

De Américas, modernidades y experiencias secuestradas

Leo Cherri
UNTREF-UNL-CONICET

La expresión “América Latina” guarda una relación estrecha con los “peligros imperiales” desde que fue acuñada, a partir de la invasión francesa a México en el 1861. El uso estandarizado del término se propuso designar un subcontinente distinto de la América Anglosajona. Sin embargo, con el término se identificó inicialmente a la América de *habla española*. Recién a mediados del siglo XX, su área referencial comienza a ensancharse y empieza a incluir otras regiones como la del Caribe francés, la provincia de Québec en Canadá y, fundamentalmente, al Brasil (Coutinho 2004: 256, AA.VV. 1972). Esa exclusión –o inclusión retardada– de Brasil dentro de esta denominación modeló la forma de pensar, es decir, de teorizar América Latina.

Luego de las independencias del siglo XIX, el modernismo literario de entre siglos desarmó la dialéctica amo-esclavo colonial por la vía de un trilema. Especialmente Rubén Darío en el “El triunfo de Calibán”, al afirmar que “la España que yo defiendo se llama se llama la Hija de Roma, la Hermana de Francia, la Madre de América” (1898: 455). Allí, Estados Unidos se presenta como una monstruosidad tecno-capitalista (“tentáculos de ferrocarriles” y “bocas absorbentes”) que intenta captar el resto de América.

Dada *esa* situación geopolítica en la que “está a la vista la gula del norte, no queda sino preparar la defensa”: es decir, construir un orden imaginario donde Europa, y no ya meramente España –recordemos que “mi esposa es de mi tierra, mi querida, de París” (Darío 1986: I, 180)–

sea el índice de “aquella antigua semilla” que se fecunda “desde Méjico hasta la Tierra del Fuego” y prepara “la futura grandeza de nuestra raza” (454). Es decir: “el norte es Calibán, Europa es Ariel, y América es, además de la tensión entre los otros dos, también la casa del piel roja, la semilla antigua y la selva propia, es decir: lo no categorizado de la autoctonía” (Link 2015: 143).

Sin embargo, más allá de que la “selva propia” tenga una heterogeneidad constitutiva en la reivindicación del mestizaje que va de Bello a Martí pasando por Bolívar, el modernismo no podrá, sin embargo, resolver la tensión interna entre hispanofonía y lusofonía –propia del suelo americano– más que excluyendo al Otro de “nuestra expresión”. Y, por consiguiente, la crítica literaria de las décadas siguientes atravesada por la *imaginación hispánica* acabará por “desmontar” la selva propia. El “desmante” es una metáfora empleada por Henríquez Ureña y “representa en 1928 una tarea de limpieza y exploración, casi un trabajo de campo en un territorio salvaje que es preciso ordenar” (Fernández Bravo 2017). Lo que lleva al joven Ureña a distinguir una ‘América buena’ (hispanoparlante) y *otra* ‘América mala’ (lusoparlante). En ese sentido, dice Ureña: “durante los veinte años que corren desde 1907 hasta 1927, la literatura se ha transformado en las dos Américas, la inglesa y la hispánica” (1928: 71).

En 1945 con las conferencias en Harvard, y dos años después con *Historia de la cultura en la América Hispana*, tal vez producto de su intercambio epistolar con Alfonso Reyes –embajador de México en Brasil– como de su visita a Río de Janeiro en 1930, la posición de Ureña se modifica sustancialmente: Brasil ingresa al mundo “hispano” pero el término Latinoamérica se resiste a ser nombrado sin explicación alguna (1945: 7).

El desplazamiento que se produce entre un momento y otro no es menor. Ureña arriba, entonces, a una epistemología radicalmente distinta: las diferencias (de clima, de lengua, de las tradiciones) no significan división ni discordia sino la posibilidad de combinarse como

matices diversos de la unidad humana. Esa es la Utopía, o mejor, “la heterotopía novomundana” (Link 2016: 254). Pero su “unidad” o posibilidad de juntura aún se encuentra en falta.

Para Ureña, al igual que lo fue para Rubén Darío, América no es el resultado de un dilema sino de una posición trilemática que, como nos ha señalado Sergio Pitol, supuso una dinámica estratégica: “alguna vez tuvo que oponer las dos Américas, la sajona y la hispánica, al viejo mundo; otras, las repúblicas americanas y España, a la República anglosajona del Norte” (2001). Sin embargo, que la incorporación de Brasil a la “América hispana” no modifique cualitativamente la comprensión de su de su comparatismo expone los “límites” o “umbrales” del latinoamericanismo (Fernández Bravo 2009, 2017). Por eso, tal como sostiene Raúl Antelo, Brasil “es, en este conjunto, tan solo un *Vacío*”, y Ureña se convierte no tanto en un “fundador, un padre o un creador” sino, más bien, “un *de-creador*, un generador de vacío” (2009: 27).

Quizás por eso, la perspectiva *latinoamericanista* de Ángel Rama toma este vacío como posibilidad para su pensamiento. Para Rama, Ureña es el “crítico literario más perspicaz del periodo [...] quien educado en Estados Unidos había tenido trato con la antropología cultural anglosajona y aspiró a integrarla en una pesquisa de la peculiaridad latinoamericana (hispánica, como prefirió decir) todavía al servicio de concepciones nacionales” (1984: 22). El movimiento que le faltó a Ureña, según Rama, fue iniciar un “proceso autonómico” que vaya de las literaturas nacionales a la literatura *latinoamericana* (1973). La cualidad o punto de juntura de esa literatura *supra-regional* fue su estatuto *trans-cultural*. Nacidas de una violenta y drástica imposición colonizadora –dice Rama– “las letras latinoamericanas nunca se resignaron a sus orígenes y nunca se reconciliaron con su pasado ibérico” (1984: 15). Ni resignación ni reconciliación, ni esto ni lo otro, un estatuto no ya

dilemático sino ambivalente para las letras *latinoamericanas*. Pero mucho antes que Rama y al mismo tiempo que Ureña, Lezama Lima había recurrido a esta ambivalencia como al fenómeno de la colonización (inglesa, española y portuguesa, simultáneamente) para pensar la potencia de absorción creadora, entendida no solamente como un fenómeno transcultural sino, más bien, imaginario.

Hubo que esperar hasta 1972 para que Lezama Lima formule de una vez por todas su *teoría de la imagen*. Sin embargo, ya en la década del cincuenta, se puede leer en Lezama Lima una epistemología que separa “nuestra expresión” de fenómenos no sólo lingüísticos sino, incluso, culturales –en pleno auge del culturalismo latinoamericano– para ponerla en un horizonte *novomundano* por la vía regia de la *imagen*. Allí, la *imago* es la posibilidad misma de toda historia y constituye la base de una historiografía anti-historicista e, incluso, an-arcaica pues sobrevive a sus propios archivos, a cualquier *arché*, al origen y al mandato. Es lo que años después Lezama Lima definirá como *era imaginaria* (1971) pero que ya aparecía en 1957 como un programa futuro: “establecer las diversas eras donde la imago se impuso como historia”, el “cuadro de una humanidad dividida por eras correspondientes a su potencialidad para crear imágenes”, pues de la imagen “depende la verdadera realidad de un hecho o su indiferencia e inexistencia” (58-59). Para Lezama, la imagen se asocia con la fiebre (“fiebre de la imago”) y la distancia que separa cultura e imágenes tiene que ver con la redención (*redimere* significa originalmente comprar de nuevo). En esa readquisición de lo viviente, la cultura (como dispositivo de clasificación, como máquina *dilemática*) queda del lado de la muerte, y la imagen (como potencia de desclasificación) del lado de la vida (Link 2015: 136). Dice Lezama “Las culturas van hacia su ruina, pero después de la ruina vuelven a vivir por la imagen” (AAVV 1972: 462-463).

Entonces, si de Ureña a Rama la imagen de América Latina se incorpora en una perspectiva histórico-cultural para pensar su literatura; Lezama la desplazaría a una perspectiva imaginaria (e incluso: post-filológica y post-histórica) cuya analítica tendría por objeto las formas de imaginación por medio de las cuales de un momento dado a otro es posible readquirir lo viviente. Más poético Lezama dice: hacer que las piedras hablen.

En la perspectiva de Lezama, el *barroco* constituye no una mera “expresión” artística o americanista sino todo eso y más: una posición geopolítica, un “arte de la contraconquista” (1957: 80). Se trata de un camino que ni Rama, ni su amigo Antonio Cándido, sus coetáneos, estarían dispuestos a transitar, ni a escuchar. Pues, aunque con los dos críticos la literatura brasileña pareció incorporarse a una nueva teoría y crítica cuya imagen transnacional constituyó un nuevo perspectivismo latinoamericano, la imagen de la literatura brasileña que puso a funcionar esa actualización del campo de estudio estableció, sin embargo, una línea de modernidad aún excluyente.

El primero en explicar el problema fue, tal vez, Haroldo de Campos. El barroco fue secuestrado de la historia de la literatura brasileña de Cándido por una metafísica de la presencia nacionalitaria –la nueva semilla mesiánica que crea no ya una selva sino un civilizado bosque. Lo que se secuestra con esa experiencia es, además una epistemología radical, el punto de juntura mismo del latinoamericanismo. Pues Haroldo sitúa la cuestión del origen del barroco antes de sus manifestaciones novohispánicas –en Gregório de Mattos, Sor Juana, Juan del Valle y Caviedes, Hernando Domínguez Camargo– en “el manierismo de Luís Vaz de Camões, precursor del barroco de Góngora y de Quevedo. Así, al origen hispano del barroco americano le añade el origen lusitano del barroco español” (Mendoza 2012: 26).

En otras palabras, liberar al barroco de su secuestro de la historiografía brasileña, es

también liberar a Brasil –en la medida que participa de la tradición lusitana– de su secuestro de la historiografía hispanoamericana. Recientemente, el gesto crítico de Haroldo fue repetido por Antelo para decir que un secuestro similar practica Rama con la experiencia barroca del cine de Glaubert Rocha en relación con la modernidad hegemónica:

Por eso cabe pensar que, si juzgamos a Glauber como un caníbal, un radical que deglute sin piedad a Eisenstein, Welles, Visconti, Buñuel, Godard o Rosellini, es difícil justificar las restricciones de Rama ya que, en último análisis, su modelo de la transculturación narrativa latinoamericana no es otra cosa sino la actualización de la antropofagia oswaldiana de la cual, mejor que cualquier otro artista, deriva Glauber Rocha (2008: 206).

Para Antelo, América Latina supone pensar no ya “dos Américas” –como lo hizo Ureña– sino dos grandes líneas de modernidades, una central-hegemónica y otra excéntrica-periférica. Así, el pensamiento de Rama, aunque marxiano, participa de una línea de modernidad central, caracterizada por la pedagogía, el trabajo, la racionalidad e, incluso, el disciplinamiento. Mientras que Rocha, nietzscheano al igual que el brasileño Oswald de Andrade, participa de una línea de modernidad excéntrica, caracterizada por la transgresión, el ocio, la imaginación, el barroco y, claro está, la antropofagia.

La antropofagia se suma especialmente a esta lista de los secuestros. El primero sería el que acusa el propio Antelo. Si una teoría es una generalización que a su vez se basa en un fenómeno que intenta comprender es demasiado llamativa la ausencia de la antropofagia no tanto como caso crítico sin visitar por Rama sino como partícipe ausente de la formulación teórica –el manifiesto antropofágico es un documento famosísimo del vanguardismo brasileño– y, finalmente, la obturación o resistencia de leer eso mismo –la antropofagia como transculturación– frente a un caso

contemporáneo: el cine de Glaubert.

La antropofagia como teoría latinoamericana explica los fenómenos transculturales relevados y teorizados por Rama. Pero, sin embargo, tiene un alcance muchísimo mayor. Recorramos una serie de acontecimientos donde la antropofagia formula materialmente su teoría. El primero es, claro está, el *encuentro* de Colón con los antropófagos caribes. Allí, “el canibalismo constituye un programa biopolítico que habría que poner en consonancia con las relaciones de soberanía sobre lo viviente” (Link 2015). Se asoma un primer alcance teórico: la antropofagia designa un conjunto de relaciones con lo viviente que permitiría evaluar.

En 1611, William Shakespeare se detiene en la figura del caníbal lateralmente. En *La tempestad*, Próspero (Duque de Milán) roba la isla de Caliban, para luego esclavizarlo y enseñarle su lenguaje. A esa política colonial, el “deforme” y “grotesco” Caliban, envía su maldición: “Me enseñaron su lengua, y de ello obtuve/ El saber maldecir. ¡La roja plaga/ Caiga en ustedes, por esa enseñanza!” (acto I, escena 2). Por otro lado, *La tempestad* también permite visualizar un programa biopolítico. En un momento dado, Próspero le advierte a Miranda: “De él [Caliban] no podemos prescindir. Nos hace el fuego,/ Sale a buscarnos leña, y nos sirve/ A nuestro beneficio” (Acto 1, Escena 2). Es decir, Caliban es la sinécdoque (la metonimia) de todo aquél que previamente declarado como no-semejante puede –posteriormente– ser utilizado según la voluntad y el beneficio de los que lo han designado como tal, es decir, de los que se reconocen como semejantes. En ese sentido, el Caliban es reducido al estatuto de un recurso disponible que operativamente es susceptible de ser administrado (usado, explotado, integrado y exterminado).

Como ya dejó ver Shakespeare (y más recientemente la crítica poscolonial): la colonización fue un programa biopolítico en cuanto administró la vida y la muerte, de unos y de otros; produciendo, gracias a esa administración, una economía colonial que sustentó y propagó

determinadas formas de vida, de saber y de poder. Así, “con la emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad” (Mignolo 2003b: 58; Bhabha 1994: 175-239, 285-306). Segundo alcance teórico: la antropofagia sintetiza relaciones de saber-poder, es la figura que define campo de excepción de la modernidad colonial latinoamericana, constituye, por tanto, una *retombée* de los estudios poscoloniales. Sin embargo, como metáfora de la soberanía de lo viviente, episteme y figura de poder, es igualmente un error suponer que allí hay un programa homogéneo.

Cuenta Michel de Montaigne que unos caníbales prisioneros observaban que en la sociedad europea había muchas personas llenas de “comodidades y riquezas” mientras que “otras mendigaban a sus puertas, descarnados de hambre y de pobreza”. Y que, por lo tanto, no entendían cómo los unos “no estrangulaban a los otros” (112). Mientras que la colonización impulsó su programa biopolítico en un discurso que solapaba la guerra poniendo en primer plano la misión civilizatoria y cristiana; el caníbal monta su programa en la declaración de guerra contra cualquier enemigo. Mientras que la colonización promueve a través del cautiverio y de la explotación de esclavos una utilización capitalista del no-semejante; el caníbal opta por la antropofagia ritual cuya lógica no es ni la utilidad ni la concentración material de los cuerpos, sino su más absoluto derroche. Mientras que la conquista reproduce su biopolítica en el seno de su comunidad (la no-semejanza incluso entre sus conciudadanos); el caníbal entiende que semejante gesto es lo que constituye la declaración de enemistad que instaura la no-comunidad y la desemejanza: la guerra que es –se deja leer– no un conflicto externo sino una guerra-civil.

Por eso durante los dos o tres meses que los caníbales de Montaigne estuvieron en tierra enemiga, se mantuvieron “alegres”. Y como la prisión escapaba de su comprensión guerrera apremiaban “a sus amos para que los sacrifiquen pronto; desafiándolos, injuriándolos y

reprochándoles su cobardía” (109). Si acaso no podíamos deducir todo esto del *Manifiesto antropofágico* del veintiocho, Andrade se encargó de teorizarlo filosóficamente en la *Crisis de la filosofía mesiánica*. Texto que escribió en 1950 para concursar en la cátedra de Filosofía de la Universidad de San Pablo y que, a tono con los secuestros y las resistencias, conviene tener presente que fue, sencillamente, rechazado.

Allí, Oswald toma por caso la mitología griega donde el canibalismo supone el resguardo del poder. Comerse al hijo era la forma de suspender la herencia paterna. Tal dinámica puede leerse en el mito de Cronos. Recordemos, por ejemplo, la pintura *Saturno devorando a su hijo* de Francisco de Goya (1819-1823). Canibalismo y patronazgo aparecen íntimamente unidos: como si la forma de matar al padre o de matar a los hijos sea necesariamente vía la antropofagia. Es ejemplar al respecto la *Orestíada* de Esquilo –texto que da cuenta de la transición conflictiva del matriarcado al patriarcado. El conflicto relacionado con la muerte de Agamenón no se explica sólo por la infidelidad de Clitemnestra (a quien Orestes, su propio hijo mata) o el sacrificio de Agamenón a su hija [Ifigenia], sino también por un conflicto previo entre el padre [Tiestes] del amante [Egisto] de Clitemnestra y el padre de Agamenón: Atreo, que mató a los hijos de Tiestes, que era su hermano; y luego se los dio de comer en un banquete. De cualquier manera, las Erinias o Furias –esas deidades matriarcales que deberían aplicar la ley contra el matricidio– acaban convertidas por Atena –esa hija gestada en la cabeza del patriarcado, es decir Zeus– en meras sirvientas y Orestes es perdonado.

La tragedia de Tiestes sería, entonces, el punto anterior a la síntesis patriarcal de la *Orestíada*. Fue muy influyente tanto en el teatro griego como en la cultura grecolatina. Sin embargo, las obras sobre Tiestes (compuestas por Eurípides, Aristófanes y Sófocles) se encuentran perdidas. Ya Platón en *Las leyes* observaba con desdén la tragedia antropofágica, y la ubicaba en

el horizonte de sus prohibiciones. Hay versión muy especial de *Tiestes* que se encuentra perdida. Es la compuesta por Diógenes el Cínico. Cuyo teatro recuperaba “la oralidad poético-imitativa con todos sus riesgos, negando la existencia de caminos distintos que conduzcan a la poesía y a la filosofía” (López Cruces 2005: 66). Ni presocrática ni platónica, incluso, ni siquiera “propriadamente griega” –Dice Gilles Deleuze en *Lógica del sentido*– las anécdotas de Diógenes Laercio –que recuperan las obras perdidas de Diógenes el Cínico– exponían una singular glotonería apologética del incesto y la antropofagia. En ellas “Hay carne en el pan y pan en las hierbas [...Se trata de un mundo] totalmente nuevo: el acontecimiento en su diferencia de naturaleza con las causas-cuerpos, el Aión en su diferencia de naturaleza con el Cronos devorador” (1994: 97-98).

El *Aión* o acontecimiento, tal como explica Deleuze (1994), no es el presente sino lo que *está* habiendo sido herido (un pasado próximo) y que *está* teniendo que morir (un futuro inminente). El acontecimiento es que “nunca muere nadie, sino que siempre acaba de morir y siempre va a morir” (51). Tercer alcance teórico: la antropofagia introduce formas de la temporalidad que son formas de la materia, de la fisis. Que puede asumir, en principio, la forma del cronos (la duración, el *espacio* de tiempo que hay entre la vida y la muerte, en la tradición y en la acumulación) o el *Aión*: “el tiempo pleno de la vida sin muerte”, el tiempo del mal, de la inutilidad, de la an-*arché* y del gasto). *Cronos* es, en realidad, quien devora; *Aión*, al contrario, siempre dispensa (Deleuze 1994). Si el Renacimiento fue un proceso de reinterpretación, selección e invención de una tradición grecolatina “pura”, ¿la desaparición de las obras de Diógenes, como la desaparición en particular de las obras dedicadas a la tragedia antropófaga de *Tiestes*, no expone un rapto específico sobre la imagen cínica del canibalismo, y por consiguiente, una recuperación selectiva del canibalismo grecolatino? Nueva exclusión, nueva ausencia operada.

Por otro lado, ¿no resulta llamativo que la interpretación deleuzeana del canibalismo cínico sea tan similar a la imagen canibalesca de América Latina? Establezcamos el juego comparativo. Dice Deleuze “Todos los desórdenes locales” tan sólo “se concilian con la Gran mezcla” (1994: 98). Dice Martí “Nuestra América mestiza” porque antes Simón Bolívar ha concluido que en el mundo colonial, en el planeta, solo hay una vasta zona para la cual el mestizaje no es el accidente sino lo que constituye el pueblo. Recientemente, dijo Fernández Retamar: “Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Caliban: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la ‘roja plaga’?” (2004: 25-26). Por si no lo saben, el mismo Retamar excluyó la reflexión antropofágica de Oswald de su ensayo de 1971 titulado *Calibán*. No es hasta el 2004, luego de no sé cuántas ediciones, que la incorpora enmendando su falta ya desde el título del ensayo, llamado ahora *Todo Calibán*. ¡Basta de exclusiones!

No resulta azaroso, entonces, que la literatura latinoamericana readquiera la antropofagia por la vía regia de la mixtura y de la mal-di[c]ción: *tupí or not tupí, that is the question*. La afirmación de Oswald de Andrade no es meramente negativa y dilemática, sino que *esa* es la estructura y el *dictum* del saber/poder que parodia: el “*to be or not to be*” shakespeareano. Dice Oswald: “única ley del mundo”. Contra “todas las catequesis” y contra “la madre de los Gracos” a favor de La “revolución de los indios Caribes” (40). Antropofagia no tanto por la conversión del “Tabú en Tótem” sino por la búsqueda de la realidad “sin penitenciarías, del matriarcado de Pindorama” (49). Ese, el nombre que designaba, en tupí-guaraní, la tierra que hoy conocemos por Brasil.

Si como dice Lezama “el hecho americano, está más hecho de ausencias que de presencias” (130). La literatura brasileña, la línea de modernidad de la que participa su barroco, su teoría de la antropofagia, suponen el colmo del hecho americano, un conjunto de ausencias, secuestros y resistencias que, aunque ya advertidas, siguen operando en el campo. Se trata de una *metafísica* completa, robando el término de Viveiros de Castro. Y si entendemos que las tradiciones son artefactos conceptuales en sí mismos dotados de agentividad teórica; no podemos dejar de ver en este caso ausente, resistido o secuestrado, una capacidad, aún hoy, de trastocar los automatismos intelectuales de nuestros textos y tradiciones, ensanchando el “mundo de los posibles” (Viveiros de Castro 2013), trátase de Pindorama (esa tierra imaginaria), del matriarcado (esa forma de lo común) o, cómo no decirlo, de la teoría de/en América Latina.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1984) [1972]. *América Latina en su literatura*. Buenos Aires: Siglo XXI-UNESCO.
- Antelo, Raúl (2009). “La desnudez de espíritu. Henríquez Ureña de-creator”. *Confluente. Rivista di Studi Iberoamericani* 1, 25-42.
- (2008). *Crítica acéfala*. Buenos Aires: Grupo.
- Bhabha, Homi (2002) [1990]. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Coutinho, Eduardo (2004). “La literatura comparada en América Latina: sentido y función”. *Voz y Escritura. Revista de estudios literarios*, n° 14. 237-258.
- Deleuze, Gilles (1994). *Lógica del sentido*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía de la Universidad de Arcis - Ed. Electrónica.
- De Andrade, Oswald (1928). “Manifiesto antropófago”. *Revista de antropofagia*, n° 1. 3-7.
- Link, Daniel (2016). “Pedro Henríquez Ureña: filología y comparatismo”. En Leonardo Funes (coord.). *Hispanismos del mundo: diálogos y debates en (y desde) el Sur*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Fernández Bravo, Álvaro (2017). *El museo vacío: acumulación primitiva, patrimonio cultural e identidades colectivas Argentina y Brasil 1880-1945*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Fernández Retamar, Roberto (2004). *Todo Caliban*. Buenos Aires: CLACSO.
- Henríquez Ureña, Pedro (2006) [1928]. *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Santo Domingo: Cielonaranja.
- (1945). *Literary Currents in Hispanic America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mendoza, Juan José (2012). “Vanguardia, barroco, antropofagia”. En *Revista Crítica Cultural*, v. 7, n° 1. 23-33.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

- Montaigne, Michael (1999). "De los caníbales". *Ensayos*. México: Ed. Océano. 104-110.
- Lezama Lima, José (1977). *Obras completas*, T. II. México: Aguilar.
- (2001) [1957]. *La expresión americana* (Irlemar Chiampi Ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- López Cruces, Juan Luis (2003). "Diógenes y sus tragedias a la luz de la comedia". *Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica*, n° 19. 47-69.
- Pitol, Sergio (2001). "Pedro Henríquez Ureña visto por sus pares". *Cielo Naranja. Espacio de creación y pensamiento, dominicano y del caribe*. Disponible en: <http://www.cielonaranja.com/phu-pitol.htm>
- Rama, Ángel (1973). "Un proceso autonómico: de las literaturas nacionales a la literatura latinoamericana". *Actas del VII Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée*. París.
- (2008) [1984]. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El andariego Ed.
- Rubén Darío (1986). *Poesía completa* (Ángel Rama Ed.). Buenos Aires: Biblioteca Ayacucho.
- . (1898). "El triunfo de Calibán". *Revista Iberoamericana*. Vol. LXIV, n° 184-185, julio-diciembre 1998. 451-455.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.