



## Antropofagia brasileira Consciencia de Otro montaje histórico

Luis E. Frías

### A. Hambre

El 27 de marzo de 1920, en pleno apogeo de los movimientos vanguardistas, Francis Picabia lanzaba el “Manifiesto Caníbal Dadá”. Durante el transcurso de una velada Dadá en el Teatro de la Maison de L’Oeuvre, Picabia leyó:

*¿Qué hacen ustedes aquí, hacinados como ostras serias? Porque ustedes son serios, ¿no es así?*

*Serios, serios, serios hasta la muerte.*

*La muerte es cosa seria, ¿eh?*

*Uno muere como un héroe o como un idiota, que es lo mismo. La única palabra que no es efímera es la palabra muerte. Quieren ustedes la muerte para los otros.*

*A muerte, a muerte, a muerte.*

*Sólo el dinero no muere, se va sencillamente de viaje.*

(Fragmento del *Manifiesto Caníbal Dadá*).

Inscrito dentro del dadaísmo, a este manifiesto le iban a seguir varios más, que corresponderían a diversas vanguardias artísticas, políticas y literarias; mas todos dentro del seno de la Europa occidental. Georg Lukács, años más tarde, hizo una crítica dura a las vanguardias:

Lo que debe evitarse a toda costa es precisamente aquello a que suele concederse más importancia en la teoría artística burguesa vanguardista, esto es, la búsqueda de la divergencia en el aspecto formal, sobre todo en el modo de escribir, en la técnica literaria, en los procedimientos técnicos inmediatos. Desde esa perspectiva resulta fácil y cómodo oponer lo “moderno” a lo “anticuado”, a lo simplemente heredado del siglo XIX; pero, en verdad, así se oscurecen precisamente los problemas fundamentales, los más decisivos en lo que atañe a la forma, y se embrolla la esencia dialéctica interna de las transiciones (Lukács: 18).

Apenas unos cuantos movimientos de vanguardia tendrían lugar fuera de Europa. Uno de ellos es el que encabezó Oswald de Andrade (1890-1954) en Brasil.

El 18 de marzo de 1924, el poeta brasileiro publicó en el periódico *Correio da Manhã*, su *Manifiesto Pau-Brasil*. Era una apuesta por tender un diálogo entre la cultura brasileira del momento con las diversas vanguardias. Lo cierto es que no iba a ser sino cuatro años después, en el *Manifiesto Antropófago*, publicado en la *Revista de Antropofagia*, el 1º de mayo de 1928, donde De Andrade fijaría una postura política mucho más sólida.

Lukács en su libro *Significación actual del realismo crítico*, continuaba su crítica a las vanguardias, en las cuales la cuestión de ‘la forma’ parecería importar más que ‘el tema’, al explicar que

[...] al examinar antes que nada los problemas puramente formales y la técnica descriptiva, se pasa por alto, necesariamente, la específica singularidad a artística de la obra y del escritor considerados. ¿De qué depende, entonces, el verdadero estilo de una obra? ¿Qué es lo que determina su intención en este o aquel sentido? (Hay que observar que de lo que aquí se habla es de la intención que se ha conseguido plasmar en la obra, la cual no tiene que coincidir necesariamente con el propósito consiente del autor ni con su opinión acerca de la misma.) La diferencia, la oposición que realmente surge, no estriba pues ya en la técnica de escribir, en la forma —considerada en el sentido formalista del término— sino en la “ideología” del escritor, en la imagen del mundo que ha de plasmar en su obra, en la toma de posición del escritor frente a su visión de la realidad, en la valoración de la imagen del mundo así captada. Del esfuerzo por reproducir esa imagen del mundo en la totalidad de sus datos objetivos y subjetivos, con los medios literarios oportunos, brota la intención a que hemos hecho referencia; ella es la base del auténtico problema de la forma en una obra, pero no en un sentido formalista, sino como forma que mana de la esencia del contenido último, que es la forma específica de ese contenido específico (Lukács: 20-21).

Lukács proponía así que el problema entre las vanguardias y los movimientos previos pasaba por la pregunta de ¿qué es el hombre? Para la corriente de la literatura realista del siglo XIX, y que venía desde siglos antes, decía el teórico húngaro, el hombre está en relación inseparable con su contexto histórico-social. Está en relación con “su realidad efectiva, de su ser en sí, de su modo ontológico esencial . . . La singularidad puramente humana, profundamente individual y típica de estas figuras, su manifestación artística, está inseparablemente unida a las circunstancias concretas, históricas, humanas y sociales de su existencia” (Lukács: 21). Para los movimientos de vanguardias, al contrario, continuaba Lukács, el hombre existía independientemente de su historia, de su contexto, de la sociedad; de tal modo, “[para los vanguardistas] el individuo existía esencialmente solo por toda la eternidad, ontológicamente independiente de toda relación humana y, con mayor razón, de toda relación social” (Lukács: 21-22).

Así, pues, Lukács resumía que, a diferencia de la literatura que tomaba en consideración el contexto, la literatura de vanguardia asimilaba el tiempo, el sujeto y el mundo, y la relación establecida entre estos tres, como algo desligado, donde el sujeto era lo único importante. Decía que en la literatura de vanguardia

el curso del tiempo referido a cada ser humano empieza y acaba con su propia existencia personal; para el hombre así concebido [...] no hay, ni antes ni después de su aparición, nada ligado a su vida, a su esencia, nada que modifique ni sea modificado por su existencia. En segundo lugar, esta existencia, recogida en sí misma, aparece desprovista de toda historia interior. La esencia del hombre sería simplemente —por encima de toda significación y de un modo inescrutable— haber sido “yecto” en el mundo; no puede así desplegarse en relación vital mutua con este mundo, en contradicción vital con él, como tampoco puede moldearlo ni ser moldeado por él, in crear o degenerar en él (Lukács: 23).

Esta acusación lukacsiana contra los movimientos de vanguardia, más específicamente aún contra los literarios, me parece que también toca al movimiento de la vanguardia brasileña comenzado con el *Manifiesto Pau-Brasil* y perfeccionado con el *Manifiesto Antropófago*; quiero decir que el corte que pretendieron hacer ambos, si bien en mayor grado este último, es con respecto a una forma de entender “el hombre”, al sujeto: más específicamente aún, al sujeto brasileño.

Sí, pero hay un rasgo en la vanguardia brasileira: se trata de una vanguardia que sabe que no es del centro de Europa; es una vanguardia que se sabe marginal, y se asume felizmente como tal. Lo hace a tal punto que, como plantearé adelante, el sujeto que propone la vanguardia antropófaga es un sujeto que se sabría diferente a la subjetividad que le había sido impuesta por Europa. Y como la operación que realizó De Andrade en el *Manifiesto Antropófago* para asumir una nueva subjetividad respetaba incluso las reglas occidentales de la subjetividad, digamos a la manera lacaniana, inscritas en un momento histórico específico y provenientes de una concepción del mundo occidental, me atrevería a señalar que no hubo un distanciamiento del momento histórico y social en que se encontraba inserto el propio *Manifiesto*. Con la vanguardia brasileira, Lúkacs habría errado. Incluso, lo que nos muestra que el *Manifiesto* estaba perfectamente anclado en el momento histórico en que ocurrió, más allá de la operación lacaniana que acabo de sugerir, es que se trató no solo de un manifiesto de vanguardia artística, sino que su elemento político-ideológico y social era fundamental. Y otra cosa: era incluso un manifiesto que respondía, en tono de enojo contestatario, contra los otros manifiestos, previos, de Occidente.

### **B. Morder**

[Aun cuando considere muy importante que se tengan presentes algunos fragmentos del *Manifiesto Antropófago*, no se trata de colocarlo aquí entero. Lo que hago a continuación es una selección de los fragmentos que me parecen más densos en su significado; y enriquezco cada uno con observaciones de algunos investigadores, y con otras mías propias. Con este conjunto de observaciones, en todo caso, pretendo dar cuenta de la intertextualidad que tiene el *Manifiesto* con antecedentes históricos, filosóficos, psicoanalíticos, literarios, de la cultura popular...]

#### ▪ *El elemento de los “antropófagos”, los “caníbales”.*

A los antropófagos, a los caníbales, piedra base para el *Manifiesto*, se les puede rastrear ya desde el retrato que hiciera el mercenario y marinero alemán Hans Staden:

Entonces le descarga un golpe en la nuca, los sesos saltan y en seguida las mujeres toman el cuerpo, lo arrastran hacia el fuego, lo raspan hasta quedar bien blanco y le meten un palito por atrás para que nada se le escape. Cuando ya está desollado, un hombre le toma y le corta las piernas por encima de las rodillas y también los brazos. Vienen entonces las mujeres, toman los cuatro pedazos y corren alrededor de las cabañas, haciendo gran gritería. Después le abren los costados; separan el espaldar de la parte delantera y lo reparten entre sí; pero las mujeres guardan los intestinos, los hierven y del caldo hacen una sopa que se llama Mingau, que ellas y los chicos beben. Comen los intestinos y también la carne de la cabeza; los sesos, la lengua y lo demás que tengan son para las criaturas. Cuando todo está acabado vuelve cada uno a su casa y lleva la parte consigo (Staden).

Esto, ha precisado Alberto Gamarra, ocurría entre los iroquenses de Norteamérica, entre los pueblos de la costa occidental de México o entre los tupinambás habitantes de la región costera entre la actual Río de Janeiro y Pernambuco, en Brasil. De esta tradición, tan odiada por los colonizadores europeos, abrevia De Andrade, para sentar la base del *Manifiesto*.

Otra referencia a los caníbales está en el *Tratado da Terra do Brasil*, del año 1570; allí, el cronista Pedro de Magalhães Gandavo describe con pavor:

Uma das cousas (sic) em que estes índios mais repugnam o ser da natureza humana, e em que totalmente parece que se extremam dos outros homens (sic), e nas grandes e excessivas crueldades que executam em qualquer pessoa que podem haver às mãos, como não seja de seu rebanho. Porque não tão somente lhe dão cruel norte em tempo que mais libres e

desimpedidos estão de toda paixão; mas ainda depois disso, por se acabarem de satisfazer lhe comem todos a carne usando nesta parte de cruzes tão diabólicas, que ainda nelas excedem aos brutos animais que não têm uso de razão nem foram nascidos para obrar clemência (De Magalhães: 145).

- *Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem (Andrade: 48).*

Al hablar de la revolución en este fragmento del *Manifiesto*, Oswald De Andrade subraya que las revoluciones son parciales y dependen del poder que las interpreta (Nunes: 18, trad. mía). En este sentido, ha dicho el investigador brasileiro Benedito Nunes: “Revolución caraíba, prototipo de las revoluciones, de las transformaciones sociales, superior a las anteriores —francesa, romántica, bolchevista y surrealista— y asumiría, en un sorprendente efecto de humor oswaldiano, la paternidad de todas” (Nunes: 19, trad. mía).

- *No matriarcado de Pindaroma (Andrade: 51).*

Benedito Nunes ha rastreado en esta afirmación una influencia directa en Oswald de Andrade, de las lecturas de Engels, cuyo esquema de la evolución de la familia adoptó el poeta brasileiro, en la figura del matriarcado, “cuya existencia real Oswald defendió como materia de fe, contra las evidencias etnográficas” (Nunes: 30; trad. mía). Esto se opondría al esquema del patriarcado como base sociohistórica de la civilización. Es decir, que frente a la civilización, *à la* occidental, Oswald proponía como “un acto de fe” el esquema del matriarcado.

- *Nunca fomos catequizados. Vivemos a través de um direito sonámbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará (Andrade: 48).*

Entre las lecturas hechas del *Manifiesto Antropófago*, se encuentran las que han intentado localizar en él un propósito de legitimar los procesos de incorporación de las culturas extranjeras como una opción intuitiva desarrollada en el país, lo cual apuntaría míticamente hacia su origen en la actitud de los salvajes autóctonos frente de los invasores europeos (Adler Pereira: 135-136). Disminuiría o se diluiría, con esto, el papel desempeñado en estos procesos por diferentes tipos de violencia: por la imposición compulsiva de formas de comportamiento o del uso de la lengua europea; por el silenciamiento de las culturas locales, a través de las prohibiciones de sus manifestaciones o del desestímulo a su difusión; por la catequesis promovida con el filo de la espada, etc. En cuanto a ésta, el *Manifiesto* divulgaba una imagen cómica del esfuerzo sistemático desprendido en la catequización y de su eficacia, incluso hasta provocar el sincretismo, pues cubría la represión violenta de manifestaciones religiosas ocurrida en diferentes momentos, que exigió disfrazar o marginar algunas expresiones, como en el caso del candomblé. En este sentido, el propio manifiesto afirmaba: “Nunca fomos catequizados. Vivemos a través de um direito sonámbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Para” (De Andrade: 48).

Otro elemento de la cultura popular que incorporó De Andrade en el manifiesto fue la samba-maxixe *Christo Nasceu na Bahía*, de 1927, compuesta por Sebastião Cyrino e Duque, entre cuyos versos, unos pregonaban: “Dizem que Cristo / Nasceu em Belém / A história se enganou / Cristo nasceu na Bahia, meu bem / E o baiano criou” (Cyrino e Duque). Localizado en esta samba-maxixe popular de aquellos años, este rasgo fue adoptado por De Andrade y convertido en un elemento de potencia política.

- *A transformação permanente do Tabu em tótem. / A transfiguração do Tabu em tótem / A luta entre o que se chamaria Inciado e a Criatura — ilustrada pela conrradição permanente do homem e o seu Tabu / Contra la realidades social, vestida e opresora, cadastrada por Freud — a realidade sem complexos, sem loucura, sem porsituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindaroma (Andrade: 48, 51, 52).*

Para comentar esto, propongo escuchar a Mario Cámara. Él ha encontrado dos antecedentes del *Manifiesto Antropófago*. Uno estaría en la teoría fundacional de la ciencia política; el otro, en el psicoanálisis freudiano.

El primero, Cámara ha dicho que proviene del *Leviatán* de Thomas Hobbes. Cámara destacó la idea de Hobbes, según la cual los seres humanos deben ceder a un Soberano la autoridad sobre ellos, pues de lo contrario se enfrentarían perennemente hasta la aniquilación, como lobos. “(El hombre es un lobo para el hombre.) [...] Hobbes transforma al hombre en animal, la metáfora me parece destacable por las implicaciones que se derivan de ella. No sólo la muerte está allí contenida, sino, y especialmente, el carácter predador y carnívoro del lobo, lo que la aproxima, perturbadoramente, a la imagen de un sujeto antropófago” (Cámara: 22).

De ese modo, Cámara lo que ha hecho es justificar la localización que él hace de un antecedente del *Manifiesto* de Oswald de Andrade en el *Leviatán*.

La segunda teoría, mucho más evidente, se trata justo de la que se encuentra en el libro de Freud, *Tótem y tabú*. De aquel libro, se destaca el planteamiento de que el complejo de Edipo pasa, entre otras etapas, por el acto de devorar al padre, para así, literalmente, comer sus virtudes y apropiárselas. De ahí, que Cámara haya precisado que la idea del psicoanalista austríaco fue un antecedente directo del *Manifiesto*:

El asesinato representaría la internalización del padre y de su autoridad, que desde entonces se transformaría en tótem [...]. No se trata simplemente de matar al padre, se trata de devorarlo. La fundación de lo social, que de acuerdo a Freud solo puede emerger con el tabú del incesto, también guarda un acto de canibalismo. Lo social, podríamos acrecentar, para construirse como tal, deja atrás no solo el incesto, sino la ingestión el otro (Cámara: 22).

Otra interpretación es la que ha hecho Nunes, al afirmar que

Oswald, generalizando indebidamente la antropofagia ritual —dado que él mismo sabía que no todo canibalismo asume ese aspecto y ni es el canibalismo una práctica universal entre las sociedades “frías”— ligó esa purgación de lo primitivo al origen dd la salud moral del Raubentier nietzscheano, del hombre como animal de presa que, siguiendo la imagen digestiva plateada por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, asimila y digiere, sin resquicio de resentimiento o de conciencia culposa, los conflictos interiores y las resistencias del mundo exterior (Nunes: 20, trad. mía).

- *Já tínhaños o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A ideade de ouro (Andrade: 49). Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade (Andrade: 51).*

Para pensar en este fragmento del manifiesto, es útil escuchar a Cámara. Él se ha centrado en dos pequeños pero importantes fragmentos del *Manifiesto*: 1) “A idade de ouro anunciada pela América” (De Andrade: 48) y 2) “Antes dos potugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descobeno a felicidade” (Andrade: 51). De estos se desprende, según Cámara, que lo que hizo Oswald fue “recuperar el costado utópico que otorgaba sentido al indio bueno y manso, y colocarlo del lado del indio bárbaro y caníbal” (Cámara: 26).

[Habiéndolos releído, teniendo estos fragmentos presentes, se puede avanzar en los análisis que han hecho algunos de los investigadores ya citados, y en la propuesta que más adelante planteo para remarcar en la actualidad el *Manifiesto*.]

### C. Masticar

Dije ya que Picabia publicó en 1920 el “Manifiesto Caníbal Dadá”. Era una diatriba contra la burguesía y su “seriedad”, que se concentraba en el dinero: “Él es Dios, aquel que se respeta, personaje serio el dinero, respeto de las familias. Honra, honra al dinero; el hombre que posee dinero es un hombre honrado” (Picabia).

Como ha afirmado Víctor Hugo Adler, investigador de la Universidad de Río de Janeiro, cercano a esta postura se encuentra el poema-diatriba “Oda al burgués” de Mário de Andrade, donde el poeta brasileño escribía:

*¡Yo insulto al burgués! El burgués-níquel,  
¡el burgués-burgués!  
¡La digestión bien-hecha de São Paulo!  
¡El hombre curva! ¡El hombre-nalgas!  
¡El hombre que siendo francés, brasileño, italiano  
es siempre un cauteloso poco-a-poco!*

(De Andrade, Mário)

Ante estas posiciones, destaca Adler, Oswald de Andrade escribiría:

La situación “revolucionaria” de esta mierda mental suramericana se presentaba así: lo contrario del burgués no era el proletario, ¡era el bohemio! Las masas, ignoradas en el territorio y como hoy, bajo la completa podredumbre económica de los políticos y de los ricos. Los intelectuales jugando a la rueda (De Andrade: 89, fragmento de Serafim Ponte-Grande, 1933).

La pregunta, ha planteado Adler, sería si, además de esta diatriba contra la diatriba anterior —de Mário de Andrade contra la burguesía pero a favor de una vida bohemia que aparentemente ignoraba al proletariado—, Oswald de Andrade propuso algo. La respuesta no solo parecería afirmativa, como propone el investigador carioca, sino que la agria respuesta contra tal actitud pro bohemia podría ser en sí mismo el *Manifiesto Antropófago*:

Instituye un ‘nosotros’ en el nombre del cual se habla: ‘Só a antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente’ (*Manifiesto*). Se incluye, de ese modo, en la preocupación recurrente en la producción intelectual brasileña por definir el país, y dialoga con las síntesis explicativas elaboradas en obras como *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado, publicado en el mismo año de 1928 (Adler: 135).

Incluso, Adler ha encontrado una conexión entre la propuesta de Andrade, de mitificar el primitivismo y buscar una autenticidad perdida, con una tradición europea que iba en el mismo sentido, como lo había consignado el propio Walter Benjamin, cuyas siguientes líneas son citadas por Adler: “Desde el final del siglo pasado [XIX], la filosofía venía realizando una serie de tentativas para aproximarse a la ‘verdadera’ experiencia, en oposición a aquella que se manifiesta en la vida normativizada, desnaturalizada de las masas civilizadas” (Benjamin).

Interesante rastreo de Adler, el cual le permitió localizar un posible origen de la tentativa de Oswald de Andrade, precisamente en la tradición intelectual de Europa, de la Francia de Benjamin

para ser más exactos, que es de la que el poeta brasileño se quiere desmarcar. Resulta doblemente interesante, porque en la propuesta que presentaré más adelante, también dentro del pensamiento de Benjamin (en específico en su concepción de la Historia como un montaje de imágenes) encuentro una metodología que me permite re-actualizar el *Manifiesto Antropófago* para nuestro momento actual: como una manera de leer el proceso histórico pero desde la mirada de las civilizaciones sudamericanas, asumidas como el sitio central y no marginal del proceso histórico. En suma, mientras Adler había encontrado en Benjamin un antecedente del propio Andrade, me baso en un método de investigación propuesto por el filósofo francés para actualizar el propio manifiesto.

Por otro lado, el investigador Mario Cámara ha señalado que “en su exceso de significación, la figura de la antropofagia, estrechamente vinculada con su pariente caníbal, antecede y sobrevive el movimiento cultural protagonizado por Oswald de Andrade, Raúl Bopp, Antonio Alcântara Machado y Tarsilia de Amaral, que tuvo epicentro en la ciudad de São Paulo entre 1928 y 1929. Sin embargo, la antropofagia brasileña es un momento de clivaje particularmente denso que aún nos convoca a pensar nuestra condición latinoamericana” (Cámara: 21).

Para Cámara, una de las acciones más importantes de la antropofagia, en tanto que se refiere a mitos y a figuras sobre las que se ha formado lo social, es una partida en dos: por un lado, el manifiesto interpeló a Occidente en un sentido amplio, y por otro, caracterizó a Latinoamérica como diferencialidad.

Otra cosa que destaca Cámara es la referencia, la conciencia, del propio Manifiesto sobre cómo ha visto a América el Occidente europeo:

[...] la palabra caníbal es uno de los primeros neologismos que produce la expansión europea en el Nuevo Mundo. Y es ese neologismo el que provee el significante maestro para constituir la alteridad colonial. Desde el descubrimiento, los europeos reportaron antropófagos por doquier, desde Colón Hans Staden pasando por Gandalvo, creando una suerte de afinidad semántica entre canibalismo y América. La primera noticia de los caníbales proviene de Cristóbal Colón, quien relata que los indios le cuentan la existencia de hombres con hocicos de perro que comían hombres. En principio, esta descripción no es tomada en serio. Aunque a finales de noviembre de 1492 ya menciona los “Caniba” y “Canima”, y los vincula, en principio, con los soldados del Gran Can. Colón también refiere a cinocéfalos (hombres con cabeza de perro que se alimentaban de carne humana), es decir de seres mitológicos que ya aparecían en la Historia Natural de Plinio, en *La ciudad de Dios* de Agustín, en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Obsérvese que en este caso, el caníbal se semantiza como animal, y no casualmente la palabra caníbal posee la palabra perro en su interior. El caníbal, por lo tanto, se constituye como la figuración del americano en tanto otro (Cámara: 23).

La conclusión a que llegó Cámara fue que posiblemente el valor más importante del *Manifiesto Antropófago* consistió en avanzar en la construcción de una “comunidad antropofágica”, como la explica el propio Cámara: “[El *Manifiesto*] contribuye a pensar un latinoamericanismo no como pura diferencia, sino como diferencialidad, constituido desde siempre por una alteridad que lo forja y lo transforma. Fundada sobre una alteridad constitutiva, el antropófago en tanto tal, contiene en sí siempre Otro, deconstruye todos los tropos que en el presente postulan las políticas identitarias y particularistas” (Cámara). No es casual que Cámara colocara la palabra “Otro” con mayúscula; en este texto voy a plantear una aproximación interpretativa con base en las teorías de Jacques Lacan, en las cuales el papel del Otro como autoridad es elemental.

Por su parte, como ha señalado el investigador brasileiro Benedito Nunes, el *Manifiesto Pau-Brasil*, de 1924, “inauguró el primitivismo nativo, que mucho más tarde, en una retrospectiva general del movimiento modernista, Oswald de Andrade reivindicaría como el único de la generación del 22” (Benedito: 5-6, traducción mía). Desde ese manifiesto, Andrade ya asumía la realidad socio política de Brasil. Después, ya en el *Manifiesto Antropófago*, como ha propuesto Nunes, se enriqueció esa asimilación de la realidad del país, al traer “un diagnóstico para esa realidad” (Nunes: 6, traducción mía).

Contextualmente hablando, con el *Manifiesto Antropófago*, Oswald de Andrade no solo puso en claro la influencia que estaba teniendo en Brasil la crisis del liberalismo económico y político de 1929, cuando la crisis de la bolsa de New York repercutió en la exportación de café brasileño, sino, como ha dicho Nunes, también fue el momento en que el poeta se aproximó al marxismo. Inició “una fase de militancia política marxista” (Nunes: 6, trad. mía.). Su transformación política se acompañaba de una gran toma de conciencia, como ha recordado el desaparecido investigador de la Universidad de Pará: “[...] confesando haber sido un payaso de la burguesía como Emílio Menezes o Blaise Cendrars, Oswald dice que, como tantos otros de su generación, pasó por la experiencia vanguardista por efecto de una inquietud mal comprendida, que ignoraba el origen social y el fondo político de sus ansiedades” (Nunes: 7, trad. mía). De tal manera que el momento del *Manifiesto Antropófago* y el manifiesto mismo representaron un corte radical de Oswald frente a las vanguardias, esto es, desde mi punto de vista, un desmarcarse, sí, pero un desmarcarse paradójico: se desmarcaba de las vanguardias apostando a una nueva, y lo hizo precisamente a través de un medio caro a los vanguardistas: lo manifiestos.

Sobre el manifiesto *Pau-Brasil*, Nunes afirmó que

la perspectiva definida por el manifiesto —sentimental, intelectual, irónica e ingenua al mismo tiempo— es un modo de sentir y concebir la realidad, depurando y simplificando los hechos de la cultura brasileira sobre la que incide. En los medios técnicos de producción, información y comunicación de la sociedad industrial (“El reclamo produciendo letras mayores que torres. Y las nuevas formas de la industria, de la aviación. Postes. Gasómetros. Rieles. Laboratorios y talleres técnicos.”) tiene ese modo de concebir las condiciones objetivas, histórico-sociológicas, que lo posibilitan y que forman, en conjunto, una nueva escala de experiencia perceptiva (Nunes: 11, trad. mía).

A manera de resumen de los conceptos que alcanzó Nunes, suscribo unas palabras suyas en que afirmaba que de algún modo este primer manifiesto de Oswald de Andrade lo que persiguió fue “conciliar la cultura nativa y la cultura intelectual renovada, la selva con la escuela en un compuesto híbrido que ratificaría la mezcla étnica del pueblo brasileiro, y que ajustase, en una balanza espontánea de la propia historia” (Nunes: 13, trad. mía).

En efecto, este manifiesto abrió la puerta a la asimilación de los elementos que el propio Oswald consideraría más propiamente brasileiros que los importados en los últimos años previos al manifiesto por la cultura europea. Además de que iba a ser el antecedente del *Manifiesto Antropófago*, donde Andrade no solo reafirma una posición firme en contra de lo importado, sino que se lanza con violencia en contra de los representantes de ciertas ideologías muy bien definidas. Nunes lo dijo así:

Con el mismo estilo telegráfico que el manifiesto anterior, los aforismos del *Manifiesto Antropófago* mezclan, en un solo torrente de imágenes y conceptos, la provocación polémica a la proposición teórica, a las ideas, a la irreverencia, a la intuición histórica, y un gracejo a la intuición filosófica. Usándola por su poder de choque, el manifiesto lanza la palabra “antropofagia” como piedra de escándalo para herir la imaginación del lector



con el recuerdo desagradable del canibalismo, transformada en posibilidad permanente de la especie (Nunes: 15; trad. mía)

Ahora bien, parece que había algo más de fondo en la propuesta antropofágica que responder a condiciones inmediatas de la existencia; según el propio Nunes, en el proyecto oswaldiano había la preocupación por una utopía; una utopía que estaba próxima al *buen salvaje* de Rousseau, “donde la piedad y el amor propio se controlaban mutuamente, porque ahí no había ni propiedad privada de la tierra ni concentración del poder por parte del Estado” (Nunes: 27, trad mía).

#### D. Tragar

“Mario Cámara señala al canibalismo como el significante sobre el que Occidente, al calificar al otro, construyó su propia identidad a partir del mecanismo de la oposición. El gran olvido de esta distribución de roles es que Occidente proyecta en ese otro lo que no podía digerir de sí mismo. Solo puede nombrar aquello que reprime al verlo alejado de sí, y ese acto de nombrar habilita el castigo, que dirige a aquel a quien sacrifica para mantener la pureza”.

Este párrafo introductorio de “La vanguardia brasileña: antropofagia”, del web site *Historia del mundo contemporáneo. Relato histórico, cine, arte y literatura* es como colocar la mano en el pomo de una puerta que es muy importante abrir para analizar la antropofagia.

Cuando el redactor cita a Cámara y habla de la represión, trae a cuenta, acaso de manera no muy consciente, toda una carga de significados desarrollados por el psicoanálisis. Nos referimos al acto de la represión. La represión, de acuerdo con Lacan en su seminario “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, consistiría en la imposibilidad del Sujeto de asimilar una situación problemática, que está puesta en conflicto con su yo (Lacan: 755-788). Pero para explicar esto, antes hay que explicar un elemento importante en Lacan. Se trata del Esquema “L”.

Entendemos el esquema “L” como la representación gráfica planteada por Lacan para designar la manera en que el Otro (A) —función que en un comienzo de la vida desempeña la madre— determina al yo (a). La operación tiene lugar cuando el Otro le confiere al yo (a) el lenguaje, es decir el medio que le permite asimilar los órdenes Simbólico e Imaginario: le permite, en suma, conocer el mundo.

Mas la operación del esquema L continúa. Después de conocer al mundo, el yo (a) puede reconocerse como otro (a’), pero es importante aclarar que este *otro* (con minúscula) es diferente al *Otro* (con mayúscula). Y al reconocerse como un otro (a’) distinto al Otro(A), el yo (a) entonces se asume como sujeto (S).

Ahora bien, un aspecto importante que se debe señalar en este punto es que el sujeto S en ningún momento deja de estar en relación con el Otro (A). Es decir, el sujeto S sigue determinado durante todo el proceso con ese primer momento en que el Otro (A) le otorgó al yo (a) el lenguaje. De tal suerte que el deseo (otro tema que no detallaremos por el momento) del Otro (A) se inscribe en el deseo del sujeto (S); dicho de otro modo, el sujeto (S) desea en tanto que el Otro (A) le ha inscrito su propio deseo. Todo esta condición hace que el sujeto (S) sea más bien un sujeto partido, dividido, en él mismo y el Otro que, dicho de manera simple, le habita: por eso se dice que es un sujeto barrado, y se representa:  $\$$ .

Hecho este paréntesis, podemos volver al acto represivo, que me parece muy importante destacar en el *Manifiesto Antropófago*; dos versos me resultan útiles como ejemplos: “Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos / Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”, (Andrade: 47). Si pensamos en el Esquema “L” lacaniano, podemos decir que la

función del Otro en el primero de los dos versos citados es, al mismo tiempo, la “catequeses”, que puede interpretarse como la Iglesia o la colonización espiritual, así como la “mãe dos Gracos”. Lo interesante es que se desmarque el poema, de manera consciente, de esas dos figuras y, en su lugar, coloque la “lei do homem. Ley do antropófago”. Hay ahí una operación consciente de quitar de la función del otro a las figuras europeas, y colocar en su lugar a la figura del antropófago, cuya interpretación ya hemos revisado páginas arriba: el buen salvaje, el brasileiro puro, el fuera de las reglas...

Entonces, pues, el acto represivo, mediante el cual se ocultaba de manera inconsciente el atropello histórico que denuncia Oswald de Andrade, se desvanece al transformar en palabras, es decir, en discurso consciente, eso que se encontraba oculto en el inconsciente del Sujeto. Es interesante, porque de este modo el Sujeto lo que hace es deshacerse de la autoridad que el Otro, representado por todas las reglas, instituciones, discursos, enlistados en el poema; pero los cambia conscientemente por otras reglas, otras instituciones, otros discursos —también enlistados en el poema—, como cuando bellamente dice “Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros / O instinto Caraíba” (Andrade: 49). O sea, frente a los guiones establecidos siempre, en todo momento, Andrade propone un elemento incontrolado, salvaje: el instinto. Lo que ocurre en el poema no es tan solo un acto de protesta, aunque sí lo es; lo más importante es que parece presentar la epifanía de una nueva concepción de lo brasileiro, frente a lo europeo, bajo las reglas tanto de lo europeo como de lo brasileiro. Digamos que no se trata de un acto de protesta inconsciente, enfurecido, sino de un cambio bajo las reglas conscientes dentro de las cuales opera el mundo o, dicho con más sutileza, el Sujeto occidental planteado en los términos de Lacan.

Pero quiero llevar la propuesta más lejos.

Una vez abierta la puerta, quisiera analizar el poema bajo una mirada distinta, con más potencialidad política. Es decir, si se da por válido que en el poema hay ya una toma de conciencia de la autoridad que ejerce la figura del Otro, entonces se abre la posibilidad de analizar al poema y lo que éste plantea bajo una escuela de pensamiento que afirma que siempre las figuras de autoridad determinan al sujeto y a la subjetividad. Y esto nos permite hablar de procesos históricos, revoluciones, etapas de la humanidad: he ahí el potencial político. Es una escuela de pensamiento con contenidos altamente filosóficos y políticos, para la cual es importante reconocerse sujeto a determinados discursos, para desde allí poder operar hacia determinado sentido de cambio.

Hablo de la Escuela de Frankfurt.

Aunque *Teoría crítica* de Max Horkheimer, se trata de un libro de 1968, en realidad sus ideas las había expuesto muchos años atrás, entre 1932 y 1941, en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (*Revista de Investigación Social*), es decir, son ideas situadas históricamente en el contexto global de entreguerras, y si se les quiere dar una ubicación con respecto al arte, diría que se sitúan dentro de los años en que ejercían su estela de influencia las vanguardias artísticas de Europa.

Horkheimer abrió la brecha para otros teóricos de la propia llamada Escuela de Frankfurt que tomarían fama, como Walter Benjamin o Theodor W. Adorno, cuyas ideas han penetrado sólidamente hasta la actualidad. Horkheimer afirmaba que el sujeto forma parte de la totalidad social, esto es, lo que el sujeto capta a través de los sentidos, está preformado por la historia de los objetos percibidos, y por la historia del órgano sensible participante en ese acto de percepción. Así que, por ejemplo, aquello a lo que se le suele llamar “sentido común” estaría definido por ese mundo de objetos que proceden de mecanismos del pensamiento del propio sujeto. Así que cualquier percepción que se tenga ya está de alguna manera prevista: el sujeto no puede tener más percepciones que las que el medio le permite. Develar esto tiene una gran utilidad de análisis y

también de acción política, máxime en los años en que lo dijo Horkheimer: los años de auge del fascismo y previos a la segunda guerra mundial.

Dicho de otro modo: Horkheimer hacía ver que efectivamente, podían existir otros mundos posibles. No se trataba de una afirmación optimista; era una conclusión teórica inscrita en los desarrollos de la noción de sujeto, proveniente de Freud, principalmente. Al ser el mundo material e inmaterial constructos de los distintos sujetos y subjetividades —de los grupos dominantes— de distintas épocas, se hace válido preguntarse por las otras posibilidades que no se lograron construir. La potencialidad de todo esto, me parece, estaba y sigue estando allí donde la pregunta por los otros mundos posibles se reactualiza constantemente; su vigencia es su potencia.

En esta misma lógica de pensamiento, enseguida, en 1942, Walter Benjamin publicó “Las tesis de la filosofía de la historia”. Con un empuje lógico vecino al de Horkheimer, Benjamin afirmaba allí, con su estilo aforístico, una serie de lances —él les llamó “tesis”— en los que de algún modo ponía en práctica lo que Horkheimer se había limitado a señalar de manera, se puede decir, netamente abstracta. Benjamin no nada más aplicaba la metodología de preguntarse por los otros mundos posibles, sino que mencionaba explícitamente la situación que se vive en aquellos momentos con el fascismo. ¿Cómo aplicó Benjamin esta metodología?

Lo hizo con la Historia. No es que haya aplicado la metodología de Horkheimer a un objeto casual, la Historia. Benjamin, que era copartícipe de un desarrollo de pensamiento que se trabajaba en la Escuela de Frankfurt, lo que hizo fue llevar hasta sus últimas consecuencias la posibilidad de revisar las nociones predominantes hasta esa época, sobre la Historia, sobre la historiografía y sobre el quehacer histórico. Reducidas sumariamente por mí aquí, las tesis plantearían que, situado con la mayor consciencia posible en su momento histórico, el historiador debería revisar las anteriores etapas históricas a contrapelo; esta revisión debería ser no una revisión de los hechos, aislados, sino que necesariamente unos son consecuencias de otros; además, habría que analizarse cómo han sido interpretados esos hechos por otros sujetos, y el lugar mismo de enunciación de esos sujetos, o sea, sus relaciones, su origen social, el lugar de procedencia de sus ideologías, etcétera. El resultado de este proceso, en el que desde cada presente histórico se revisen los hechos situados en el pasado, es que en cada actualidad los hechos cobrarían una nueva presencia, de manera diferente, en direcciones opuestas. Benjamin, incluso, hablaba en sus tesis de que la historia no conviene entenderla como una sucesión de acontecimientos en el tiempo, sino como una constelación de acontecimientos y de tiempos. Gran planteamiento este que reconfiguraría la forma en que han forzado la comprensión de la Historia quienes han impuesto su visión sobre el devenir histórico (pasado, presente, futuro).

Me ciño aquí, sin embargo, a un puñado de planteamientos de Benjamin. Para analizar el potencial del *Manifiesto Antropófago*, resultan muy interesantes los planteos que sugieren ver a la Historia como una sucesión, un montaje, al modo cinematográfico, de imágenes. Así, pues, dice Benjamin en la quinta de sus tesis:

La verdadera *imagen* del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenerse en cuanto *imagen* que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad. ‘La verdad no se nos escapará’; esta frase, que procede de Gottfried Keller, designa el lugar preciso en que el materialismo histórico atraviesa la *imagen* del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella. (La buena nueva, que el historiador, anhelante, aporta al pasado viene de una boca que quizás en el mismo instante de abrirse hable al vacío) (Benjamin: Tesis 5).

De esta frase, cuyas cursivas son mías, destaco precisamente el énfasis que Benjamin pone en la Historia como imagen, o en las imágenes que nos aporta la Historia.

El potencial de ver a la Historia como una fuente de imágenes es que no se trata de imágenes sueltas, desperdigadas, sino de imágenes articuladas una tras otra, tal y como hace el cine: una imagen tras otra que, en suma, terminan por contar una narración con determinada intención. Benjamin diría que esa intencionalidad es la que se debería poner en cuestionamiento, como resultado de una revisión a contrapelo de la forma en que se han construido y dispuesto en determinado orden esas imágenes por ciertos sujetos y subjetividades en tales o cuales contextos. Ahora bien, este planteamiento considero que tiene una fuerte imbricación con el *Manifiesto Antropófago*.

Éste es un manifiesto, sí, pero escrito en forma de poema. Y un poema, como se sabe, es, entre otras cosas, la construcción de imágenes articuladas. ¿No guardaría acaso así, bajo esta lógica, un gran parecido un poema con la Historia? Máxime tratándose de un manifiesto como el de De Andrade. “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem” (De Andrade: 48). Las imágenes que nos aporta este fragmento, que no desearía reducir a una lectura filológica, comparecen en todo caso para dar cuenta de la intencionalidad política del *Manifiesto*. Otro ejemplo de la voluntad de crear imágenes con un alto potencial de incidencia en la Historia, sostenida por imágenes mismas: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alençar cheio de bons sentimentos portugueses” (De Andrade: 49). Otra más, muy en sintonía con la propuesta general del *Manifiesto*, consistente en que el Brasil, el Brasil anterior a la Conquista y a la Colonización, es al que habría que volver el sujeto brasileño, es ésta: “Mas não foram cruzados os que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti” (De Andrade: 50). Más allá de la propuesta general del *Manifiesto*, que es la propuesta de la antropofagia, lo que interesa de esta imbricación entre el planteamiento de Benjamin, e implícitamente de Horkheimer, es que este poema se inscribe en la voluntad de —siguiendo a Horkheimer— plantear una realidad alterna a través —siguiendo a Benjamin— de imágenes que muestran su voluntad de inscribirse dentro del montaje que determinados sujetos, los conquistadores dijéramos, han impuesto a la Historia brasileira; y una vez allí, trastocar el sentido general del montaje.

Si bien esta creación de imágenes inscritas en un diálogo con el montaje de la Historia brasileira, es apenas un rasgo, me parece que es un rasgo importante bajo el cual la propuesta central, a saber, la de la antropofagia —sobre la que abundaremos en unos momentos—, cobra mayor potencialidad. De lo que hablo es de ver al *Manifiesto* en el año en que fue escrito, 1928, dialogando con su momento. Ese momento específico, constelado, como plantea Benjamin, con otros momentos de la Historia, arroja un potencial mayor del Manifiesto. En cambio, si lo situamos únicamente en un momento lineal de una Historia que cada instante se aleja más, el Manifiesto podría llegar a parecernos, en el mejor de los casos, una antigüedad curiosa.

Ahora bien, el *Manifiesto*, como decía al comienzo de este texto, se trata de un documento de finales de la década de 1930. Sería, como se clasifica a éste y a otros movimientos, una post-vanguardia. Ocurrió dentro de un contexto global sentido por la post-guerra, y en un contexto global dominado igualmente por los ultranacionalismos. Pues bien, Oswald de Andrade hizo en el *Manifiesto* un resumen de inquietudes que dialogan con las vanguardias previas, que condenan los ultranacionalismos, que cuestionan las historias nacionales, que proponen una nueva forma que, sin embargo, de nueva no tiene nada: la antropofagia. Lo interesante es que lo hace de manera consciente.

El *Manifiesto* habla en repetidas ocasiones de *Totem y tabú*, el famoso libro de 1913-14, de Sigmund Freud. Un planteamiento de esta obra es que los hermanos se comen al padre, para

arrebatarle sus cualidades. Pero también esta antropofagia propuesta por De Andrade dialoga con los antropófagos con quienes, horrorizados, se toparon los conquistadores portugueses, y de los que han escrito los cronistas. *Tótem y tabú* es un libro que nos refiere, pues, a la Ley del Padre, un planteamiento psicoanalítico que nos refiere a un proceso del inconsciente. El sujeto —a partir del Esquema L de Lacan— nunca es un sujeto completo, pues siempre tiene inscrita en sí la autoridad del Otro. Tal Otro es una función que se llena por diversos sujetos, o por diversas ideologías, creencias, etcétera. Así, pues, el sujeto siempre depende de la autoridad que algún elemento, que cumpla la función del Otro, ejerza sobre él. Todo esto en relación con el *Manifiesto*, porque considero que al hablar de *Tótem y tabú* no solamente hay un diálogo con el planteamiento freudiano de comerse al padre, en este caso a la cultura occidental que ha dado como resultado determinada cultura brasileira, sino que hay una toma de consciencia de que el Otro occidental ha sido el que ha ejercido una autoridad sobre lo brasileiro, y que se prefiere a un Otro distinto, instalado en la cultura amazónica previa a la Conquista europea. Me gustaría cerrar este análisis con esta frase de Benjamin, extraída de su séptima tesis, porque me parece que refleja claramente la consciencia que me parece existe en el *Manifiesto* sobre el irrenunciable sometimiento, de una, a otra autoridad: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro” (Benjamin: Tesis 7).

Habla Benjamin de un documento de cultura y de barbarie, porque la transmisión de cultura, de conocimiento, de herencia cultural, implica la cancelación de otras posibles culturas y herencias. Hay una especie de imposición violenta, por más cultural que sea, al mismo tiempo muy próxima a un acto de barbarie. El *Manifiesto*, al aparentemente haber tomado consciencia de esto, se inclina por la carga de violencia que hay en el instinto Caraíba, en lugar de la carga de violencia que hay en la civilización europea que conquistó al Brasil.

### E. Alimento

Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia: apuntes, notas, variantes*. 1942. Digital.

Cámara, Mario. “Utopía y barbarie, la operación antropofágica de Oswaldo de Andrade”, en *Ipotesi, Juiz de Fora*, V. 17, n. 1, p. 21-28, jan./jun. 2013

Cyrino e Duque, Sebastião. “Christo nasceu na Bahía”, 1927. Video. Digital. <https://www.youtube.com/watch?v=010Y-MLU3mg>

De Magalhães Gandavo, Pedro. *Tratado da terra do Brasil*. Brasil: Senado Federal, 2008. Impreso.

De Andrade, Mário. “Oda al burgués”. Online.

De Andrade, Oswald. “Manifiesto Antropófago”, en Nunes, Benedito. *A utopia antropofágica*. Brasil: Secretaría de Cultura de São Paulo, Editora Globo, 1990. Impreso. antropofágica

Freud, Sigmund. *Tótem y tabú*. España: Alianza, 2009. Impreso.

Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Argentina: Amorrortu editores, 1968. Digital.

Lacan, Jacques. *Escritos*. México: Siglo XXI Editores, 2009. Impreso

Lúkacs, Georg. *Significación actual del realismo crítico*. México: Era. 1984. Impreso.

Nunes, Benetido. “Antropofagia ao alcance de todos”, en *A utopia antropofágica*. Brasil: Secretaría de Cultura de São Paulo, Editora Globo, 1990. Impreso.

Pereira Adler, Victor Hugo. “La antropofagia como actitud: en las vanguardias, en el tropicalismo y en la literatura periférica”. *Cuadernos de literatura* 18.35 (2014): 132-149.

Staden, Hans. Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, citado por Gamarra, Alberto, “Canibalismo en América”, en *Historia Infinita*, agosto de 2009. Digital. <https://historiainfinita.wordpress.com/2009/08/21/canibalismo-en-america/>