahía de Río de Janeiro²⁶. Después de haber pasado unas pocas semanas allí, Thevet regresó a Francia donde publicó el primer tratado sobre América en francés *Les singularités de la France antarctique*²⁷ en 1557 (1944), que más tarde incluyó con algunas modificaciones y adiciones en *La cosmographie universelle* de 1575. El libro de Thevet describe productos, frutas y animales, así como a los salvajes²⁸ (sus costumbres alimenticias, agricultura, pesca y forma de vivir). Sus imágenes son en gran medida estereotípicas y corresponden a un paradigma clásico del salvajismo: la desnudez (181-183), el lenguaje “breve u oscuro” (o balbuceo lingüístico), la oscilación entre la “belleza” natural de los salvajes (191) y su monstruosidad o deformaciones físicas (207, 208), la irracionalidad (211), la idolatría y tratos con el demonio (176, 177, 210-220), las costumbres sexuales licenciosas y apetitos sexuales irrestrictos (254-257), los sacrificios humanos y el canibalismo (225-249), etc. El modelo de Heródoto y las costumbres de los escitas son citados constantemente²⁹ (208). Frank Lestringant –quien apenas sí considera a Staden– le dedica especial atención a lo escrito por Thevet, y estima que su relato está “basado en experiencia de primera mano” (44), lo cual es inexacto. Thevet combina algo de su experiencia, algo de lo oído y de lo leído, plagia datos anteriores y añade de su cosecha una cantidad considerable de comentarios con interferencia de mitos clásicos y teratología medieval³⁰. Pero, de nuevo, el valor etnográfico es resultado de la autoridad epistemológica y organizado-

24 Whitehead ha descrito la *Warhaftige Historia* de Staden como una “homilía de redención y fe” (2000: 732, 733).

25 La imagen de Staden con los brazos cruzados contrasta con una de las últimas escenas de la película *Como era Gostoso o meu Francês* (1971) de Nelson Pereira dos Santos (basada en la historia de Staden), en la que el protagonista (que en la película es sacrificado y comido) abre sus brazos mientras amenaza a sus captores conforme las reglas rituales del sacrificio. El cautivo del filme, convertido al salvajismo, nunca regresa para escribir su etnografía.

26 La colonia de la *France antarctique* duró apenas hasta 1561 cuando fue arrasada por los portugueses. Véase Hemming (1978).

27 Las citas de *Les singularités de la France antarctique* corresponden a la edición en portugués.

28 En especial los *tamoios* (subgrupo de los tupinambá).

29 La *Historia* (siglo V a.C.) de Heródoto ofrecía narraciones de carácter etnográfico y geográfico de la alteridad (lo no griego). Su descripción de diversos pueblos salvajes en el Oriente influyó la mentalidad “descubridora” del siglo XVI (Palencia-Roth, 1985: 1-27. Particularmente relevantes, en lo que toca a la invención de la América caníbal, fueron los escitas, los andrófagos y las amazonas. Los escitas vivían en el área que circunda el Mar Negro, eran promiscuos (Heródoto, 1998: 85), ignorantes de la agricultura, nómadas (217, 223), hábiles defendiéndose, difíciles de conquistar (231), practicantes de sacrificios, bebedores de sangre humana (235), y absolutamente renuentes a adquirir las costumbres griegas (239).

30 Thevet, como señala Janet Whatley, era conocido por su falta de rigor y por una credulidad poco renacentista (1992: XXI).

ra de imágenes del salvaje en relación subordinada con el *ego conqui*, y de la correspondencia del relato con ciertos paradigmas de representación de la alteridad. La eventual falta de “observación participante” no obsta para que se produzca una etnografía del canibalismo: Thevet describe los ritos del sacrificio, los instrumentos, los diálogos y desafíos rituales entre sacrificado y sacrificantes, la economía del consumo del cuerpo dependiendo del género sexual, baños de sangre para los niños, y detalles macabros respecto de la preparación de la comida (1982: 240-244). Al lado de este cuadro abyecto, tiende a explicar la desnudez, a comparar la idolatría aborígen con la de los paganos de la antigüedad clásica (213), y respecto de la hechicería, argumenta que si en Europa los cristianos concededores de dios la practicaban, resultaba entendible el yerro en que habían caído los indígenas (219). La ética católica del perdón le hace manifestarse en contra de la venganza, por la que los salvajes luchan “como animales feroces” (232); pero sin dejar de admirar la nobleza, el valor militar y las costumbres marciales de la guerra salvaje. El canibalismo no obedece a la codicia de territorios ni riquezas, sino a la venganza pura y fundada en un código de honor implacable (232-240). Thevet nos cuenta que a los indios les parece indigno de guerreros que los franceses rescaten a los suyos con dinero; y aún más deshonoroso, añade, les resulta que el prisionero suplique por la vida, como el caso de un portugués que por hacerse indigno del sacrificio ritual es inmediatamente ejecutado (248-50). Aunque Thevet condena moralmente la práctica ritual de comer carne humana, su actitud tiende –si no a justificarla– a presentarla como un acto de venganza en la guerra; explicación que será luego repetida por Jean de Léry (1578) y recogida por Michel de Montaigne (1580).

Hacia el final de su capítulo descriptivo del sacrificio y el canibalismo –y a propósito de “Como esos bárbaros matan y devoran los prisioneros de guerra”– Thevet hace el mismo comentario que Staden sobre la incapacidad de los salvajes para contar más allá de cinco (238, 239). Aun si suponemos que nuestros *observateurs* hubieran constatado esta “singularidad,” el hecho de que sea mencionada “a propósito” del canibalismo, es una “coincidencia” única. La asociación entre canibalismo y falta de habilidades matemáticas plantea no sólo la posibilidad de débitos con otras fuentes, sino que revela un orden del discurso etnográfico: la asociación del canibalismo con la incapacidad intelectual o niñez del “salvaje.” Gracias al tropo caníbal la mirada etnográfica establece su autoridad epistemológica y la minusvalía de su “objeto.” Las relaciones de poder implícitas en el acto colonial de escribir la alteridad son –para usar una metáfora plástica– un montaje arquitectónico, una fachada sin edificio en que el *Otro* es un signo ornamental de lo *Real*. En una famosa ilustración alegórica de América publicada en la edición que De Bry hizo del libro de Hans Staden (113), América es representada con un conjunto de figuras humanas que decoran un portal de acentos renacentistas con tres niveles, al otro lado del cual se ilumina una parrilla con despojos humanos y tres caníbales en un festín. Esta portada o entrada al relato, es custodiada por una especie de –no precisamente *sagrada*– familia de caníbales desnudos: un hombre armado que mastica una pierna a la izquierda y una mujer con un niño

a cuestas que hace lo propio con un brazo. Entre los dos hay una guirnalda llena de frutas tropicales. El portal es coronado por otros dos indios que adoran una maraca con una luna (Figura 2). El canibalismo funciona como motivo organizador de este escaparate alegórico. La etnografía y la cartografía –como este portal alegórico– ponen a cada cual “en su lugar” en el espacio, en el tiempo y en una jerarquía de valores étnicos, morales, religiosos, e intelectuales, e instalan, gracias al tropo caníbal, los significados geopolíticos del occidentalismo. Es en virtud de esta sincronización del tiempo y del espacio que el mundo colonizado y por colonizar se sitúa siempre dentro del discurso centrado de la Historia, y que todas sus narrativas, si no son borradas, tienden a convertirse en variaciones del metarelato que podemos llamar la Historia de Occidente. El poder de la representación en el discurso colonial depende de una tautología: quien ha dominado tiene el poder para representar y quien representa, enuncia y domina.

(MER)CANÍBALES Y EL COMERCIO ATLÁNTICO: TRASTORNOS SEMÁNTICOS

Desde las primeras décadas del siglo XVI, y por cerca de dos siglos, los europeos se (des)encuentran en el Nuevo Mundo compitiendo por el control de las rutas de comercio, en lo que ha sido llamado de manera bastante descriptiva “La batalla por el Atlántico” (Geoffrey Symcox, 1976: 265-277). Uno de los episodios más interesantes de ese prolongado enfrentamiento ocurrió entre portugueses y franceses, y luego holandeses, por el control del comercio en las costas de lo que hoy es el Brasil.

La “ilha de Vera Cruz” “encontrada” por Pedro Álvarez Cabral de camino a Calcuta (1500) había sido un paréntesis en la carrera de Portugal hacia la India. Mientras los inversionistas de las navegaciones portuguesas mantuvieron la ilusión de una ruta rentable bordeando el África, el Nuevo Mundo no ofreció mayor interés que el de servir para el control militar de la ruta, y ser un punto de escala para los barcos y para el comercio del Brasil, inicialmente adjudicado al capital privado³¹. Los portugueses especularon poco –en el doble sentido económico y cognitivo– sobre el Nuevo Mundo. En contraste, por lo menos desde 1504 aventureros comerciantes franceses iniciaron actividades en el área impulsados por la floreciente industria textil de Ruen y Dieppe en Normandía, que creaba una demanda para la tintura del Brasil. Cuando resultó evidente que la “Carreira da Índia” no era rentable y que otros europeos habían establecido “factorías” y relaciones comerciales con los indígenas, Portugal inicia su ofensiva militar. Esa lucha tuvo expresiones religiosas y nacionalistas y una evidentemente dimensión simbólica. La semántica del canibalismo fue ciertamente uno de los terrenos sobre los cuales se libró “La batalla por el Atlántico”; los nacionalismos modernos europeos y la competencia por los circuitos comerciales constituyeron dos coordenadas ideológicas fundamentales en los procesos de resignificación del tropo caníbal.

En esta parte del Nuevo Mundo los viajes instalaban, antes que una soberanía política, rutas y puntos comerciales cuyo sentido era procurar mercancías apreciadas en los mercados en Europa (maderas como la del Brasil, plumas, piedras, pájaros, pieles,

31 Eduardo Bueno expone acertadamente este desinterés oficial 1998 a: 13, 124-126), el arrendamiento del Brasil al capital privado y la creación de las factorías de Cabo frío, Río de Janeiro y Pernambuco 1998 o II: 65-87).



Figura 4. Grabado de de Bry en la edición de *Wahrhaftige Historia* de Hans Staden.

especiería), a cambio de otras que eran valiosas en el Nuevo Mundo como cuchillos y otros utensilios. Los puntos de comercio de la costa impulsaban una cadena comercial que enganchaba el interior, sin necesidad de una conquista militar³². Los viajes de los comerciantes franceses afianzaron una relación “amistosa” o de beneficio comercial mutuo con los tupinambás, y de alianza estratégica contra los portugueses. Algunos franceses conocidos en las relaciones como “*truchements de Normandie*” (intérpretes de Normandía) vivían entre los aborígenes, tenían esposas tupinambás, habían aprendido su lengua, e incluso adoptado sus costumbres entre las que, algunos dicen, se contaba el canibalismo³³ (Whatley, 1976: XIX; Léry, 1992:128). Esta presencia no oficial³³ de los franceses en el área, sus intereses económicos y trato con los aborígenes –que sugestivamente Olive Dickason ha llamado “*the Brazilian connection*” (1984: 129-146)– y la asimilación cultural de los *truchements*, fueron factores que modificaron la visión de los tupinambás-tamoios y de la antropofagia. El *locus* del comercio con sus intercambios de bienes, con sus alianzas y transculturaciones, no era el lugar apropiado para una retórica extrema de la alteridad. Baste mencionar que durante las celebraciones relativas a la entrada de Henri II en Rouen en 1550, se realizó una representación espectacular ante la corte a orillas del Sena:

Cincuenta indios tupinambás, en su habitual desnudez, y doscientas cincuenta prostitutas y marineros, con una facha similar, representaron escenas de la vida salvaje: caza, pesca, caminatas, retozos amorosos en una hamaca, [...] actos bélicos y la quema de una villa enemiga. El espectáculo terminó con una batalla entre una nave francesa y una carabela portuguesa, que fue prontamente volada en pedazos e incendiada, con la ayuda de los salvajes, ante el gran regocijo de la audiencia (Lestringant, 1997: 42).

Esta fiesta alegórica deja ver hasta qué punto, en el marco de la “batalla por el Atlántico”, la competencia entre los europeos y

el desarrollo de relaciones no bélicas con la población nativa, los tupinambás alcanzaron el estatuto de aliados, lo que implicó que su canibalismo fuera visto con ojos más “amables”, o al menos con una definición muy distinta de la alteridad, particularmente porque para el comerciante, el *Otro* verdadero es el que se interpone entre su empresa y el negocio: el competidor, o quien no quiere comerciar.

Como se sabe, el católico Thevet y el calvinista Jean de Léry se enfrentaron en el ambiente caldeado de la Contrarreforma en Francia a propósito de sus respectivas etnografías americanas, en las cuales cada uno deja relación detallada del canibalismo tupinambá, conjuntamente con una explicación de los aspectos culturales y religiosos que lo rodeaban. Ambos responden además –si bien en diversos grados– a una economía estratégica de la alteridad³⁴. Thevet, aunque en general inclinado una imagen abyecta del canibalismo, en *Les singularités* divide a los caníbales entre los *tupinambás amigos* que practican la antropofagia ritual como venganza contra sus enemigos, y los *caníbales-Otros*, entre los que cuenta a los indios que se encuentran más allá de los circuitos de comercio, a los caribes, y especialmente a los aliados de los portugueses, y a las canibalesas aunque sean tuipinambá³⁵.

Los caníbales que viven en las costas del nordeste del actual Brasil y el Caribe tienen la “avidez de leones hambrientos”, “apetecen con ardor la sangre humana” y no “se alimentan de otra carne que no sea humana, como los europeos se alimentan de carne de res o de carnero” (Thevet, 1944:179, 245, 363). La presencia de estos caníbales “inhumanos” dificulta o impide el comercio, lo cual representa una lamentable “pérdida” teniendo en cuenta la enorme “fertilidad del país de los caníbales” y su riqueza en oro y piedras preciosas (360, 366). Los “salvajes amigos de los portugueses [...] son enemigos de los salvajes aliados de los franceses. Y viceversa” (236).

La aproximación a los caníbales amigos es explicativa y por momentos ligeramente complaciente: Thevet menciona el gusto que “nuestros” salvajes tienen por devorar portugueses y ensartar sus cabezas en picas (244), cosa que no aprueba, claro, pero que tampoco le quita el sueño. La descripción del rey Quoniambec (Cunhambebe) concuerda con este maniqueísmo estratégico: Thevet habla de los “instintos extrañamente marciales y guerreros” de los aborígenes y llama a Cunhambebe “el más atemorizante de los príncipes del país”, y el “más notable e ilustre *morubixaba*”; lo compara con Menelao, y cuenta con evidente gusto como el amigo de los franceses es temido por los portugueses con quienes está en “perpetua guerra y hostilidad”, y cómo el príncipe alardea haber devorado cinco mil de sus enemigos (318-322). Jean de Léry, contradictor acérrimo de Thevet, en este aspecto sostiene de manera más explícita el mismo tipo de definición estratégica del salvajismo, asegurando en su *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*³⁶ (1578) que el canibalismo tupinambá no es amenazador para los franceses, puesto que los salvajes se comen a sus enemigos sin contemplación alguna, pero

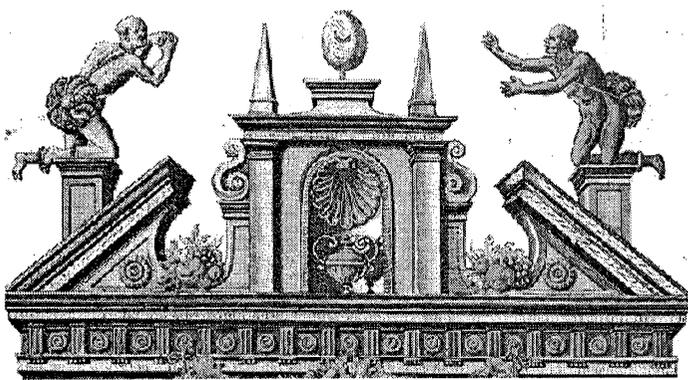
32 Así lo relata André Thevet: “Las poblaciones de la costa marítima, donde predomina el tráfico europeo reciben hachas, cuchillos, dagas, espadas, diversas herramientas, cuentas de vidrio, peines, espejos y otras bagatelas más. Los indios reciben estas mercancías y las cambian con sus vecinos, objeto, por objeto” (1944: 285, 286).

33 A partir de 1524 la corona francesa mostró un interés activo y oficial en el “asedio” de la empresa privada a la “Terre du Brésil”. Este primer ciclo de actividades disminuye por la activa acción de la armada y la diplomacia portuguesa, pero se reactiva a mediados de siglo.

34 La mirada de Léry es menos maniquea y pretenciosa que la de Thevet. Sin embargo, el fraile católico y el pastor calvinista coincidían en gran parte de la información etnográfica. Véase Whatley, 1992 (Léry, 1992: xv-xxxviii; Lestringant, 1997: 65-80).

35 Dada la recodificación masculina heroica del canibalismo tupinambá, y las imágenes de abyección referidas a la participación de las mujeres en los ritos, podríamos decir que para Thevet, como para Staden y Léry, entre los *caníbales-Otros* también se cuentan las mujeres. Sobre la visión siniestra del canibalismo femenino en Léry véanse los trabajos de Certeau (*La escritura*), Lestringant (*Cannibals*) y especialmente Castro-Klaren (“What Does Cannibalism Speak?”).

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



“aman hondamente a los que son sus amigos y aliados (como éramos nosotros amigos de los tupinambás)” (169). En cambio, los margaia son “aliados de los portugueses, y por lo tanto tan enemigos de los franceses que si nos hubieran tenido a su merced, no los hubiéramos pagado de otra forma que siendo sacrificados y cortados en pedazos, y servidos como su comida” (26).

A diferencia de los *caníbales-Otros*, los caníbales aliados son activos en el tráfico con los franceses. Los tupís podrían comer carne humana pero son amigos y socios. Su antropofagia era un *detalle* relacionado con códigos de honor y guerra; algo ritual; nada alimenticio. El apetito comercial es inversamente proporcional al salvajismo y la voracidad. No es posible mayor salvajismo más allá del caníbal que no quiere “trato o comercio”, como sucede con los ouetaca según Léry:

...estos malvados ouetaca se mantienen invencibles en su pequeña región, y además, como perros y lobos, comen carne cruda, y porque su lengua no es entendida ni siquiera por sus vecinos, ellos son considerados entre las más bárbaras, crueles y temibles naciones que pueden ser encontradas en todas las Indias occidentales y la tierra del Brasil. Es más, como ellos no tienen ni quieren ningún trato o comercio con los franceses, españoles, portugueses o con cualquiera de nuestro lado del océano, no conocen nada sobre nuestras mercancías (29).

En otras palabras, *hay caníbales de caníbales* o, como elocuentemente dijera un piloto francés citado por Lestringant, “no todos los antropófagos son caníbales” (1997: 48). Los franceses encuentran al caníbal tupinambá en la misma operación cognitiva y económica en que reconocen un aliado comercial y militar. La redefinición del tropo del canibalismo es estratégica y referida por asociación al colonizador competidor y enemigo, por una parte, y a la voluntad o reticencia a comerciar, por otra.

Histoire d'un voyage de Jean de Léry se presenta como una refutación de la autoridad y veracidad de *La cosmographie*

universelle –y del tratado anterior *Les singularités de la France antarctique*– del franciscano Thevet. Con evidente antipatía, Léry dice que Thevet habla de lo que no sabe, pues, temblando por su seguridad, nunca salió del fuerte Coligny por miedo a ser comido por los salvajes que con tanta autoridad describe (lv, lvi), ni fue testigo de la disputa entre protestantes y católicos. Lo acusa de “mentir cosmográficamente” (xlvi), aludiendo con inquina al cargo oficial del fraile como cosmógrafo real de Carlos IX y burlándose del título de su tratado *La cosmographie universelle*. Según lo ha recordado Tom Conley *La cosmographie* revisa el fracaso de la *France antarctique* después de cerca de dos décadas de guerras civiles en Francia (2000: 771). Una de las adiciones de Thevet es la acusación de que a causa de los conflictos provocados por los protestantes de la *France antarctique*, la colonia se habría perdido (*La cosmographie* vol II, cap. 2, f. 908r^o-914r^o)³⁷. El cosmógrafo provoca una controversia histórica y el enfrentamiento entre dos versiones (la católica y la hugonote) respecto de la aventura colonial de Villegagnon. De esa controversia católico-protestante –así como de las etnografías de los caníbales aliados– surgirán el texto de Léry, que hace una crítica de Thevet, de las guerras religiosas y la eucaristía católica, y el de Michel de Montaigne, que convierte al caníbal un artefacto para un *viaje estacionario* y melancólico al tiempo salvaje.

Villegagnon le había prometido a Calvino proteger a sus ministros en la misión de fundar en la *terre du Brésil* una sociedad bajo la religión reformada. Sin embargo, la colonia francesa de la *France antarctique* fue un renovado escenario de los conflictos de la Contrarreforma. Para disgusto de los ministros calvinistas Pierre Richer y Guillaume Chartier, Villegagnon entra en discusiones teológicas con ellos, particularmente en relación con el delicado tema de la eucaristía. El navegante, metido de teólogo, opina que el pasaje bíblico en el que Jesús dice “esto es mi cuerpo [...] esto es mi sangre” (Marcos 14: 22), no puede entenderse de otra manera que la literal, conforme al dogma católico de la *transubstanciación*³⁸. Los calvinistas fracasan tratando de convencer a Villegagnon que las palabras de Jesús eran expresiones figurativas³⁹: “ellos querían no sólo comer la carne de Jesucristo materialmente en lugar de hacerlo espiritualmente, sino lo que era aún peor, como los salvajes *ouetaca* [...] querían masticarla cruda” (Léry: 41, 42). Los ouetaca, recuérdese, habían sido descritos por Léry como una de las “más bárbaras, crueles y temibles naciones” de las Indias occidentales y la tierra del Brasil; sus vecinos no entendían su lengua, comían carne cruda, eran invencibles y no comerciaban; eran salvajes incluso para los salvajes (29). Esta desavenencia teológica sobre el misterio de la última cena se convierte en el epicentro de nuevos trastornos semánticos del tropo caníbal. Para Léry, Villegagnon es un caníbal (de la peor clase) que, además de querer comerse a Cristo físicamente, maltrata a los hombres bajo su mando. Unos prisioneros margaia, rescatados de ma-

37 Para la traducción del capítulo correspondiente al inglés véase Tom Conley (2000: 772-781).

38 Dogma acogido por la iglesia Católica Romana en el *Cuarto concilio Letrán* de 1215 –ratificado en el *Concilio de Lyon* (1274) y el *Concilio de Trento* (1545-63)– y según el cual, en la última cena Jesucristo habría dado a sus discípulos su propia carne y sangre en el pan y el vino (Juan 6: 53-56; Marcos 14: 22). La iglesia alegaba una *conversio substantialis* total y real de las formas eucarísticas: “Cristo está presente en el sacramento del altar por transubstanciarse toda la sustancia de pan en su cuerpo y toda la sustancia de vino en su Sangre” (Trento, ses. XIII, cap. iv, can ii). El asunto sería objeto de enconadas controversias, entre las cuales puede mencionarse la que se dio entre el catolicismo romano y varios teólogos del cisma protestante. La historia de la eucaristía en la Iglesia católica y las protestantes ha sido tratada prolíficamente por historiadores y teólogos. Para una visión comprensiva del rito de la misa y sus orígenes puede consultarse el trabajo clásico de Josef Andreas Jungmann (1986: 1951, 1952). Varios diccionarios especializados son particularmente útiles en la presentación de este asunto: *The Catholic Encyclopedia, A Concise Dictionary of Theology* de O’Collins, *A Catholic Dictionary* de Gerald Donald Attwater (ed.) y el *Historical Dictionary of Catholicism* de William J Collinge. El estudio de Gary Macy (1984) presenta la literatura escolástica temprana sobre el sacramento y Miri Rubin estudia los aspectos teológicos e históricos de la comunión durante la edad media tardía (1992).

39 Para una exposición de las teorías de Calvino sobre la eucaristía véase el estudio de Kilian McDonnell (1967).



nos de los tupinambás (aliados), le confiesan a Léry que si hubieran sabido que Villegagnon los iba a tratar como los trataba “se hubieran dejado comer de sus enemigos antes que acudir a él” (47). Léry y sus compañeros (cinco en total) deciden abandonar el fuerte antes que vivir bajo la tiranía de quien consideraban un traidor de la iglesia reformada y se internan en tierra firme (50). *Histoire d'un voyage* es una narración del Otro al cual Léry llega a refugiarse; su paso por la alteridad y su relato etnográfico están marcados por esta circunstancia. La alteridad es, en su “brutalidad”, preferible a la “malignidad” de algunos de sus contemporáneos y compatriotas. A diferencia de lo que ocurre en Europa, los salvajes ofrecen para Léry ejemplos de virtudes dignas de emulación.

El extenso tratado sobre los tupinambás del calvinista “está localizado en la intersección de dos grandes ejes de la experiencia moderna europea: la Reforma protestante y el Descubrimiento de América” (Whatley: xvi). El eje del problema religioso es el de la Historia y sus Sujetos (con mayúsculas); el eje del Descubrimiento es el de la “etnografía” y sus sujetos (*sujetados* a ella, objetos del saber). En ambos ejes, el tropo caníbal opera, aunque de manera diversa. En el eje etnográfico, Léry hace una taxonomía y gradación de la antropofagia aborígen entre los tupinambás *amigos* (aliados de los franceses), los *margaia enemigos* (aliados de los portugueses) y los suplementarios *ouetaca*, que no tienen tratos ni comercio con franceses, portugueses ni españoles y que son el límite de su mirada etnográfica y posibilidad de representación. En segundo lugar, el canibalismo de los aliados tupinambá es traducido: obedece a la guerra y la venganza y no a motivos alimenticios (112, 127) y está ritualmente regulado (125-128); la venganza es su “clave hermenéutica” (Withehead, 2000: 737). Por último, la antropofagia hace parte de un mapa cultural del Otro en el que se describen la guerra (113-120), prácticas médicas y salud (56, 155, 172), viviendas (159), supersticiones y creencias religiosas (86, 91, 139-145, 172), lenguaje (183), costumbres con los extranjeros (50, 144, 162-164), prácticas económicas y tecnologías (79, 96-98, 166), relaciones familiares y costumbres sexuales (152-156), etc.

A esta mirada reductora sigue una reflexión especular: la etnografía –que produce y organiza el saber sobre la *oralidad*, la *espacialidad*, la *alteridad* y el *inconsciente* del salvaje– afirma un sujeto moderno o histórico. Pero ese sujeto no es homogéneo, sino que está escindido. Léry invita, en el *eje de la Historia*, a quienes leen las “cosas horribles” de la “tierra de Brasil” a pensar en las

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

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

En el eje religioso el canibalismo pasa a ser una metáfora para condenar el dogma católico de la transubstanciación (41) y un tropo para las guerras religiosas en Europa, en las cuales los católicos son caníbales “literales”. Refiriéndose a los acontecimientos que siguieron a la masacre de hugonotes por los católicos la Noche de San Bartolomé (1572), Léry contaba con náusea cómo en

París la grasa de los cuerpos humanos fue vendida al mejor precio, y en la ciudad de Lyon los cristianos se comían el corazón y el hígado de sus enemigos:

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

EL BUEN CANÍBAL Y LA RAZÓN MODERNA MELANCÓLICA DE LO EXÓTICO

A mediados de la segunda mitad del siglo XVI, en el declive del optimismo renacentista, el humanista francés Michel Eyquem (1533-1592) describía un curioso ritual en el que la víctima despreciaba el sacrificio del cual iba a ser objeto:

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

El desafío ritual de la víctima había sido reportado antes, aunque de manera un tanto diferente, por Staden, Thevet y Léry, cuyas versiones, en líneas generales, coinciden entre sí: el prisionero desprecia con valentía el sacrificio, invita a sus captores a comerse y promete la venganza de los suyos (Staden 216; Thevet 240; Léry 123). Pero Eyquem –lector de Thevet y Léry– modifica



Figura 6. Atlas de Johannes Schöner (1520).

el contenido del desafío: el prisionero imaginado por él no promete la venganza futura de sus amigos, sino que revela a quienes lo van a comer la fragilidad de la diferencia que él encarna; los amenaza con el reconocimiento de sí mismos. La transformación del material etnográfico subraya el hecho de que, para Michel de Eyquem, Seigneur de Montaigne, el salvaje funcionaba como un dispositivo especular y melancólico. Su ensayo “Des Cannibales”⁴⁰ (1580) recoge la “visión etnográfica estratégica” sobre el canibalismo tupinambá y el conflicto católico-protestante. Aunque Montaigne no cita a Léry como su fuente, sin duda lo leyó y simpatizó con su causa más de lo que el cálculo político le permitía manifestar. Miembro de una familia de comerciantes, descendiente de judíos conversos españoles por línea materna (Soehle-Heer, 1993: 34), y un católico más bien tibio en una época de intensos calores religiosos, Montaigne está más cerca de Léry que del partido de Roma. Thevet tampoco es mencionado y, sin embargo, Montaigne lo alude cuando –elogiando la información obtenida de gente sencilla e ingenua– se burla de las “relaciones de cosmógrafos” y de “las gentes que han estado en Palestina, por ejemplo, [y que] juzgan por ello, poder disfrutar del privilegio de darnos noticias del resto del mundo” (I: 247, 248). El “ejemplo” del cual se ríe Montaigne es Thevet, quien hizo ese viaje a Palestina relatado en *Cosmographie de Levant* y en su *Cosmographie universelle* dio “noticias del resto del mundo.”

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

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

Siguiendo la explicación de Léry y Thevet, Montaigne señala que los indios no se comen a sus enemigos para alimentarse sino que lo hacen “para llevar la venganza hasta su último límite” (253).

La transformación del material etnográfico subraya el hecho de que, para Michel de Eyquem, Seigneur de Montaigne, el salvaje funcionaba como un dispositivo especular y melancólico



Mapa de América (Basilea 1540). Detalle. En *Geographia universalis, vetus et nova* de Claudio Tolomeo, edición de Sebastian Münster, 1545. También en Eduardo Acevedo (36, 37).

Ciertamente su estetización del canibalismo busca el contraste entre una venganza noble y la vileza de la tortura, el terror y la intolerancia en Europa:

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

Refiriéndose a las guerras religiosas europeas (1562-1598) o a los horrores de los conquistadores en ultramar⁴¹, Montaigne propone no una transposición, sino una radical recombinação de los presupuestos de hecho de la definición de barbarie, y una extensión de ésta a Europa. Para Montaigne el canibalismo indígena es resultado de un código de honor entre guerreros, parte de una lucha noble; no está motivada por el ansia de territorio o riquezas, sino por la belleza misma de la guerra y el valor. El tropo caníbal de Montaigne expresa un *ethos* militar-aristocrático masculino. El canibalismo americano es marcial, honorable, poético; el europeo, en cambio, es indefendible.

El ensayista ve en su propia sociedad menos títulos morales que en las llamadas salvajes. Ha operado un drama de reconocimiento del propio horror sirviéndose de la imagen del *Otro*, y no meramente un ejercicio intelectual producto de la pirotecnia escolástica. Lestringant anota que antes que la afirmación del “relativismo triunfante”, el ensayo de Montaigne es un intento de exorcismo de la barbarie por la letra (98), en una aseveración que

⁴⁰ Las citas corresponden a la edición y traducción al castellano de los *Essais* de Constantino Román y Salameiro.

⁴¹ Los que criticó fuertemente en el ensayo “De los coches” 1588 (II: 405-428).



es iluminadora pese a que presenta una contradicción aparente. El ensayo intenta sí exorcizar la propia barbarie; pero no puede haber exorcismo sin previo descubrimiento en sí de una presencia indeseable y horrible, e insistimos, ello ocurre gracias al discurso que aplica a la mismidad las categorías de la otredad.

Montaigne ha sido frecuentemente leído poniendo un énfasis excesivo en su "relativismo" humanista (Greenblatt, 1991), y el ensayo ha sido considerado por un sector importante de la antropología contemporánea como una instancia renacentista del relativismo cultural. Incluso Tzvetan Todorov parece reconocerle a Montaigne un "relativismo radical" en la percepción de los *Otros* que sería la cara externa de un extremo conservatismo en relación con las propias costumbres (1997: 37). La apropiación genealógica que la antropología ha hecho del relativismo cultural de Montaigne⁴² se basa en una lectura que interpreta este *perspectivismo* allende sus condiciones de posibilidad. Según Norris Johnson (1982, 1993) se estaría confundiendo el *relativismo cultural* de la disciplina antropológica de hoy, con el *escepticismo humanista* del siglo XVI. Este último está relacionado con el descentramiento que implicó la revolución copernicana de la concepción tolemaica del mundo. Pero Montaigne habría partido de este descentramiento —que no fue sólo cósmico, sino geográfico y étnico— en busca de *principios absolutos* para juzgar la alteridad y la mismidad: la *naturaleza* y la *antigüedad* clásica. Montaigne compara "el canibalismo del Nuevo Mundo y el europeo, no entre sí, sino con respecto a [...] un tercer principio" (Johnson, 1993: 168). Todorov (1997: 34-36) se refiere a la aporía en la que el ensayista estaba atrapado intentando reconciliar su escepticismo respecto al saber positivo y las certezas morales, con su convicción de que había principios naturales de los cuales la humanidad se habría apartado. Acudiendo a la metáfora del *telescopio geográfico y cronológico* que Roger Celestín usa (1990: 300), podemos pensar el canibal como un artefacto, utópico que le habría permitido a Montaigne la concepción de "un ideal(izado) *allá afuera*" (el Nuevo Mundo) y un "*otrora*" (el *tiempo americano*). Tiempo y lugar *salvajes* evocaban melancólicamente, a su vez, la antigüedad, la naturaleza, la Edad dorada, el *Otro* perdido por el Ego. Este comparativismo con absolutos se opone a la filosofía y metodología del lo que hoy entendemos por relativismo cultural.

¿Es Montaigne un etnógrafo? Si y no. A diferencia de Staden, Léry o Thevet, Montaigne jamás pisó el suelo americano, hizo muy pocos viajes (todos por Europa) y pasó gran parte de su vida en su biblioteca. Tampoco le interesó la descripción detallada de las costumbres de los *Otros*, aunque la reflexión sobre la alteridad lo ocupó en varios ensayos. Miró a los "salvajes del Nuevo Mundo" a través de sus lecturas y de algún contacto personal que tuvo con algunos aborígenes llevados a Francia. Como Borges, Montaigne fue un "viajero estacionario" que no fue a lo exótico, pero que, como dice Roger Celestín (294, 295) "se movió del centro". En la escritura del salvaje, como en la canción del guerrero

cautivo de Montaigne, se invita al reconocimiento. Montaigne estaba preocupado por el sabor de la propia carne. El salvaje de sus ensayos fue su cautivo y en sus sustancias se encontró. Es en este sentido que ocurre un descentramiento discursivo. Los caníbales de Montaigne son artefactos culturales para imaginar la mismidad como cosa ajena, y la alteridad como pérdida del ego.

Demasiada atención sobre el relativismo cultural puede soslayar la tesis central del ensayo, que ni es un tratado de etnología ni una especulación abstracta sobre la barbarie. Lo central en Montaigne tampoco es el hecho de ver un mundo idílico en América y en la ausencia de lo "civilizado" la cualidad de lo virtuoso, ni la aparición de un "buen salvaje" edénico previo al Estado, el derecho y la propiedad, que es una visión idílica del salvajismo anterior al mismo Descubrimiento⁴³. Nótese que Montaigne insiste numerosas veces en su ensayo en definir la civilización como modificación de un orden natural, y que desliza semánticamente —como dice de Certeau— lo "salvaje" hacia lo "natural" (1986:72); por ejemplo, hablando de los frutos americanos, nos dice que crecen sin cultivo y que, por ello, son más apetitosos que los europeos que "por medio de nuestro artificio hemos modificado" (248).

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

En otro ensayo titulado "De los Coches" (1588) Montaigne sostiene que el Nuevo Mundo era "un mundo niño, y nosotros no le hemos azotado y sometido a nuestra disciplina por la supremacía de nuestro valor y fuerzas naturales; ni lo hemos ganado con nuestra justicia y bondad, ni subyugado con nuestra magnanimidad" (II: 419). Fue ganado —aclara— por el engaño, y por lo tanto fue perdido. La virtud americana fue su desventaja: la conformidad con lo "natural", su debilidad. La gran aporía de este lamento, claro, es que el encuentro con ese salvajismo y la epifanía que éste propicia, dependen del colonialismo que por otra parte lamenta.

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

Es un pueblo —le diría yo a Platón— en el cual no existe ninguna clase de tráfico, ningún conocimiento de las letras, ningún conocimiento de la ciencia de los números, ningún nombre de magistrado [...]

42 Norris Johnson (1993: 154-155) resume esta apropiación: "Margaret Hodgen indica que Montaigne es importante antropológicamente porque ...se esforzó poderosamente por entender la condición de lo salvaje como fuera ésta encontrada entonces en el Nuevo Mundo' [...] John J. Honigmann define explícitamente ...'De los caníbales' como relativismo cultural. Anner Marie De Waal Malefijt argue que Montaigne es significativo para la historia de la antropología porque la preocupación de ...'De los caníbales' es ...el estudio de las culturas en sus propios términos".

43 Pese a hundir sus raíces en muchas fuentes, cultas y populares, de la antigüedad clásica mediterránea, y en mitos judeocristianos del medioevo europeo, es ciertamente a partir del "encuentro" colombino y la posterior "invención de América", que ese mito toma su forma moderna y se escinde en una economía simbólica maniquea: por un lado articula el discurso colonial y el de la Modernidad; y por otro, expresa una nostalgia preestatal y precapitalista. Para una exposición acotada sobre la relación entre el primitivismo y la nostalgia por el *paraíso perdido* presente en la cultura europea véase los trabajos de Ernest Baudet (1965) y Roger Bartra (1992, 1997).

44 La responsabilidad de su ruina es colectiva, pues el Nuevo Mundo fue destruido, no por una nación, sino por el comercio y el tráfico: "¿Quién vio nunca tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de pueblos pasados a cuchillo, y a la más rica y hermosa parte del universo derrumbada con el simple fin de negociar las perlas y las especias?" (II: 422). Montaigne agrega más adelante: "testigos son mis caníbales" (II: 423).

tampoco hay ricos, ni pobres, ni contratos, ni sucesiones, ni particiones, ni más particiones que las ociosas, ni más relaciones de parentesco que las comunes; las gentes van desnudas, no tienen agricultura ni metales, no beben vino ni cultivan los cereales. Las palabras mismas no significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la detracción y el perdón les son desconocidas (I: 249, 250).

Platón le hubiera respondido que estaba describiendo la primera y más feliz de las cuatro edades de la humanidad, cuando ésta, bajo el reino de Saturno, disfrutó alegremente del ocio, sin propiedades, sin leyes ni Estado, en paz y alegría, en una eterna primavera pródiga (Hesíodo, *Los trabajos y los días*, v.110-120; Ovidio, *Metamorfosis* 31, 32). Extremando esta anacronía y para confirmar el “reencuentro” y nueva “pérdida” de la Edad Dorada en América, Montaigne acaso le hubiera leído a Platón fragmentos de Anglería, cuyas *Décadas* muy seguramente Montaigne conoció en su versión latina:

Creo que estos isleños [...] son más felices [...] porque viven desnudos, sin pesas ni medidas y, sobre todo, sin el mortífero dinero en una verdadera edad de oro, sin jueces calumniosos y sin libros, satisfechos con los bienes de la naturaleza, y sin preocupaciones por el porvenir (“Carta al cardenal Ascanio Sforza”, 1494; *Décadas*, 121).

El filósofo griego y nuestro *viajero estacionario* habrían coincidido seguramente en la poca novedad que había en la descripción de este edén. Lo verdaderamente original y desconcertante del ensayo es la inversión radical del papel metafórico del canibalismo; es decir, el hecho de nombrar a ese *buen salvaje* con su opuesto (el canibal) para articular una crítica de su tiempo. Como ha dicho Roger Bartra (1992: 152), el “ensayo sobre los canibales salvajes está orientado a definir crítica e irónicamente el perfil de su propia cultura”, el *mal canibal* de la propia civilización y nombrar una utopía. El *buen canibal* de Montaigne, entonces, hace parte del mito de la perdida Edad de Oro de la humanidad “recontrada” en América y vuelta a perder en su destrucción. Pero, pese a estar inspirado en la visión idílica del indio, tiene más relación con el salvaje “perdido” por el europeo y el mito del feliz y libérrimo *homo sylvestris* medieval⁴⁵, que con los tupinambás del Brasil (159). La mirada de Montaigne sobre las noticias que tenía del canibalismo americano es oblicua, una mirada-pretexito a la otredad para el encuentro crítico con la mismidad. En la crítica de esa mismidad es que nuestro humanista se topa con su alegre, honorable y valiente canibal, con el que hubiera corrido desnudo y con todo el cuerpo pintado, si sólo hubiera nacido “bajo la dulce libertad” de América:

Si hubiera yo pertenecido a esas naciones que se dice viven todavía bajo la dulce libertad de las primitivas leyes de la naturaleza, te aseguro que *me hubiese pintado bien de mi grado de cuerpo entero y completamente desnudo* (“El autor al lector” I: 7).

Pero su mundo y sus viajes estaban en la biblioteca. En ella, el canibal, el Nuevo Mundo y los artefactos y objetos indígenas que Montaigne colecciona –como cándidamente nos confiesa (251)– cumplen literalmente el papel de fetiches para conjurar imaginariamente las pérdidas de la Modernidad. El canibal es el *objeto* del deseo, de la *melancolía cultural*, del *Ego conquiro* que imagina que ha perdido al *Otro*, que lo ha destruido. La etnografía se lo reprochará a sí misma con insistentes golpes de pecho.

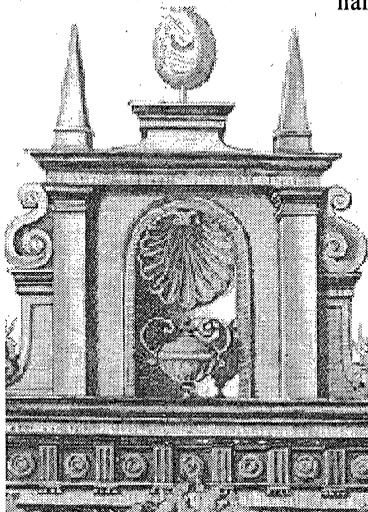
Insistamos en que el canibal de Montaigne es un tropo; el ensayista lo resignifica de manera diferente en “De los canibales” que en “De la moderación”, un texto poco mencionado de Montaigne, que agregó a la edición de sus *Ensayos* en 1588, y en el que se refiere sin matices al sacrificio mexica:

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

De la frecuente lectura parcial del tema americano en Montaigne se ha descuidado el hecho de que el ensayista rese-mantiza de maneras diversas el tropo canibal según sea menester en cada ensayo. Sus temas, como se ha anotado, no tienen relación directa con el título. En el caso de “De los canibales,” y en el de “De los coches”,

los canibales y los coches son pretextos para una reflexión sobre sí, para el exorcismo no del *Otro*, sino de los monstruos del ego moderno. Los canibales mexicas le resultaron a Montaigne mucho menos simpáticos que los canibales de la *France antarctique*. De hecho, le parecieron abyectos; por una parte eran canibales *civilizados*, a diferencia de los tupinambás que había construido como reminiscencia de la “natural” Edad Dorada. El tupinambá y el mexica son canibales, pero sólo el último es un salvaje de “crueledad horrible”. El tropo de la diferencia no lo provee el canibalismo (como significante del consumo de carne humana), sino la resignificación del mismo en los campos semánticos de la *naturaleza* del tupinambá (virtuosa, guerrera, masculina) y de la *civilización* (corrupta, artificiosa, cruel) del mexica y de el europeo. Un ejemplo adicional ilustra la función discursiva oblicua del tropo en “Des Cannibales”: Villegagnon llevó a Francia en 1562 a tres indígenas a quienes Montaigne conoció en Rouen (Soehlke Heer, 1993: 45) y que, según dice, tuvieron tres reacciones frente al mundo “civilizado”. El ensayista recuerda dos que expresan bien esta suerte de perspectivismo: la sorpresa de ver a un niño (el rey francés Carlos IX) gobernando a hombres crecidos, y las diferencias e injusticias sociales:

...observaron que había entre nosotros muchas personas llenas y ahítas de toda suerte de comodidades y riquezas; que los otros mendigaban en sus puertas,



45 Como lo ha estudiado Roger Bartra (1992), el “hombre salvaje” en sus diversas versiones (*homo sylvaticus*, *homo agrestis*, *wild man*, *wilde Mann*, *homme sauvage*, *uomo selvaggio*) fue un tema habitual del imaginario europeo para representarse la humanidad en un estado “natural”, no civilizada o nómada (antes de la vida en la ciudad), en una economía primitiva (anterior a la propiedad, al uso del dinero y a la especulación), bárbara en el sentido clásico de la palabra (prelingüística o balbucente), no sujeta a represiones sexuales (promiscua), y pre-estatal (sin gobierno).



descarnados de hambre y de miseria, y que les parecía singular que los segundos pudieran soportar injusticia semejante y que no estrangularan a los primeros, o no pusieran fuego a sus casas (259, 260).

Se trata no sólo de que, como dice Palencia-Roth (1985: 11), la civilización fuera para estos indígenas tan escandalosa como el canibalismo para los europeos, sino que Montaigne logra mediante el tropo del *buen canibal* un efecto de extrañamiento respecto de la propia cultura. Ese es el tema de su ensayo. Los caníbales son la ruta tortuosa del reconocimiento de la propia carne y artefactos culturales expiatorios para hacer un viaje redentor por el tiempo del salvajismo.

Desde los procesos de descolonización de la posguerra, y en un paradójico retorno a sus comienzos arqueológicos, la escritura etnográfica entra en una crisis reflexiva, en la cual se ha movido hacia áreas antes ocupadas por la sociología, y ha intentado aproximaciones “contracoloniales”, dialógicas o, en algunos casos, textos contra-hegemónicos (Clifford 1986: 8, 9). Se podría hablar de una especie de *regreso de lo reprimido* o, por lo menos, de una recurrencia neurótica del “pecado original” (colonial) de la etnografía. Claude Lévi-Strauss –un antropólogo melancólico, y hasta cierto punto heredero de Montaigne– observaba en su etnografía brasileña *Tristes Tropiques* (1955), que incluso el relativismo cultural –esa condición de la modernidad de la etnografía– era una práctica epistémica eurocéntrica. Sin el amparo de esta condición, la etnografía moderna aparece simplemente como un corolario del “encuentro” nefasto de Europa con América. Lévi-Strauss lamenta la pérdida del *Otro* que significó ese encuentro: “nunca jamás habrá –dice– otro Nuevo Mundo” (393). *Tristes Tropiques* resulta

–según su propia confesión inicial– de la superación de la repugnancia de hacer un relato etnográfico basado justamente en los viajes y exploraciones que destruyeron el Nuevo Mundo. Occidente buscando el Edén perdido habría arrasado sus vestigios donde quiera que creyó hallarlo. El *Brasil especular* de Lévi-Strauss –cerca de cuatrocientos años después de Staden, Thevet y Léry– sigue siendo la *Canibalia utópica* de la *constelación Montaigne*, el locus del deseo, en donde sobreviven vestigios de lo que la Modernidad y la civilización “perdieron”. Si como afirma Clifford la etnografía es ineludiblemente alegórica, nunca lo es más que cuando hace del salvaje un tropo de redención. Parfraseando a Susan Sontag, cuando se refiere a los antropólogos a *la Lévi-Strauss*, podríamos decir que el etnógrafo tiene la tarea de “salvar su propia alma” de los demonios del progreso y de la Historia, mediante una “catarsis intelectual” que se debate entre la fascinación y el horror por el salvaje (75, 81); imaginarlo, sin encontrarlo nunca. En este sentido, la etnografía se vislumbra como una condición reflexiva y especular de la Modernidad, manifiesta en la búsqueda e imaginación melancólica de una clave de salvación en el salvaje, el *Otro*, el subalterno, etc.

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



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo, Eduardo. *Atlas de mapas antiguos de Colombia: siglos XVI a XIX*. Bogotá: Arco, 1986.
- Andrade, Oswald. *Obras completas: A utopía antropofágica*. vol. 6.» S.,o Paulo: Globo, 1990.
- Anglería, Pedro Mártir de. *Décadas del Nuevo Mundo*. México: J. Porrúa, 1964-1965.
- Arens, William. *The Man eating Myth: Anthropology and Antropophagy*. New York: Oxford UP, 1979.
- , “Rethinking Antropophagy.” *Cannibalism and the Colonial World* Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iversen (Eds.) Cambridge: Cambridge UP, (1998): 39-62.
- Assad, Talad. “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology” *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, (1986): 141-164.
- Barker, Francis, Peter Hulme and Margaret Iversen. *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México, D.F.: Coordinación de Difusión Cultural, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- , *El salvaje artificial*. México, D.F.: Coordinación de Difusión Cultural, Universidad Nacional Autónoma de México; Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México; Ediciones Era, 1997.
- Baudet, Ernest Henri Philippe. *Paradise on Earth; Some Thoughts on European Images of Non European Man*. New Haven, Yale University Press, 1965.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London ; New York: Routledge, 1994.
- Boucher, Philip. *Cannibal Encounters: Europeans and Island Caribs, 1492-1763*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.
- Bry, Teodoro de. *América de Bry*. Madrid: Siruela, 1992.
- Bueno, Eduardo. *A viagem do descobrimento: A verdadeira história da expedição de Cabral*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 1998a.
- , *Náufragos, traficantes e degredados: As primeiras expedições ao Brasil, 1500-1531*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 1998b.
- Castro-Klarén, Sara. “What Does Cannibalism Speak?” *Carnal Knowledge: Essays on The Flesh, Sex and Sexuality in Hispanic Letters and Film*. Pamela Bacarisse (Ed.) Pittsburgh: Tres Ríos (1991): 23-41.
- , “Corporización Tupí: Léry y el Manifiesto Antropófago.” *Revista de crítica literaria Latinoamericana* 45. (1997): 193-210.
- Celestin, Roger. “Montaigne and the Cannibals: Toward a Redefinition of Exoticism.” *Cultural Anthropology*. (1990): 292-313.

- Certeau, Michel de. *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota UP, 1986.
- , *La escritura de la historia*. Álvaro Obrégon, D.F. México: Universidad iberoamericana, 1993.
- Clifford, James y George Marcus.
Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Collinge, William J. *Historical Dictionary of Catholicism*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1997.
- Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza, 1984.
- Conley, Tom. "Thevet Revisits Guanabara." *Hispanic American Historical Review* 80.4 (2000) 753-781.
- Crapanzano, Vincent. "Hermes' Dilemma: The masking of Subversión in Ethnographic Description."
The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley and Los Angeles: University of California UP, (1986): 51-76.
- Deleuze Gilles y Félix Guattari. *What is philosophy?* New York: Columbia University Press, 1994.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*, Chicago UP, 1981.
- Dickason, Olive Patricia. *The Myth Of The Savage And The Beginnings Of French Colonialism In The Americas*. Edmonton, Alta.: University of Alberta UP, 1984.
- Donald Attwater (Ed). *A Catholic Dictionary (The Catholic Encyclopædic Dictionary)*. New York, Macmillan, 1958.
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»*. La Paz, Bolivia: Plural editores, 1994.
- Emerson D. Fite, Archibald Freeman. *A Book of Old Maps: Delineating American History from the Earliest Days Down to the Close of the Revolutionary War*. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Publication info: New York : Columbia University Press, 1983.
- Góngora y Argote, Luis de. *Soledades*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1979.
- Geertz, Clifford.
Works and Lives: the Anthropologist as an Author. Stanford: Stanford UP, 1988.
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions: the Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Harner, Michael. «The Enigma of Aztec Sacrifice.» *Natural History* 86:4. (1977): 47-51.
- Harris, Marvin. *Cannibals and Kings: the Origins of Cultures*. New York: Random House, 1977.
- Hemming, John. *Red Gold: the Conquest of the Brazilian Indians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- Herodotus. *The Histories*. London; New York: Penguin Books, 1996.
- Hesiod. *Works and Days*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, 1914.
- Homer. *The Odyssey*. London, England; New York, N.Y: Penguin Books, 1991.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Methuen, (1986): 1-43.
- , «The Cannibal Scene» (Intr.) In *Cannibalism and the Colonial World*. Francis Barker et alia (Ed.). Cambridge UP, 1998.
- Jáuregui, Carlos. «Saturno caníbal: Fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago.» *Revista de Crítica Literaria y Cultural* 51, (2000): 9-39.
- , *Canibalismo revisitado: calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Disertación (Ph.D.) University of Pittsburgh, 2001.
- Johnson, Norris B. "Michel de Montaigne's 'Of cannibals' as Cultural Relativism, Critique and Counterproposal: an Issue in the History of Anthropology *Kroeber Anthropological Society papers*. 61/2 (1982): 20-40.
- , "Cannibals and Culture: the Anthropology of Michel de Montaigne." *Dialectical Anthropology*. 18:2 (1993): 153-76.
- Jungmann, Josef A. (Josef Andreas). *The Mass Of The Roman Rite: Its Origins And Development (Missarum Sollemnia)* 2 vol. Westminster, Md.: Christian Classics, 1986, 1951-1955.
- Kilgour, Maggie. «The Function of Cannibalism at the Present Time.» In *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge: Cambridge UP, (1998): 238-259.
- , *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation*. Princeton UP, 1990.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: an Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Léry, Jean de. *History of a Voyage to the Land of Brazil, Otherwise Called America*. Janet Whatley (Trad. e intro.) Berkeley: University of California Press, 1992.
- Lestringant, Frank. *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. Berkeley: University of California UP, 1997.
- Lévi Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. John y Doreen Weightman (trad.). New York, Atheneum, 1974.
- Macy, Gary. *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of The Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians, c.1080 c.1220*. Oxford [Oxfordshire]; New York: Clarendon Press, 1984.
- Matibag, Eugenio. "Self Consuming Fictions: The Dialectics of Cannibalism in Modern Caribbean Narratives.» *Post Modern Culture* 1:3. (1991): <http://muse.jhu.edu/journals/pmc/v001/1.3matibag.html>
- McDonnell, Kilian. *John Calvin, the Church, and the Eucharist*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1967.



- Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- , *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan UP, 1995.
- Montaigne, Michel Eyquem de. *Essais*. Vol. 1. Edited by P. Villey. Paris: PUF, 1992.
- , *Ensayos I*. Constantino Román y Salamero (trad.). Buenos Aires: El ateneo, 1948.
- Nebenzahl, Kenneth. *Maps from the Age of Discovery: Columbus to Mercator*. London: Times Books, 1990.
- O'Collins, Gerald and Edward G. Farrugia. *A Concise Dictionary of Theology*. New York: Paulist Press, 1991.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Ovid. *Metamorphoses*. London: Penguin, 1955.
- Palencia Roth, Michael. «Cannibalism and the New Man of Latin America in the 15th and 16th Century European Imagination.» *Comparative Civilizations Review* 12. (1985): 1-27.
- , «Mapping the Caribbean: Cartography and the Cannibalization of Culture» *A History of Literature in the Caribbean* 3. James Arnold (Ed.). Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins (1997): 3-27.
- , «Enemies of God: Monsters and the Theology of Conquest.» *Monsters, Tricksters and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*. James Arnold (ed.) Charlottesville: The University of Virginia UP, (1996): 23-50.
- Pereira dos Santos, Nelson (dir). *Como era Gostoso o meu Francês*. Brasil, 1971.
- Pratt, Mary Louise. "Fieldwork in Common Places" *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, (1986): 27-50.
- Pohle, J. "The Real Presence of Christ in the Eucharist." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. V <http://www.newadvent.org/cathen/05573a.htm>
- Ripa, Cesare. *Iconologia* (Reimpresión de la edición de Padua, 1611). New York: Garland Pub., 1976.
- Rojas Mix, Miguel. "Los monstruos: ¿Mitos de legitimación de la conquista?" *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Ana Pizarro (ed). S.,o Paulo: Memorial; Campinas: Editora da UNICAMP, (1993-1995): 123-149.
- Rubin, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist In Late Medieval Culture*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1992.
- Sagan, Eli. *Human Aggression: Cannibalism and Cultural Form*. New York: Harper and Row, 1974.
- Sahlins, Marshall. «Culture as Protein and Profit» *New York Review of Books* 25:18 (1978): 45-53.
- Salas, Julio. *Los indios caribes: estudio sobre el origen del mito de la antropofagia*. Madrid: América, 1920.
- Sanday, Peggy Reeves. *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. Cambridge UP, 1986.
- Schwartz, Jerome. "Reflections on Montaigne's Ethical Thinking." *Philosophy and Literature* 24.1 (2000): 154-164.
- Schwartz, Stuart B. "Brazil: Ironies of the Colonial Past." *Hispanic American Historical Review* 80.4 (2000): 681-694.
- Soehlke Heer, Peter. *El nuevo mundo en la visión de Montaigne o los albores del anticolonialismo*. Caracas: Universidad Simón Bolívar, 1993.
- Sontag, Susan. *Against Interpretation, and Other Essays*. New York: Dell, 1966.
- Staden, Hans. *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos*. [Warhaftige Historia und Beschreibung eyner Landschafft der wilden, nacketen, grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen] Barcelona, España: Argos Vergara, 1983.
- Schmölz-Häberlein, Michaela y Mark Häberlein. "Hans Staden, Neil L. Whitehead, and the Cultural Politics of Scholarly Publishing." *Hispanic American Historical Review* 81.3-4 (2001) 745-751.
- Symcox, Geoffrey. "The Battle of the Atlantic, 1500-1700." *First Images of America: the Impact of the New World on the Old*. Fredi Chiappelli (ed.). Berkeley: University of California UP, (1976):265-277.
- Thevet, André, *Les singularités de la France antarctique autrement nommée Amérique et de plusieurs terres et îles découvertes de notre temps*. Paris: Le Temps, 1982.
- , *Singularidades da França Antarctica: a que outros chamam de America*. S.,o Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.
- , *La cosmographie universelle d'Andre Thevet cosmographe du roy: illustree de diverses figures des choses plus remarquables veues par l'auteur, & incogneues de noz anciens & modernes*. Paris: P. L'Huilier, 1575.
- Todorov, Tzvetan. *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1993.
- , *The Conquest of América: The Question of the Other*. New York: Harper and Row, 1984.
- Vespucio, Américo. *Cartas*. Madrid: Anjana, 1983.
- Whatley, Janet. "Introduction." *History of a Voyage to the Land of Brazil, Otherwise Called America* de Jean de Léry. Berkeley: University of California Press, (1992): xv xxxviii.
- White, Hayden. "The noble Savage: Theme as a Fetish." *First Images of America: the Impact of the New World on the Old*. Fredi Chiappelli (ed.). Berkeley: University of California UP, (1976): 121-135.
- Whitehead, Neil L. "Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism." *Hispanic American Historical Review* 80.4 (2000) 721-751.