

Funciones de la antropofagia en la *Verdadera historia* de Hans Staden y en *El entenado* de Juan José Saer

por Hanno Ehrlicher
Universidad de Augsburg

RESUMEN

En la Verdadera historia de Hans Staden, de 1557, se puede observar una apropiación táctica de la otredad del caníbal en un relato de aventuras que, más tarde, se integraría en un proyecto editorial con fines estratégicos en un contexto específicamente protestante. El entenado de Juan José Saer (1982) no constituye un simple regreso al imaginario colonial de lo antropofágico, sino que funciona como una compleja “Umschrift” de esta tradición, en el sentido freudiano. La visión del canibalismo en Saer se separa de la de Staden precisamente por haberse producido, con el psicoanálisis, una nueva funcionalización antropológica de la figura del caníbal, que deja de ser el otro externo para convertirse en una otredad interna instalada como condición propia en la psique de cada ser humano.

Palabras clave: caníbal – Hans Staden – Wahrhaftige Geschichte – Juan José Saer – psicoanálisis

ABSTRACT

In Hans Staden’s “Wahrhaftige Geschichte” (edited 1557 in Marburg) we can observe a tactical appropriation of the cannibal’s otherness in an adventure story that would be later integrated into an editorial project with strategic purposes, in a specifically protestant German context. Juan José Saer’s novel El entenado is not a simple return to a colonial past and its phantasies of cannibalism, but a very complex “Umschrift” of this past in Freudian terms. Saer’s vision of cannibalism veers away from that of Staden precisely because the figure of the cannibal has now acquired a new anthropological function introduced by psychoanalysis. Instead of being the figure of an external other, the cannibal now becomes the internal otherness situated in everybody’s own psyche as a human condition.

Keywords: cannibal - Hans Staden – Wahrhaftige Geschichte – Juan José Saer – psychoanalysis

En 1557 apareció en Marburg, Alemania, una novelesca crónica americana que haría furor: la *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales, situado en el Nuevo Mundo, América*, según reza el título en traducción española, de Hans Staden. Las numerosas coincidencias entre este texto y otras crónicas de viajes del Brasil del siglo XVII, en lo referente a la información sobre el canibalismo de los Tupinambás brasileños, contribuyeron a que fuera considerado fuente etnográfica de gran credibilidad durante largo tiempo. Sin embargo, desde la polémica obra de William Arens, *Theman-eatingmyth* (1979), esta suposición empezó a resultar muy controvertida en el ámbito de la etnología y se ha venido criticando reiteradas veces como un mito construido por los investigadores occidentales. Pero si se constata el carácter mítico de las descripciones de lo canibalesco, no se hace más que desplazar el objetivo de la investigación, ya que, desde el punto de vista de la antropología cultural, lo que interesa no es tanto el origen —real o imaginado— del canibalismo, sino cuáles son los motivos que llevan a narrar este mito una y otra vez, en una especie de permanente trabajo cultural con el que el hombre intenta definirse a sí mismo a través de la construcción imaginaria de un otro.



Para abordar esta problemática, compararé dos configuraciones literarias que, si bien están muy alejadas una de otra desde el punto de vista cronológico, comparten el trato de la antropofagia. Mientras el texto de Staden puede considerarse una de las primeras manifestaciones extensas del imaginario europeo sobre el canibalismo en la época colonial del siglo XVI, la novela *El entenado* del escritor argentino Juan José Saer, publicada por primera vez en 1983, retoma este imaginario colonial para integrarlo en una ficción literaria que representa una rescritura (*Umschrift*), en el sentido freudiano, compleja y heterogénea del pasado cultural. Esta retranscripción presupone una nueva definición de la función de la otredad caníbal que podría definirse como “giro freudiano”, y nos servirá como bisagra entre los textos de Saer y Staden.

Funciones de lo canibalesco en el imaginario colonial: *Verdadera historia...* de Hans Staden

Independientemente de si hubo, y en qué medida, prácticas canibalescas entre las etnias con las que entraron en contacto los colonizadores europeos en América, lo cierto es que las noticias que se tienen de ellas no se pueden valorar como información neutral o puras fuentes de transmisión de conocimientos; más bien representan complejas interpretaciones que obedecen a ciertos intereses. Ya se ha advertido reiteradamente sobre la función legitimadora que tiene el estereotipo caníbal en el colonialismo: por un lado sirve para estigmatizar culturas ajenas, a las que se les atribuye una violencia arcaica y, por otro, para poder justificar el propio actuar violento (Frank 1987: 206). En el caso de América, esta función ideológica del canibalismo se manifiesta ya en la iconografía del ‘nuevo’ continente, representado casi siempre como una bella mujer caníbal desnuda “que, al mismo tiempo, parece así estimular y justificar su ‘conquista’ por los europeos” (Kohl 1982: 18).

Sin embargo, deberíamos ser cautelosos y no reducir todo el complejo de la representación del canibalismo en la temprana modernidad a una simple proyección que desplaza la violencia del victimario a la víctima. Las diferencias que se daban entre las naciones que participaron en la colonización y sus respectivos intereses son enormes. La crónica de Hans Staden adquiere ya una relevancia especial en el conjunto de las crónicas de América del siglo XVI por el hecho de ser la obra de un alemán protestante que, como legionario, no tenía que someterse a las expectativas de las fuerzas coloniales en juego (en su caso, la corona portuguesa o la francesa).

Al éxito de la primera edición contribuyeron de forma decisiva las numerosas ilustraciones, entre ellas las de las prácticas canibalescas representadas con todo detalle y gran efectismo. De un total de 54 grabados, 20 exponen los ritos antropófagos de los Tupinambás en todas sus fases. El narrador, para acreditar su conocimiento sobre el desarrollo de esos rituales, apela constantemente a su estatus de testigo presencial. Esta perspectiva testimonial del cautivo constituye, junto con la detallada representación, la segunda novedad y caracteriza toda la primera parte autobiográfica de la *Verdadera historia*. En la segunda parte, mucho más etnográfica, la función testimonial de Staden se pone directamente de manifiesto en la penúltima imagen de toda una serie que vendría a documentar el desarrollo del rito canibalesco (Imagen 1). Aquí se puede ver a un grupo de caníbales y a Staden al lado de una marmita en la que cuece una cabeza humana, pero él, a diferencia del grupo concentrado en la preparación de la comida, se muestra rezando. Aparte de los signos visuales que aparecen en todas las ilustraciones y que ayudan a identificar a Staden —la barba y la hoja de parra cubriendo sus órganos sexuales— su propia persona destaca del colectivo de los caníbales por llevar las iniciales de su nombre “H + S”. Con esto, él mismo remite a la posición de un ‘observador partícipe’ que, no obstante, se distancia del ritual.

En otra imagen de la primera parte de la *Verdadera historia*, se pone de manifiesto lo problemático que resulta esta situación protoetnográfica del narrador que pretende “estar y ver pero no ser” (Jáuregui 2003: 83). Esta imagen pertenece a un capítulo que informa acerca de cómo se mata a un salvaje de la tribu Carijó que han cogido preso y de cómo se prepara su cuerpo para ser comido. La ilustración está construida como una secuencia narrativa y muestra las diferentes etapas del rito canibalesco (Imagen 2).

Staden aparece también en esta representación: primero, en la parte superior del grabado, lo que en la secuencia narrativa corresponde al principio de la historia, cuando el alemán intenta hacerle una sangría al carijó preso, que ha caído enfermo; y después, en la parte inferior, es decir, al final de la historia, cuando el enfermo muere y la tribu de los caníbales Tupi lo despedaza. Así pues, Staden pasa

de ser mero observador a participante del ritual homicida de los caníbales. En este capítulo 40 de la primera parte nos enteramos de que el esclavo comido suponía, en vida, una amenaza para el propio autor, pues le había asegurado a los Tupinambás que Staden era un aliado de los portugueses y, por lo tanto, un enemigo. Cuando este cautivo amenazador cae enfermo, Staden, a quien los indios lo consideran un curandero, fracasa en su intento de sanar al enfermo haciéndole una sangría. Con esto, la suerte del carijó está echada: al no poder trabajar ya como esclavo, no resulta útil para la tribu, por lo que deciden matarlo y comerlo. Y aunque Staden, según su propia narración, intenta que los caníbales desistan de su propósito, no hace nada para salvar a la víctima; al contrario, la sangría fracasa precisamente porque utiliza como instrumento un colmillo de animal sin afilar. “Les dije que yo no había podido hacer nada y que no había salido sangre, como ellos mismos habían podido ver” (Staden 1557: fol 47b), contesta cuando los Tupinambás le preguntan si cree que hay posibilidades de que el enfermo mejore.

Esta muerte, que él podría haber impedido utilizando otro instrumento mejor, le sirve en realidad para fortalecer su posición entre los salvajes, a los que asegura que ha sido su Dios el que, furioso por las mentiras del carijó, hizo que cayera enfermo y “os ha metido en la cabeza matarlo y comerlo” (Staden 1557: fol 48b). En la imagen, Staden, mediante un gesto deíctico, señala al cielo para indicar que ha sido Dios el supuesto autor de lo sucedido.

Al contrario que en la escenificación arriba analizada, en la que Staden aparece orando, aquí no se presenta al Dios cristiano como garante de una distancia moral irrevocable entre el etnógrafo europeo y su objeto de observación “salvaje”, sino que interviene como autor indiscutible de la muerte canibalesca para que sobreviva su elegido. Los caníbales, en tanto enemigos de su enemigo, pasan a ser, al menos en este caso concreto, aliados de Staden, y su tendencia homicida se convierte en una gracia divina. El cambio que se produce en Staden, del observador participante en la parte etnográfica del libro al aventurero de la parte autobiográfica, que manipula conscientemente la información, muestra que su relación con el canibalismo es de naturaleza táctica y variable dependiendo de cada situación. La otredad canibal le sirve para auto-estilizarse de forma narrativa, y así perfilarse como un sujeto elegido (por la divinidad) que, tras toda una serie de vicisitudes, al final se salva felizmente de la constante amenaza de la muerte.

Algunos investigadores han querido ver en esto una apología de la fe protestante, lo que concuerda con el contexto cultural específico de la ciudad de Marburgo, donde se publicó la obra, un contexto religioso que se resalta especialmente en el paratexto de la misma, en la dedicatoria del autor al conde Felipe de Hessen y en el prólogo escrito por el profesor de medicina Johannes Dryander. Pero resulta un poco exagerado ver en el texto por ello una confirmación empírica de la teología (protestante) (Neuber 1989: 64). En la crónica de Staden, junto a las referencias a la fe y la confianza en la gracia divina, se encuentran también muchos milagros que funcionan demasiado mecánicamente como para poder integrarlos sin más en el credo protestante ortodoxo. La relación tan instrumental que crea con Dios y el carácter táctico de su propia autoestilización hacen del protagonista un cronista un tanto sospechoso o de muy dudosa credibilidad. Seguramente esta era también la impresión que causaba a los lectores contemporáneos, pues, de lo contrario, no se necesitarían todas esas estratégicas credenciales que acumula Dryander en el prólogo al texto para asegurar la buena fe de la obra.

La experiencia relatada por Staden, según mi tesis, tiene, al principio, una intención táctica y subjetiva de la que, en un segundo paso, se pudo aprovechar estratégicamente el editor, muy probablemente el mismo Dryander.¹ Esto significa, por lo tanto, que habría que partir de una doble funcionalización de la otredad canibalesca. En un primer momento, ese *otro* le sirve al propio Staden para proveerse de autoridad en su papel de héroe aventurero. Una vez puesta en marcha la publicación, la otredad canibalesca, también de forma estratégica, queda al servicio de los escritos populares protestantes de la temprana modernidad, una literatura esta que quiere compatibilizar la ganancia religiosa salvífica y la plusvalía económica que se podría extraer de la curiosidad de los lectores.

¹ Insisto, de acuerdo con Michel de Certeau, en la diferencia entre la estrategia como una acción calculada de expansión territorial que presupone o postula “un lieu susceptible d’être circonscrit comme un *propre* et d’être la base où gérer les relations avec une *extériorité* de cibles ou de menaces”, y, por otra parte, la táctica como un actuar calculado que se sitúa dentro de un territorio impuesto y dominado por otro (Certeau 1990: 59-60).

El giro freudiano del canibalismo: de la figura liminal intercultural a la intrapsíquica

Aunque el texto de Staden es un caso singular dentro del *corpus* de las crónicas de indias de la temprana modernidad, no por ello deja de ser un caso ejemplar que ilustra cómo funcionaba el canibalismo en el imaginario colonial de los europeos. En ese imaginario, el caníbal nunca representaba solo un objeto de interés por lo novedoso y extraño, sino que venía a ser más bien la pantalla de proyección de los deseos y miedos de los europeos. El sujeto europeo se reinventó a sí mismo en el Nuevo Mundo al encontrarse con otro frente a sí del que se quería distanciar y diferenciar. Esta función de figura liminal cultural une al caníbal también de forma estructural con las figuraciones de los antropófagos de la Antigüedad, por lo que se podría considerar un nuevo avatar del antropófago del siglo XVI.

Sin embargo, con el psicoanálisis de Sigmund Freud se producirá un giro decisivo de la función antropológico-cultural del caníbal como figura de la otredad. En 1912, en *Tótem y Tabú*, el caníbal ya no es la figura de una frontera exterior que marca las diferencias entre las etnias o culturas sino la figura de una frontera interior, intrasubjetiva, constituida por el tabú del parricidio que, según Freud, está asentado de forma filogenética en la civilización y actúa ontogenéticamente en cada individuo. Para constatar este argumento, Freud crea el mito de la primera tribu que, mediante una alianza de hermanos, mata al padre, poseedor del monopolio sexual, para luego incorporarlo:

Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. [...] Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión (Freud 1996: 185).

Freud, por lo tanto, con este mito psíquicoanalítico ya no sitúa al caníbal en una zona geográfica lejana sino en el “nuevo” mundo de lo anímico, donde el individuo ha perdido parte de su control porque está sujeto a impulsos subconscientes. Con este giro se le abre un nuevo escenario al antropófago, y no por casualidad, justo en un momento en el que el colonialismo europeo en África se apropiaba también del último resto de lo “salvaje”: la otredad no civilizada ya no acecha necesariamente más allá de una frontera espacial, sino que se encuentra en el más allá temporal de una protohistoria psicogenética. Ese pasado sigue teniendo un efecto latente en la instancia arcaica del *ello* dentro del aparato psíquico de cada individuo, constituyendo así una permanente condición posible del ser humano. Con el psicoanálisis freudiano, la figura liminal del caníbal cobra, entonces, una actualidad que va más allá de la era colonial. La oposición aparentemente clara entre la cultura y su otredad se deshace en el propio individuo. El canibalismo se convierte en parte del malestar en la propia cultura.

La rescritura del pasado canibalesco: *El entenado* de Juan José Saer

El giro freudiano de lo canibalesco resulta decisivo en el discurso poscolonial sobre el canibalismo en general y, en especial, también para la novela *El entenado* de Juan José Saer. La historia narrada arranca en la época colonial y está basada en un acontecimiento que, según la leyenda, tuvo lugar en 1516, cuando una expedición de españoles al mando de Juan Díaz de Solís fracasa en su intento de colonizar el Río de la Plata y sucumbe en un ataque de caníbales, a excepción del grumete Francisco del Puerto, quien permanecerá con los indios diez años cautivo hasta su definitiva liberación.

Aunque el punto de partida se sitúa en la época colonial, *El entenado* no es una novela histórica u otra “vuelta a las historias de las indias” con las que establece más bien un diálogo crítico.² Saer evita datos históricos concretos e imposibilita que se pueda leer su historia de una forma referencial. Le resulta mucho más importante el recuerdo como base para la construcción de la historia y no tanto el hecho de integrarla en un contexto concreto. El narrador actualiza la vida entre los caníbales recordándola, mientras que Staden la representaba más bien de forma ilusionista. El ritual antropófago entre los colastiné se expone como un deseo compulsivo de asegurar la propia identidad, condenado, no obstante, a repetirse constantemente. Cuando han devorado a los presos, los colastiné caen en una tristeza melancólica poscanibalesca para, después, retirarse a una cotidianidad agitada y marcada por una austeridad casi puritana, hasta que, un año más tarde, vuelven a repetir el mismo ritual.

Desde el principio se indica la retroactividad de lo narrado. Esa retroactividad es, además, doble, pues afecta tanto la existencia de los caníbales como la del propio narrador. Por una parte, la narración del entenado es posterior respecto a la vida de los caníbales, porque éstos ya no existen en el momento en el que se está narrando. Y en esta pérdida está implicado el mismo narrador con su biografía. Abandonado por los colastiné después de muchos años, ofrece información de la tribu a los conquistadores españoles, que no tardarán en exterminarla. Por otra parte, la narración es también posterior a las vivencias “salvajes” del pasado del propio narrador, que las siente como pérdidas dolorosas tras su regreso a la civilización.³

La figura del narrador construida por Saer lleva la marca de una falta de identidad múltiple: como entenado o *ante-natus* tiene un origen genealógico incierto. Esta problemática identitaria familiar se entrecruza con la cultural, ya que el entenado es, al mismo tiempo, un “eterno extranjero” que no se siente parte de ningún entorno cultural determinado. Extranjero es en el mundo de los caníbales, pues lo observa solo desde fuera sin poder participar en los rituales por mucho que lo desee, y extranjero sigue siendo entre los europeos tras su regreso al “viejo” mundo, ya que en el mundo civilizado no se puede desprender de la alteridad de su vida pasada, lo que implica que solo puede existir al margen de la sociedad “normal”.⁴ En tercer lugar, Saer amplía esta problemática de la falta de identidad y la lleva a un nivel de orden simbólico al relacionar estrechamente el problema identitario del protagonista con el de la escritura. No por casualidad el nombre que le ponen al protagonista los colastiné, “D e f g h i”, es un fragmento del alfabeto, por lo que no constituye un nombre propio capaz de otorgar una identidad, sino que remite al carácter arbitrario de los signos. En cuanto fragmento alfabético elegido al azar es materia prima lingüística desprovista aún de significado. Por el contrario, según el narrador, dentro del sistema lingüístico de los colastiné, la palabra “Def-ghi” tenía un alto valor polisémico y, como otras palabras de ese idioma, significaba casi todo: “Como todos los otros que componían la lengua de los indios esos dos sonidos, *def-ghi*, significaban a la vez muchas cosas dispares y contradictorias” (Saer 1988: 172). Con la ayuda del padre Quesada, quien lo alfabetiza transmitiéndole esa escritura, el narrador podrá, por fin, interpretar y reconocer *a posteriori* que la voz “Def-ghi” posee sobre todo una función apelativa: sería la llamada que le dirigían a él para que se encargara de dar testimonio y de servir de medio para que quedara registrada la vida de los caníbales.

El narrador, sin embargo, no reconocerá su función hasta el final de su biografía. Si bien carece de identidad, ahora al menos tiene una tarea que cumplir. Ésta, no obstante, impide que lo narrado pueda resultar inmediato. El hecho de saber que tiene un papel tan poderoso, el de recordar para la eternidad, le imposibilita ser un simple reproductor de los hechos. Con el paso de la focalización del *yo* recordado al *yo* que recuerda, el narrador va perdiendo cada vez más el control

2 La cita es de una reseña de José María Marco, reproducida por Gnutzmann (1993: 200). La misma Gnutzmann y también Pons (1996), resaltan, por el contrario, la relación crítica del texto con la tradición cronística.

3 “Hasta ese entonces, el ser y el vivir habían sido una y la misma cosa y el ir viviendo había sido para mí un manantial de agua amarga pero ininterrumpida y firme; a partir del regreso, mi vivir fue volviéndose algo extraño que yo veía desenvolverse a cierta distancia de mí mismo” (Saer 1988: 136).

4 La tripulación del barco trata al entenado “como si mi contacto con esa zona salvaje me hubiese dado una enfermedad contagiosa” (Saer 1988: 119). Más tarde seguirá siendo un marginado social y se ganará la vida, precisamente, en una compañía de teatro con otros que viven al margen de la sociedad.

sobre lo “otro”. Los gestos y los actos pasados de los colastiné ya no se presentan como una presencia autosuficiente, sino como actos intencionales con los que los salvajes intentan inscribirse activamente en la memoria. Ahora la vida canibalesca ya no parece un actuar auténtico e instintivo, sino un papel teatral interpretado con conciencia:

Uno que, el primer día, para llamar mi atención, me había amenazado con comerme a mí también, y que para demostrármelo simulaba morderse su propio brazo, me lo recordaba, riéndose, cada vez que se topaba conmigo. *Def-ghi, def-ghi*, me decía siempre, agregando dos o tres sonidos rápidos que querían decir más o menos: *yo soy el que, en broma, te decía que te iba a comer* (Saer 1988: 181).

Staden, en su *Verdadera historia*, ya daba cuenta de cómo los caníbales, para amenazar, se mordían el brazo.⁵ Este gesto, en la crónica del alemán, aún tenía una función autenticadora y debía acreditar la aventura del contacto con el *otro* de la forma más ilusionista y viva posible. Todo lo contrario que en el caso de Saer. En la conciencia de su narrador autorreflexivo, el caníbal pierde el estatus de objeto y se convierte en actor de una representación hecha para el extraño, para influenciarlo. Ya casi al final de su crónica, el narrador especula a modo de psicoanalista que el exocanibalismo de los colastiné seguramente tuvo que tener un origen endocanibalesco y que habría sido el resultado del deseo insaciable por la “carne propia”. Especulando así, más que describir su “objeto”, lo que hace es transmitir sus propios sentimientos como *ante-natus* carente siempre de una identidad. Ni su llegada a la cultura de los colastiné ni tampoco el regreso a la civilización europea le aportan una identidad cultural estable. Como niño expósito que crece en el puerto, lo liminar seguirá siendo su espacio vital verdadero e inevitablemente ambivalente.

El recuerdo del entenado, por lo tanto, no es una simple reproducción del pasado sino un rehacer constante, una *Umschrift* en el sentido de Freud, quien parte del supuesto de que “nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* (Umordnung) según nuevos nexos, una *rescritura* (Umschrift)” (Freud 1975: 185).⁶ Con su novela, Saer conduce a través de varios niveles ese principio de la *rescritura*: a nivel psicológico, como retranscripción de la vida individual del entenado que, a partir del tiempo presente en el que recuerda, reordena constantemente su pasado recordado, con lo que el sentido de este pasado deviene inestable; a nivel antropológico-cultural, como una retranscripción del imaginario eurocéntrico respecto a la otredad canibalesca, interpretando de nuevo, sobre todo mediante el psicoanálisis freudiano, el discurso pasado de las crónicas americanas de la temprana modernidad;⁷ y, finalmente, a nivel de la historia literaria, como *rescritura* intertextual, por lo general implícita, de numerosos pre-textos literarios que van desde Hugo von Hofmannsthal, pasando por Marcel Proust,⁸ hasta Jorge Luis Borges.

No es casual, entonces, que al final de *El entenado* se describa la escena primitiva antropófaga que utilizara Borges en los años veinte, en su poema “Fundación mítica de Buenos Aires”.⁹ Éste remite aquí a la legendaria muerte ya mencionada de Juan Díaz de Solís, quien sucumbió en el fallido intento de colonizar la región del Río de La Plata, convirtiéndolo en punto de partida de una nueva conciencia identitaria argentina:

5 Véase la primera parte, capítulo 18: “Estaban adornados con plumas según su costumbre y se mordían los brazos para amenazarme con que me comerían” (Staden 1557: fol 27b).

6 En castellano parece haberse impuesto el término “retranscripción” como traducción de “Umschrift”. Sin embargo, prefiero traducirlo como “rescritura”, ya que este concepto parece expresar mejor la idea de una nueva organización de materiales ya dados.

7 Aunque Saer no recurre explícitamente a Freud, se sabe que se inspiró en su artículo “Über den Gegensinn der Urworte” (Linenberg-Fressard 1989: 157).

8 Sobre estos intertextos de la novela de Saer, ver Saban/ Freudenthal 2009: 128-130.

9 Con este título apareció en *Cuaderno de San Martín* en 1929. Sin embargo, se había publicado ya antes como “Fundación mitológica de Buenos Aires” y con ligeras variantes en *Nosotros*, Año 20, vol. 53, N° 204, mayo de 1926.

Pensando bien la cosa, supondremos que el río
era azulejo entonces como oriundo del cielo
con su estrellita roja para marcar el sitio
en que ayunó Juan Díaz y los indios comieron (Borges 1989: 81).

Si comparamos esto con el pasaje que cierra *El entenado*, observaremos que ese río, “oriundo del cielo” y fuente que da origen a una cultura específicamente argentina, según Borges, es para Saer como un “río arcaico que arrastrara los trastos de lo visible” (Saer 1988: 201); la “estrellita roja” como punto del firmamento seguro y fiable se convierte en un “encuentro casual entre, y con las estrellas” que el narrador intenta explicar con dificultad y “balbuceando”. En 1983, cincuenta y cuatro años después de la “Fundación mítica...”, a Saer, residente entonces en París y consciente de los excesos de violencia del siglo XX, la escena primitiva antropófaga del Río de la Plata se le presentaba tenebrosa y lúgubre. En la rescritura del pasado canibalesco que aporta *El entenado*, se reorganiza no solo el material transmitido por la historia colonial de los europeos, sino también un mito fundacional de la literatura argentina.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENS, William (1979). *The Man-Eating Myth. Anthropology & Anthropophagy*, New York, Oxford University Press.
- BORGES, José Luis (1989). "Fundación mítica de Buenos Aires". *Obras Completas*, vol. I, Barcelona, Emecé.
- CERTEAU, Michel DE (1990). *L'invention du quotidien. Arts de faire*. Ed. de Luce Giard, Paris, Gallimard.
- FRANK, Erwin (1987). "'Sie fressen Menschen, wie ihr scheußliches Aussehen beweist'. Kritische Überlegungen zu Zeugen und Quellen der Menschenfresserei". *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Hans Peter Duerr (ed.), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 199-224.
- FREUD, Sigmund (1975). *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ; Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887 -1902*, Frankfurt a. M., Fischer.
- FREUD, Sigmund (1996) [1912]. *Tótem y Tabú*, Madrid, Alianza.
- FREUDENTHAL, David y Karen Saban (2009). "A orillas del pasado. Sobre la memoria en *El entenado* de Juan José Saer". *HeLix. Dossiers zur romanischen Literaturwissenschaft* 1: 124-139. Disponible en <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/helix/article/view/463/433>
- GNUTZMAN, Rita (1993). "El Entenado o la respuesta de Saer a las crónicas". *Revista de estudios hispánicos* 20: 199-206.
- JÁUREGUI, Carlos A. (2003). "Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la *Canibalia*". *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.), Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 77-114.
- KOHL, Karl-Heinz (1982). *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Catálogo de la exposición en Martin Gropius-Bau, 13 de junio al 29 de agosto, Berlín, Frölich & Kaufmann.
- LINENBERG-FRESSARD, Raquel (1989). "Entrevista con Juan José Saer". *Río de la Plata* 7: 155-159.
- NEUBER, Wolfgang (1989). "Die frühen deutschen Reiseberichte aus der Neuen Welt. Fiktionalitätsverdacht und Beglaubigungsstrategien". *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen*, Hans-Joachim König et al. (eds.), Berlín, Duncker & Humblot, 43-64.
- PONS, María Cristina (1996). *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del siglo XX*, México, Siglo Veintiuno.
- SAER, Juan José (1988) [1983]. *El entenado*, Barcelona, Destino.
- STADEN, Hans (1557). *Warhaftig Historia und beschreibungeyner Landtschafft der Wilden/Nacketen/Grimmigen Menschfresser Leuthen/in der Newenwelt America gelegen*, Marburg, Andreas Kolbe. Disponible en: <http://www.obrasrarasvs1.usp.br/>

IMÁGENES

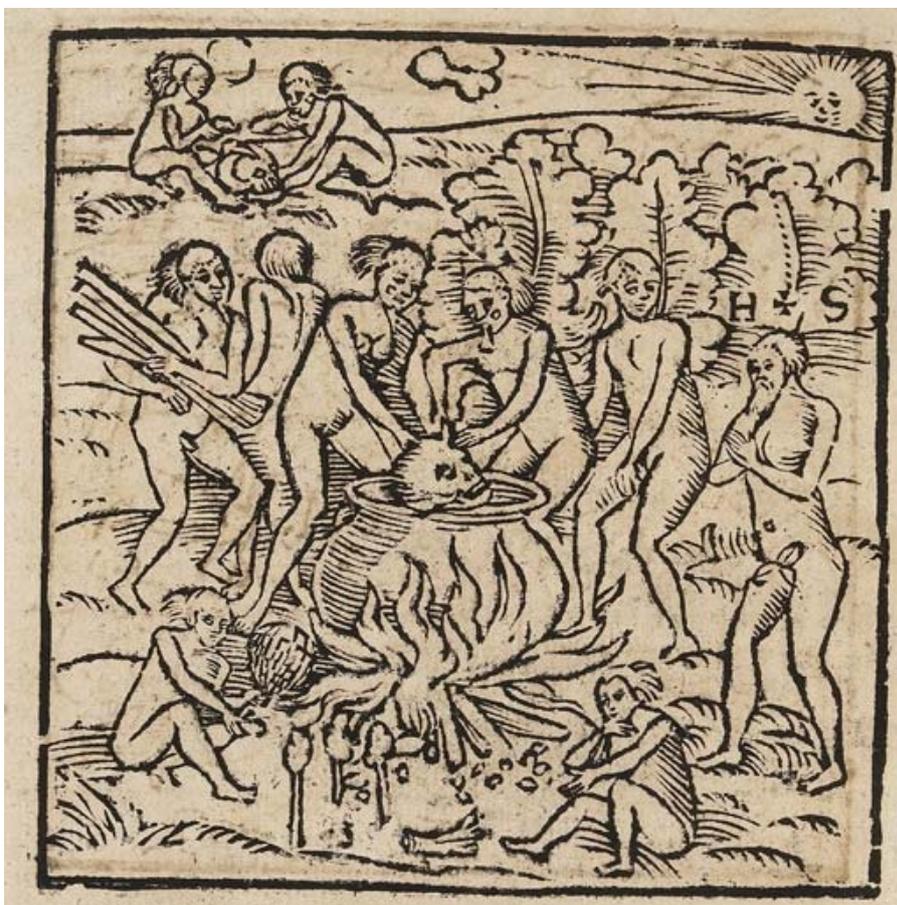


Imagen 1: Hans Staden como observador de la antropofagia (fol.48a)



Imagen 2: La muerte del carijó. Staden indica que ha sido la voluntad de Dios (fol. 84b)