

Comunicación intercultural, antropofagia y la canibalización de caliban en américa latina

**Rodrigo Browne Sartori
(Universidad Austral de Chile)**

COMUNICACIÓN INTERCULTURAL, ANTROPOFAGIA Y LA CANIBALIZACIÓN DE CALIBAN EN AMÉRICA LATINA *INTERCULTURAL COMMUNICATION, CANNIBALISM AND CANNIBALIZING CALIBAN IN LATIN AMERICA*

Rodrigo Browne Sartori
(Universidad Austral de Chile)

I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación
2009, 6, pp265-282

<http://dx.doi.org/IC.2009.01.12>

Resumen

La antropofagia, por sí misma, es una forma nueva de subjetivación que se escapa de las políticas de recuperación de identidad, libera las comunicaciones interculturales, indisciplina las más puras disciplinas y los disciplinamientos sociales, estimula las hibrideces, mestizajes y criollizaciones de las Américas y flexibiliza la experimentación de las improvisaciones para crear nuevos territorios y sus respectivas cartografías. El autor reivindica el carácter intercultural de todo el pensamiento latinoamericano contemporáneo, muy anterior a la reciente incorporación de tal noción entre los estudiosos occidentales.

Abstract

Cannibalism is a new way of subjectivity that escapes from identity politics, releases intercultural communications, gets out of order social rules, encourages hybrid, mixed race and Creole forms in America and soften experimentation of improvisations to create new territories and their maps. The author claims the intercultural nature of contemporary Latin America thinking, previous to recent incorporation of this idea among western scholars.

Palabras clave

Comunicación intercultural / Antropofagia / Canibalismo / Caliban / Latinoamérica

Keywords

Intercultural communication / Antropofagia / Cannibalism / Caliban / Latin America.

Sumario

1. Comunicación intercultural antropófaga e indisciplinada.
2. El “descubrimiento” del caníbal Caliban.
3. Arieles o calibanes: ¿quién es caníbal?
4. Antropofagia cultural y la canibalización de caliban.
5. Las indisciplinas de Caliban: hacia una comunicación intercultural.

Summary

1. *Cannibal and undisciplined Intercultural Communication.*
2. *“Discovery” of cannibal Caliban.*
3. *Arieles or calibanes: ¿who is a cannibal?*
4. *Cultural cannibalism and cannibalization of caliban.*
5. *Caliban’s disorders: towards an intercultural communication.*

1. Comunicación intercultural antropófaga e indisciplinada.

El movimiento antropófago que, en la década de los '20 y desde el seno de la renovación artística paulista, lanzó Oswald de Andrade a partir del cuadro de Tarsila do Amaral reclamó una nueva forma, en el campo de la deglución cultural, de alimentar las comunicaciones. Los límites disciplinarios de la comunicación, en sus contextos interculturales, fueron devorados por las transgresiones anticolonialistas de la antropofagia cultural y dibujaron recorridos no-lineales e impredecibles que la desestabilizaron y, siguiendo las arqueológicas lecturas foucaultianas (1975), indisciplinaron. Las indisciplinas de la comunicación analizan y deconstruyen las multi y transdisciplinarias tendencias que los más intrépidos estudiosos del área defienden y que, en la mayoría de los casos, tratan de definir, canonizar y estructurar (Browne, 2007).

2. El “descubrimiento” del caníbal Caliban.

Para analizar los estudios antropófagos en el ámbito de una indisciplinada comunicación intercultural es necesario detenerse en la discusión sobre cuál es el símbolo característico de Latinoamérica, entendiendo que hay sectores que defienden la figura que, a partir de Shakespeare, se relaciona con *Ariel* y, por otra parte y también desde el dramaturgo británico, con el “ajeno” Calibán/Caliban. Como se puede apreciar, la diferencia en la tilde o el acento a la hora de escribir Caliban es un problema que, hasta la fecha, no está completamente resuelto. Así lo precisa Roberto Fernández Retamar (1999) cuando indica que la versión

inicial que se marca en la primera “á” es un anagrama del inglés cannibal. Con la influencia en la discusión del francés (cannibale) Michel de Montaigne se trasladó a la segunda y última “á”. Finalmente, y de acuerdo a los intereses de este artículo, en español se respetó la tradición latina quedando de esta manera: Calibán. Continuando la pista de toda la discusión sobre acentos y tildes calibanes, el propio Fernández Retamar sugirió -para tratar de redondear el tema- la siguiente lectura:

Y en español, por contagio francés, aceptamos y propagamos (yo también lo hice, de modo copioso) ‘Calibán’ (...) Sin embargo, en nuestra lengua, después de todo la madre del cordero, Colón, de la palabra caribe, hizo caniba, y luego canibal, cuyo anagrama lógico es Caliban, palabra llana que es la que empleo desde hace tiempo, a partir de una conferencia que ofrecí en Santiago de Cuba (...) Me gustaría que se aceptara esta sana rectificación, a sabiendas de lo difícil que es modificar arraigados hábitos lingüísticos mal avenidos con la lógica. Por mi parte, me parece bien paradójico que un texto que se quiere anticolonialista empiece por no serlo en el título mismo (Fernández Retamar, 1999: 203-204).

Pero, asintiendo las palabras de Fernández Retamar, ¿cómo nace la figura del antropófago como canibal? Un breve recorrido arqueológico permite indagar que hasta el siglo XV el vocablo antropófago estaba relacionado con los salvajes hombres de la prehistoria que se ubicaban en “(...) los límites de la civilización occidental que comían carne humana” (Arens, 1981: 47). Cien años después, las historias sobre la canibalización adquirieron nuevos ribetes entre los europeos. Esta época terminó como un periodo con oportunidades, supuestamente, infinitas de expansión terminológica y geográfica, gracias al descubrimiento de América y al encuentro con sus habitantes que se transformaron en fuente de inspiración para describir narraciones particularmente asombrosas.

Al respecto, Tzvetan Todorov (1998) señala que este acto es un punto de partida para dar sustento a la modernidad y a gran parte de las fecundas historias que en torno a ésta surgen. Para el investigador búlgaro-francés, dicho acto fue el mayor genocidio de la historia, “(...) no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico” (Todorov, 1998: 21).

Por lo menos, así lo aseveraron, en su época, Cristóforo Colombo y Amerigo Vespucci, entre otros, al arribar, conquistar, bautizar, colonizar y “mal interpretar” las, para ellos, desconocidas tierras. El 12 de octubre de 1492 del calendario colonizador se llevó a cabo el primer encuentro entre miembros de la cultura eurooccidental y representantes del “nuevo mundo”.

Estos últimos, fueron catalogados -curiosamente y a pesar de ser los invadidos- como “Otros”, a partir de la mismidad predominante de los recién llegados. Sobre este particular, es pertinente recordar las palabras que Oswald de Andrade sentencia en el “Manifiesto Antropófago” (1929): “Antes de que los portugueses descubrieran al Brasil, Brasil había descubierto la felicidad” (de Andrade, 2004: 1).

Colón, después de la infelicidad Tupinamba y frente a la necesidad de hacer realidad su sueño y dar con los supuestos dominios del Gran Kan (Señor de los señores) o emperador de China -personaje del cual tenía referencias por los relatos de viaje de Marco Polo- comienza a realizar las más diversas interpretaciones de la lengua de los nativos -por esto Todorov bautizó al Almirante como un “hermeneuta” (Todorov, 1998: 23 y ss.). Un ejemplo elocuente ante lo dicho fue cuando el navegante denominó a los antropófagos como canibales, tras una libre e interesada adaptación del término nativo cariba y al comprender “(...) de la lengua de los nativos lo que quiere entender, desechando categóricamente toda diversidad semántica” (Reding Blase, 1992: 36).

Cuando arribó a la pequeña isla de los Guanahani, a la que llamó San Salvador, en el archipiélago de las Lucayas (en la parte oriental del cinturón coralino de las Bahamas, Antillas Mayores), Colón, “obcecado por las pasiones”, interpreta a los isleños y entiende que en dirección al sur del territorio se encontraban las grandes islas denominadas Colba (actualmente Cuba) y Bohío (Haití) y supuso, ante su deseo incontrolado por llegar a las tierras del Gran Kan, que el tan anhelado Cipango estaba a la vuelta de la esquina.

En relación a estas deducciones del navegante genovés, Todorov (1998), en sus estudios, es categórico al asegurar que Colón escucha cariba y lo asocia con la gente del Kan, sin invertir mayor tiempo en la comunicación humana porque no le interesa. Para Sofía Reding Blase (1992), el problema de Colón es que se obsesionó por escuchar la palabra “caniba” que tradujo libremente como “habitantes de las tierras del Gran Kan”. También entiende que dichos canibas tienen cabeza de perro (can) con las cuales se comen a sus víctimas, lo que le hace pensar que estos hombres “(...) ‘debían ser del señorío del Gran Can, que los captivaban’ (...) Colón ya no dudó ni un ápice que había llegado al país del Gran Kan cuando oyó decir que tierra adentro de Cuba, o ‘Cubanacán’, había oro” (Reding Blase, 1992: 37). Arens (1981), por su parte, explica que de lo cariba brotó el canibal: “(...) de cuyo nombre derivó, a través del español de la época, la palabra canibal” (Arens, 1981: 47).

Pero Colón -al margen de haber sido quien incorporó a nuestra lengua la palabra canibal y quien, apresuradamente, insinuó los primeros indicios para construir la actual imagen del indio americano en Europa- no estaba convencido, aún, del carácter antropófago de los caribas ya que sólo se basaban en las descripciones que los lucayos le proporcionaban de sus vecinos. A diferencia de epístolas que llegaron a España confirmando el

canibalismo en América, Colón, al dirigirse a los Reyes Católicos, no era capaz de corroborar el carácter antropófago de los nativos y se sometía a indicar que eran indios feroces, poco amables y con apariencia canina. “Mostráronles dos hombres que les faltaban algunos pedazos de carne (...) e hiciéronles creer que los canibales los había comido a bocados; el Almirante no lo creyó (12.12.1492)” (Colón, *Diario*, en Reding Blase, 1992: 37).

Colón, aún no muy convencido, se niega a creer lo que le adelantan los lucayos y, a pesar de oír rumores, no encuentra ninguna evidencia concreta. Esto lo lleva a inferir que no, necesariamente, los caribas fueran canibales. Sin embargo, no abandonó la posibilidad de contribuir a la difusión de que los antropófagos en el “nuevo mundo” eran una realidad (Arens, 1981): “(...) que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y ternán navíos y vernán a captivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido (11.12.1492)” (en Reding Blase, 1992: 37).

Un procedimiento de características similares fue también el que cometió, por su parte, Américo Vespuccio que, a diferencia de Colón -“(...) cegado por su terquedad” (Reding Blase, 1992: 53)- corrobora -en su misiva *Mundus Novus* y tras vivir entre los nativos veintisiete días con sus respectivas noches- la existencia de antropófagos. ““En fin, es cosa bestial; y es cierto que uno de ellos me confesó haber comido de la carne de más de 200 cuerpos, y esto lo tengo por cierto, y baste’ señala Vespucci en su carta de 1502” (Reding Blase, 1992: 53).

3. Arieles o calibanes: ¿quién es canibal?

Por su parte y retomando la tradición que despierta este debate, para Roberto Fernández Retamar (1995) el nombre caribe y su degeneración a canibal quedaron estampadas entre los europeos. A modo de ejemplo para la proyección en el “nuevo mundo” de los imaginarios que circulaban y circularon por el “viejo continente”, este autor cubano continúa exponiendo la visión que sobre Caliban se (re)presenta en la época: “(...) en Shakespeare (...) Calibán/canibal es un esclavo salvaje y deforme para quien son pocas las injurias. Sucede que Shakespeare, implacable realista, asume aquí al diseñar calibán la otra opción del naciente mundo burgués” (Fernández Retamar, 1995: 27 y 30).

El punto específico que recupera Fernández Retamar y que, como se sabe, está basado en la obra de teatro *La tempestad* (1611) de William Shakespeare estimuló variadas discrepancias que involucraron a intelectuales de alto prestigio en torno a los estudios latinoamericanos y en relación a la representación del mestizaje e hibridismo criollo.

Por ejemplo, en el 1900 y desde Uruguay, José Enrique Rodó publicó que la real figura de América Latina era Ariel y la de América del

Norte Caliban. Este texto surgió a partir de la operación que, en 1898, EEUU hizo en Cuba. La obra de Rodó ha sido un símbolo para los latinoamericanos que se han enfrentado al imperialismo estadounidense (Silva Echeto y Browne, 2007). En el ensayo, los estadounidenses serían los calibanes y, a su vez, los arieles estarían encarnados en lo mejor del continente, es decir, América Latina.

“La calibanización”, por su parte, era sinónimo de “la desespiritualización” (Real de Azúa, 2001: 12), producto de “la sed de bienestar” que se imponía, del maquinismo y de la industria. En un contexto, donde había triunfado la clase media, el estado constitucional y la concepción democrática -“verdadera fe secularizada”- apoyada en la revolución científica, en la autonomía individual y en la naturaleza. Estos aspectos, motivaron -también- a que se difundiera cierto conformismo, un culto a la felicidad, “(...) el afán de lucro, un incontrastable materialismo utilitario y práctico como tono de la conducta, una sana, pero prosaica y fea, vulgaridad en todas las manifestaciones de la existencia” donde predomina lo cuantitativo sobre lo cualitativo, el pragmatismo filosófico “y el triunfo lento, pero incontenible, de una igualdad concebida sobre todo como uniformidad progresiva de vida, conciencias y personas”. A esas llamadas “calibanizaciones” discutió Rodó, confrontando al deshumanizado Caliban con el humanista de Ariel.

Tal fue la lectura que planteaba a Caliban como bárbaro que, en Uruguay en el siglo XIX, se describía a la sexualidad popular como una “inclinación a la barbarie”, calificando a los sectores populares de “República de Carives”, utilizando “(...) la antinomia civilización y barbarie en un sentido más que el de Sarmiento, en un sentido que hace recordar el Ariel y Calibán shakesperiano” (Barrán, 1993: 15).

Fernández Retamar (1995: 39), por su parte, considera que los mestizos de América Latina ven con particular nitidez que Caliban sea el símbolo y no Ariel. “Próspero invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó” a Caliban y le enseñó “su idioma para poder entenderse con él”: ¿qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecirlo, para desear que caiga sobre él ‘la roja plaga’?”. La cultura de América es la cultura de Caliban desde Tupac Amaru hasta nuestros días:

Próspero.- En dicha época, esta isla -a excepción del hijo que había dado luz a la bruja, un pequeño monstruo rojo y horrible -no era honrada con la presencia de un humano.

Ariel.- Sí; os referís a Calibán, su hijo.

En un célebre escrito de 1971, Fernández Retamar (1995) apuesta por Calibán/Caliban y discute no tanto con la teoría de Rodó -con la que está de acuerdo en gran parte- sino con la representación que el intelectual uruguayo realiza de América Latina, simbolizándola en la figura de Ariel (como se dijo la obra de Rodó *Ariel* fue publicada originalmente en 1900 y Calibán en 1971). En éste, Fernández Retamar precisa que, para los latinoamericanos, el símbolo de la hibridez, por su extraña e impredecible mezcla de atributos, es Caliban. “Esto es aún más cierto para lo creole o para el compuesto mestizo de la nueva América”, escribiría Edward Said (1996: 331) tiempo después.

En las primeras páginas de su ensayo, Fernández Retamar (1995: 27) anuncia que Caliban en el sentido de antropófago se había empleado en otras obras de Shakespeare como *La tercera parte del Rey Enrique VI* y *Otelo*. Ese término a su vez proviene de caribe, nombre que los españoles les pusieron a las comunidades que vivían en el entorno del mar homónimo. Los Caribes “hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores”, recuerda el autor cubano. El nombre caribe y la deformación canibal, ha quedado perpetuado a los ojos de los europeos de manera infamante. “Es ese término, este sentido el que recoge y elabora Shakespeare en su complejo símbolo” (Fernández Retamar, 1995: 27).

Por otra parte, hay que considerar que la obra de Shakespeare tiene como escenario el continente americano y su locación es la mistificación de una de las islas ubicada en el actual Caribe. Pero, ¿cómo llegó el inglés al conocimiento de los caníbales? William Shakespeare accedió a la traducción de Giovanni Floro, amigo personal del dramaturgo, de la obra de Michel de Montaigne *De los caníbales*, aparecida en 1604. Este político e intelectual francés sostiene al respecto:

No dejo de reconocer la barbarie y el horror que supone comerse al enemigo, más sí 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 luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con agravante circunstancia de que para la comisión del tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después muerto. Podemos, pues, llamarlos bárbaros en presencia de los preceptos que la sana razón dicta, mas no si los comparamos con nosotros, que los sobrepasamos en todo género de barbarie. Sus guerras son completamente nobles y generosas; son tan excusables y

abundan en acciones tan hermosas como esta enfermedad humana puede cobijar (Montaigne, 1978: 115-116).

Fernández Retamar (1995: 30) precisa que "(...) no sólo Floro era amigo personal de Shakespeare, sino que se conserva el ejemplar de esta traducción que Shakespeare poseyó y anotó". En *La tempestad*, además, hay fragmentos literales de los *Essais* de Montaigne que acababa de traducir al inglés Giovanni Floro, lo que confirma la tesis mencionada. Hay que considerar que si en Montaigne nada hay de bárbaro y de salvaje en la descripción de esas naciones; en Shakespeare Caliban es un esclavo salvaje y deforme digno de ser sometido a calumnias y degradaciones.

Asumir la condición de Caliban implica repensar la historia de América Latina desde el otro lado, desde el otro protagonista, porque uno de los protagonistas de *La tempestad* es Próspero -y no Ariel- y el otro Caliban. No hay verdadera polaridad Ariel-Caliban, sino que ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero. Ariel también quiere su libertad. En un momento del drama shakespeareano puede leerse el siguiente diálogo entre Próspero y Ariel:

Próspero.- ¡Cómo! ¿Malhumorado? ¿Qué es lo que puedes pedir?
Ariel.- Mi libertad.

Tupi or not tupi? That is the question... Esta es la cuestión que se desprende del ensayo de Rodó y de su recuperación arieliana. En una postdata al ensayo escrito en 1995, Fernández Retamar amplía su visión de la América Caliban, indicando que no será con la explotación, con la ignorancia de sus realidades, con el desprecio y el intento cruel de imponer una cultura occidental de segunda o tercera mano como se logrará que las comunidades indígenas se muevan hacia un mestizaje fértil. Ese mestizaje sólo puede nacer en el *entre* de las culturas, en la interpenetración de las matrices originarias de los unos y los otros, en los ejercicios e intercambios comunicativos interculturales y/o, en su defecto, en los procesos de transculturación.

Dicho proceso se inició en América Latina hace más de medio siglo. Por ello no son novedosos en el continente los conceptos de hibridez, criollización, multiculturalismo o interculturalidad, aunque las modas teóricas contemporáneas de los culturalistas europeos así lo quieran hacer ver. "A nadie en sus cabales se le ocurriría decir entre nosotros, por ejemplo, que Hostos, Gómez o Lezama son gran figuras blancas, y Maceo, los Henríquez Ureña o Guillén, grandes figuras negras. Todos son representantes de una historia, de unas culturas mestizas o híbridas" (Fernández Retamar, 1995: 90).

La elección entre Ariel o Caliban es una respuesta a la pregunta: ¿cómo hace una cultura para independizarse del imperialismo y para imaginar

su propio pasado? Una posibilidad es hacerlo con Ariel, entendiéndolo como el criado diligente de Próspero. Otra opción es la de Caliban, consciente de su pasado bastardo y dispuesto a aceptarlo, “pero no impedido para el futuro desarrollo”. La tercera es convertirse en un Caliban que se sacude de su servidumbre y su desfiguración física “en el proceso de descubrimiento de un yo esencial y precolonial”. Los dos calibanes se alimentan y necesitan el uno del otro. “Cada comunidad sometida de Europa, Australia, África, Asia y las Américas, ha hecho el papel del duramente tratado y oprimido”. Caliban respecto a algún Próspero del exterior (Said, 1996: 333). La resistencia es contra ese Próspero “(…) y su nuevo séquito de intelectuales cortesanos, tecnócratas, burócratas, funcionarios nacionales e internacionales de todo color y plumaje” que “se han convertido en los dueños del campo de batalla” neoliberal (Rojo, Salomone y Zapata, 2003: 68).

4. Antropofagia cultural y la canibalización de caliban.

Es interesante constatar cómo inicialmente no se produce una relación directa entre Caliban y la antropofagia brasileña. Oswald de Andrade no cita al personaje shakespeariano ni, en sus primeros escritos, Fernández Retamar se refiere a la vanguardia brasileña. La explicación de este último es sencilla: “la simple razón por la que no fue así es que en 1971 yo desconocía aún” la obra de Oswald (Fernández Retamar, 1999: 204). La vinculación se produce recién en 1976, cuando el escritor cubano pronuncia una conferencia en el VIII Congreso de la Asociación Internacional de Literatura Comparada, celebrada en Budapest. Ahí señala: “Uno de los logros más notables de la vanguardia latinoamericana, en consonancia con la esencia misma de la verdadera vanguardia nacida críticamente en Europa, fue su desafiante proclamación de los valores no occidentales en la América Latina”. Es el caso de “Oswald de Andrade al lanzar, maduro ya el modernismo brasileño, su Manifiesto antropófago”. Entrada la década de los '90, invitado a publicar en una compilación de sus textos “calibanes”, bajo el título de Todo Calibán (esta vez con acento en la segunda “á”), sumó nombres y algunas indicaciones bibliográficas específicas sobre este particular. Entre los agregados, como ejemplos de la cultura Caliban, se encontraban Oswald, Mário de Andrade y Tarsila do Amaral. Sin embargo, “el travieso ángel de las erratas eliminó el primer nombre”. Situación que cambió, años después, cuando se volvió a publicar ese escrito en Costa Rica.

En resumen, hasta los años '90, Caliban y la antropofagia deambularon por derroteros diferentes hasta que, finalmente, sus bifurcados senderos se encontraron. En 1999, el poeta cubano dijo que “no creía que ‘Caliban’ (es decir, el tema de que se trata) hubiese perdido vigencia”. Con menos razón “debo decir algo similar de la Antropofagia oswaldiana”, que de la “devoración incorporativa de su primera salida, cuando exaltó con jubilosa

ferocidad nuestro mundo inmediato, fue a parar a un audaz planteo utópico de regreso de la humanidad a lo más noble del pasado”, alimentándose “de los logros de la historia. Todo, con el aliento de un poeta que creía en sus imágenes con fuerza y valor” (Fernández Retamar, 1999: 211).

De Andrade, en la última década de su vida (después de la ruptura con el movimiento comunista, en los años treinta y cuarenta) revalorizó las categorías planteadas en el “Manifiesto Antropófago”. “Su tesis filosófica -sostiene Baitello Junior (2004: 33)- pretendía hacer un tipo de cartografía del pensamiento patriarcal y sus aflicciones, observando las rendijas del resurgimiento del matriarcado, orden social, no-jerárquico e igualitario: una nueva era de la antropofagia”. También inspirado en las lecturas oswaldianas, Eduardo Subirats (2003) precisó que el canibalismo se transformó en un concepto agresivo y sádico y, por lo mismo, se oponía a la utopía antropófaga que reivindicaba “la libertad, la armonía como naturaleza y como creación poética” (Subirats, 2003. 23).

Hay que destacar, no obstante, que es sintomático que la noción de canibalismo (concepto que presenta toda una carga colonizadora e imperial) -y no la de antropofagia- fuera la expresión que utilizaron algunas vanguardias europeas por la misma época de la proclama latinoamericana. Hay distintos antecedentes que vinculan a Salvador Dalí con el canibalismo y no así con la antropofagia. De 1936-1937 es el óleo sobre tela *Cannibalisme d' automne*. También -por la misma época, la revista de Francis Picabia *Cannibale* proclama el lema del canibalismo. Primero en sus fraudulentos manifiestos y más tarde en sus parodias autobiográficas, como las describe Subirats (2001). El Manifiesto caníbal DADA de Francis Picabia es de los años '20. La violencia de los lenguajes, como en otros acercamientos al canibalismo por parte de los artistas europeos, se hace presente en esta propuesta. Como se observa ya la utilización (sintáctica y denotativa) del término canibalismo (y no antropofagia), desde el punto de vista connotativo, lleva consigo toda la carga imperial y colonizadora de Europa.

Las vanguardias europeas destacaban lo exótico y primitivo de las culturas americanas y africanas. Subirats, en ese ámbito, expone algunos ejemplos, entre ellos, la visión entre lo trágico y lo idílico del pintor franco-peruano Paul Gauguin, la pasión de Picasso por el expresionismo de las máscaras rituales africanas, la fascinación de Stravinsky, Heckel o Lorca por la música y por las musas del África negra. En definitiva, la pasión de los artistas europeos de las primeras décadas del siglo XX por las religiones africanas y precolombinas, y sus expresiones artísticas correspondientes, no era simplemente un juego formal. Detrás de ello se ocultaba una afinidad metafísica, un redescubrimiento de las libertades expresivas y el retorno a una naturaleza desacralizada, en una perspectiva similar a la antropófaga. No obstante, había una diferencia fundamental, para la antropofagia estas situaciones no presentaban ningún carácter desconocido, exótico o primitivo.

A diferencia de las vanguardias europeas, tanto los antropófagos Oswald y Mário de Andrade como Tarsila do Amaral, así como Frida Kahlo y escritores-etnólogos como José María Arguedas, no manifestaban una atracción por lo desconocido y mucho menos por lo exótico, sino el reconocimiento de sus culturas, de las mezclas barrocas de las Américas y de la heterogeneidad y pluralidad de las mismas.

Lo que para el artista europeo era exótico, para el artista latinoamericano era una introspección (Subirats, 2001). En París, Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral perciben que el canibalismo de los artistas españoles y franceses no captaba la especificidad histórica y etnológica de la antropofagia americana. Era antes que nada una cuestión de sensibilidades diferentes.

Es así como en las obras de los artistas americanos, puede observarse la sensualidad de los colores y de los cuerpos, la violencia extrema del poder, la recuperación de la corporeidad y las mezclas armónicas entre humanidad y naturaleza.

De esa forma, los aforismos y poemas de Oswald de Andrade son directos, espontáneos, así como su diccionario que, aunque escrito en su etapa comunista, mantiene la estética característica de la antropofagia. Algunas entradas del diccionario son: “Caim: o primeiro burguês (...) Criador e defensor perpétuo da propriedade privada”. (Cain: el primer burgués (...) Creador y defensor perpetuo de la propiedad privada). “Adão: Primeiro marido de Eva”. (Adán: primer marido de Eva). “Noé: Diretor do Grande Circo Aquático que percorreu o mundo à toa e acabou se dispersando por falta de público”. (Noé: Director del Gran Circo Acuático que recorrió el mundo y se acabó dispersando por falta de público) (de Andrade, 1990: 21-22).

Las novelas de Mário de Andrade, por su parte, relatan las mezclas culturales, integran la humanidad a la naturaleza, como en el caso de Macunaíma, niño/a que pasó más de 6 años sin hablar una palabra (de Andrade, 2004: 13). Macunaíma, como Caliban, maldice la lengua de Próspero-colonizador porque ella fue impuesta con violencia. Por tanto, no hablar la lengua de la metafísica occidental, del logocentrismo y del significado trascendental, era una de las estrategias político-simbólicas de Caliban/antropófago. Como señala Roland Barthes (1980), “(...) aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es (...): la lengua”, porque, ésta no es reaccionaria, ni progresista, sino fascista: obliga a decir”. Por su parte, Derrida (1971: 7), en *De la gramatología*, se refería al etnocentrismo que “(...) tuvo que dominar siempre y en todas partes, al concepto de escritura”. Logocentrismo (metafísica de la escritura fonética) “(...) que no ha sido fundamentalmente, otra cosa que -por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico- el etnocentrismo más poderoso y original, actualmente

en vías de imponerse en todo el planeta". A este etno/logocentrismo resiste Macunaíma/Caliban al no hablar la lengua del colonizador.

En este punto es donde se puede señalar el carácter anticolonizador del proyecto antropófago, más que postcolonizador, como lo han querido ver algunos teóricos que solidarizan con esta postura. Desde el manifiesto de la semana del '22 se expresa un profundo rechazo al significativo colonizador. Entre ellos su lengua y los signos de la conquista como, por ejemplo, la religión: punto en el que se encuentra el planteamiento de Nietzsche sobre la muerte de Dios. Otros signos anticolonizadores son la crítica al patriarcado, así como la revalorización del mestizaje cultural. En todos estos signos se cruzan los textos de la historia de las Américas con el de los teóricos europeos críticos que cuestionan el proyecto colonizador y capitalista de la modernidad. Como señala João Almino (1999: 41), la antropofagia no revaloriza -como puede interpretarse de una lectura superficial del manifiesto- solamente la cultura brasileña y, por tanto, insular y vuelta únicamente sobre sus raíces, sino que se encuentra con los críticos europeos de la modernidad. En esta encrucijada de caminos es donde se vislumbra la antropofagia con la crítica que nace en Europa al maquinismo y a la sociedad de consumo y se actualiza en la cultura del simulacro y del hiperconsumismo. Para Almino (1999: 45), hoy, a pesar de sus limitaciones, es posible recuperar aspectos de la metáfora antropófaga para criticar la globalización capitalista y el multiculturalismo relativista.

5. Las indisciplinas de Caliban: hacia una comunicación intercultural

Esta estrategia pretende proponer una nueva manera de ver lo que Fernández Retamar (1995) recoge de Shakespeare y -polemizando con la obra de Rodó (1900)- expone como una re-lectura de los tradicionales imaginarios (Durand, 1960 y 1994) sociales reconstruidos sobre y de la calibanización: "(...) el hombre bestial situado irremediablemente al margen de la civilización" (Shakespeare, 1951: 28). Mediaciones del lenguaje colonizador que se disciplinan y que separan, a su vez, la civilización (cocido) de la barbarie (crudo):

Calibán.- Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir. ¡Qué caiga sobre vos, la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!

La figura del Caliban de *La tempestad* se sumerge en las podredumbres de la canibalización conceptual de “oriente” (frente a los prósperos de Occidente y los intelectuales y fieles arieles), llegando a plantear como sinónimo al nativo con el antropófago precolombino de la Europa clásica. Los cuentos y relatos de Colón y sus aliados levantan la voz y -salvo excepciones como la de Michel de Montaigne- diseminan la inhumanidad del caliban=canibal=antropófago. Por tanto y como se sabe, los calibanes son víctimas directas del hermeneuta Colón y de los imaginarios sociales contruidos a partir de los ya reconocidos actos de colonización. Es así como Próspero, el mismo duque de Milán, se refiere a Caliban señalando que es el hijo dado a luz por una bruja, “(...) un pequeño monstruo rojo y horrible (...) criatura atrasada (...) hacía ladrar lobos...” y penetraba “en el corazón de los siempre enfurecidos osos” (Shakespeare, 1951: 24).

Como respuesta a estas construcciones sociales y como ya se anunció, la operación y el extraño bisturí indisciplinado, contrametodológico y antiepistemológico de los antropófagos brasileños fue más bestial y radical que la propia tradición occidental que definía (con todo el poder de las ciencias humanas) al canibalismo como el peor de los pecados, digno de combatir y eliminar en nombre de Dios, el Hombre y la victoriosa cultura europea.

Con esa huella de Caliban, los antropófagos brasileños reabren el apetito cultural y proponen una nueva era de la antropofagia...

La era de la antropofagia que se anuncia desde el cruce entre las comunicaciones, los intercambios culturales mestizos, híbridos y criollos de las Américas implica la rebelión y rebeldía de Caliban. Se terminó la figura del esclavo colonizado y maltratado. También se acabaron las simpatías y “generosidades” románticas del buen salvaje. Renace el mal salvaje. Calibanes que transgreden las decisiones de Próspero y se transforman en los bárbaros de los nuevos tiempos. Su hambre no tiene límites, derriba fronteras y milita en los espacios intermedios que cruzan y destiñen la armonía binaria. Caliban es polígamo, plural, políglota, polivalente, heterogéneo, autofágica, panfágica, heterofágica: “antropofagia da grande taba do mundo” (de Andrade, 1929).

Como el antihéroe Macunaíma de Mário de Andrade (2004): “preto retinto e filho do medo da noite (...) criança feia” que “passou mais de seis anos não falando” (de Andrade, 2004. 13). No hablar la lengua de la metafísica occidental, del logocentrismo y del significado trascendental, era una de las principales estrategias político-simbólicas del Caliban/antropófago.

El despertar de Caliban no es siempre en el mismo sitio, no pertenece a nada ni a nadie. Caliban no tiene identidad, no tiene sentido de pertenencia. La pregunta sobre la existencia de una cultura latinoamericana es secundaria. Caliban no congenia con América Latina. Latinoamérica es otro invento producido por el poder, tal cual como el propio Caliban y los canibales.

La mixtura es sintomática a la nueva era antropófaga. Caliban se alimenta de las muertes de Dios, el Hombre, la representación, el Estado, las Hipótesis, y el propio autor que lo escribió. Caliban desautoriza al autor. Esta es la canibalización de caliban: la subversión a la escritura shakesperiana (y sus consecuencias) como acto de resistencia frente a la autoridad que lo nombró y definió como tal. La cultura popular menospreciada y expulsada por los sectores dirigentes criollos.

También es Caliban Pierre Ebuka, nativo de una tribu caníbal de África central, que se trasladó a Alemania para graduarse como epistemólogo en la Universidad de Heidelberg. Según sus compañeros, el “exótico” Ebuka, estaba considerado como uno de los principales especialistas en el movimiento prerrafaelista y al mismo tiempo aseveraba, entre otras cosas, la existencia de posibles relaciones entre epistemología y canibalismo, “(...) basándose en que epistemología es básicamente teoría del conocimiento científico y que no hay fórmula superior de conocimiento que la metabolización de lo por conocer...” (Vázquez Montalbán, 2000: 13).

El menú de Ebuka se compone de contundentes tradiciones que le permiten potenciar al Caliban que lleva dentro: tripas de español al estilo del mondongo del barrio de Triana, solomillo de aduanero francés al *foc-demi-cru* de abadesa de Perigord, brochette de azafata griega aromatizada con salvia de la isla de Skorpis, salchichas blancas de carne molida de agente de cambio y bolsa de Munich con patatas criadas en las proximidades de cementerios de minorías étnicas. En este contexto y comprendida como una renovación de los manifiestos caníbales, Nicholson escribe: “Queremos hacernos como ellos. Queremos que ellos se conviertan en parte de nosotros. Queremos que su carne sea nuestra carne” (Nicholson, 1997: 251).

Macunaíma es Caliban. La renovación escritural de Macunaíma es la rebeldía calibana. La rapsodia es la fantasía instrumental que evoca la improvisación al (des)componer los sonidos y al formular las bases del antihéroe de los calibanes. “Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma” (de Andrade, 2004: 77).

Los plurales calibanes llevan en sí el soporte simbólico de una “comunidad”. Cuando un Caliban -asumido como tal- muere, retorna al polvo del cual nació. Por tanto, es parte del medioambiente y circula por los aires sociales. Otros, luego, respiran dichos aires y alimentan su espíritu y pulmones de las partículas que engalanan a los calibanes. Todos han respirado a todos. “Los hemos respirado a todos, los hemos inspirado y espirado a Cortés y a Fritz Haarman y al Marqués de Sade” (Nicholson, 1997: 182). También esta alimentación calibana descubre en su dieta a Shakespeare, Martí, Darío, Fernández Retamar, Rodó y todos aquellos que

dejan de ser autor para solidarizar con el proyecto de la nueva era antropófaga.

Caliban es Malinche, mujer abandonada y traicionada tanto por el colonizador Cortés como por el cacique indígena. Malinche es la Eva mexicana: así la representó José Clemente Orozco en su mural de la Escuela Nacional Preparatoria. “Por eso la tesis hispanista que nos hace descender de Cortés con exclusión de la Malinche, es el patrimonio de unos cuantos extravagantes -que ni siquiera son blancos puros-. Y otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista, que también está sostenida por criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención” (Paz, 1980: 78).

A fin de cuentas y como se desprende de lo anterior, se puede precisar que el cuerpo antropófago está en permanente desterritorialización. Flujos mutantes de las subjetivaciones (Rolnik, 2006) y tendencia a la (de)formación infinita. Esa es la fealdad de Caliban: la desfiguración de sí mismo. La sensación de asco y rechazo dictado por la “verdad” de Occidente y representado, en este caso, en la hija de Próspero: la joven y bella Miranda de La tempestad.

Y, por la misma lógica, también lo hemos comido; gusanos, peces, reyes, mendigos; una vieja historia, una vieja cadena del ser. Y si eso no es inmortalidad ¿qué es? Mil años después de la muerte de un hombre aún estamos consumiendo su cuerpo, aunque algo cambiado por supuesto. Y también nosotros seremos comidos; nuestros átomos, nuestras partículas, nuestro ADN (Nicholson, 1997: 279).

La canibalización de Caliban es la venganza del canibal hacia el propio Colón. Los calibanes también se engulleron al conquistador. Los calibanes re-colonizaron a Colón y lo hicieron parte, a su manera, de la nueva era de la antropofagia.

Esto se debe a las ingeniosas cartografías que Oswald de Andrade dilucida y bosqueja en sus festines alimenticios contraculturales. Mapeos interculturales que esbozan los recorridos nomadológicos de los antropófagos Tupinambá. Los antropófagos Tupinambá son calibanes y cosmopolitas. Los antropófagos Caeté son sedentarios, arbóreos y estáticos, gozan de un canibalismo chauvinista que los hace echar raíces. Su carácter hiperactivo y múltiple les permite crecer desde una noción rizomática y asignificante (Manunaíma no habló la lengua del conquistador por seis años). La alimentación Caliban es nómada y vagabunda. Los Tupinambá, como buenos calibanes, saben ser y actuar como nativos, saben ser exiliados y logran otear desde el afuera, desde la periferia que activa los golpes, estimula el giro, el cambio, la mutación hacia la nueva era antropófaga (Tupinambá).

La mutación de Caliban permite despintar las fronteras construidas para limitar los territorios, principios e identidades y abre alternativas para que, desde las comunicaciones indisciplinadas y sus cruces inter(entre)culturales, habilite proyectos “Contra el mundo reversible y las ideas objetivadas. Cadaverizadas. El stop del pensamiento que es dinámico. El individuo víctima del sistema. Fuente de las injusticias clásicas” (de Andrade, 2004: 1), considerando -como sostiene Suely Rolnik (2006)- que las principales críticas del movimiento antropófago iban destinadas a los regímenes identitarios que defendían a las sociedades fordistas y disciplinarias. La antropofagia, por sí misma, es una forma nueva de subjetivación que se escapa de las políticas de recuperación de identidad, libera las comunicaciones interculturales, indisciplina las más puras disciplinas y los disciplinamientos sociales, estimula las hibrideces, mestizajes y criollizaciones de las Américas y flexibiliza la experimentación de las improvisaciones para crear nuevos territorios y sus respectivas cartografías. Ya que el cartógrafo es, ante todo, un antropófago (Caliban) (Rolnik, 2006): “Fue porque nunca tuvimos gramáticas, ni colecciones de viejos vegetales. Y nunca supimos lo que era urbano, suburbano, fronterizo y continental. Perezosos en el mapamundi del Brasil” (de Andrade, 2004: 1).

Referencias bibliográficas

- ALMINO, João (1999): "Por um universalismo descentrado. Considerações sobre a metáfora antropófaga" en *Anthropophagy today?, Antropofagia hoje?, ¿Antropofagia hoy?, Antropofagia oggi?*. Stanford, Nuevo Texto Crítico 23/24, Department of Spanish and Portuguese, enero-diciembre.
- ANDRADE, Mário de (2004): *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*, Belo Horizonte-Río de Janeiro: Garnier.
- ANDRADE, Oswald de (1929): "Manifiesto Antropófago" en *Revista de Antropofagia (1928-1929)*, Sao Paulo: Abril da Metal.
- (1992): *Obras completas. O perfeito cozinheiro das almas deste mundo*, Sao Paulo: Globo.
- (2004): "Manifiesto antropófago". HISTAL (agosto de 2007) <http://www.histal.umontreal.ca/espanol/documentos/manifiestoantropofago.htm>
- ARENS, W. (1981): *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, México: Siglo XXI.
- BAITELLO JUNIOR, Norval (2004): "Las cuatro devoraciones. Iconofagia y antropofagia en la comunicación y la cultura" en *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*. n° 2, Sevilla: Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla.
- BARRÁN, José Pedro (1993): *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo I, La cultura Bárbara (1800-1860)*, Montevideo: Banda Oriental y Facultad de Humanidades y Ciencias.
- BROWNE, Rodrigo (2005): "Resistencia y re-lectura antropófaga, estudios culturales e (in)disciplina" en *Boletín Hispánico Helvético*, Ginebra: Universidad de Ginebra.
- (2007): "La investigación de la comunicación como estrategia inter o transdisciplinaria: ¿una cuestión rizomática?" en DEL VALLE, Carlos; BROWNE, Rodrigo; SILVA ECHETO, Víctor; NITRIHUAL, Luis y MAYORGA, Javier (coords.): *Contrapuntos y entrelíneas sobre cultura, comunicación y discurso*, Temuco: Universidad de La Frontera/Universidad Austral de Chile, Ediciones UFRO.
- DURAND, Gilbert (1960): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arqueotipología general*, Madrid: Taurus.
- (1994): *Lo imaginario*, Barcelona: Del bronco.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1995): *Calibán Contra la Leyenda Negra*, Lleida: Ediciones de la Universidad de Lleida.
- (1998): *Todo Calibán*, Concepción: Cuadernos Atenea. Universidad de Concepción.
- (1999): "Calibán ante la antropofagia" en *Anthropophagy today?, Antropofagia hoje?, ¿Antropofagia hoy?, Antropofagia oggi?*, Stanford, Nuevo Texto Crítico 23/24: Department of Spanish and Portuguese, enero-diciembre.
- FOUCAULT, Michel (1994): *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI.
- (1998): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- HARRIS, Marvin (1978): *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Barcelona:

- Argos.
- MONTAIGNE, Michel de (1978): "De los caníbales" en *Ensayos Escogidos*, México: Universidad Autónoma de México.
- NICHOLSON, Geoff (1997): *El festín*, Barcelona: Tiempos Modernos.
- PAZ, Octavio (1980): *El laberinto de la soledad*, México: F. C. E.
- PEÑUELA CAÑIZAL, Eduardo (2004): "La visualidad sonora en autorretratos de Frida Kahlo" en *La inquietante ambigüedad de la imagen, tres ensayos*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- REDING BLASE, Sofía (1992): *El buen salvaje y el caníbal*, México: U. A. M.
- REAL DE AZÚA, Carlos (2001): *Medio siglo de Ariel (su significación y trascendencia literario-filosófica)*, Montevideo: Academia Nacional de Letras.
- RODÓ, José E. (1900): *Ariel*, Montevideo: Arca.
- ROJO, Grinor; SALOMONE, Alicia y ZAPATA, Claudia (2003): *Postcolonialidad y nación*, Santiago de Chile: LOM.
- ROLNIK, Sueli (2006): *Cartografía sentimental. Transformações Contemporâneas do Desejo*, Porto Alegre: UFRGS.
- SAID, Edward (1996): *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Alfaguara.
- SHAKESPEARE, William (1951): *La tempestad*, Buenos Aires: Austral.
- SILVA ECHETO, Víctor y BROWNE, Rodrigo (2007): *Antropofagias. Las disciplinas de la comunicación*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- SUBIRATS, Eduardo (2001): *A penúltima visão do paraíso. Ensaio sobre memória e globalização*, São Paulo: Nobel.
- (2003): "Río virou ruína de cidade histórica cercada de favela" entrevista de Claudia Nina en Vitruvius. São Paulo, <http://www.vitruvius.com.br.arquitextos> (agosto de 2007).
- TODOROV, Tzvetan (1998): *La conquista de América. El problema del Otro*, México: Siglo XXI.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (2000): "El festín de Pierre Ebuka. Reflexiones sobre los riesgos de la decadencia europea" en *Theatrum*. 1. Barcelona.