



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Cocco, Giuseppe

Antropofagias, racismos y acciones afirmativas

Nómadas (Col), núm. 30, abril, 2009, pp. 50-65

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105112060005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Antropofagias, racismos y acciones afirmativas

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 50-65

Giuseppe Cocco*

Traducción del francés: Gisela Daza**

Revisión de la traducción: Alejandro Sánchez***

El artículo postula, desde una perspectiva pragmática, la actualidad de una veta del modernismo brasileiro como vía para pensar la raza y el mestizaje, a partir de prácticas y modos anómalos (monstruosos) de composición subjetiva moderna y anti-moderna a la vez. A través de una serie de cortes que trazan otra secuencia del siglo XX, retrata la potencia y ambigüedad de las posibilidades de las insubordinaciones étnicas en los países del sur, sin recurrir a un pensamiento dialéctico o de la contradicción.

Palabras clave: mestizaje, antropofagia, raza, multiplicidad, biopolítica, Oswald de Andrade, modernismo (Brasil).

O artigo postula, desde uma perspectiva pragmática, a atualidade de uma franja do modernismo brasileiro como via para pensar a raça e a miscigenação, a partir de práticas e modos anômalos (monstruosos) de composição subjetiva moderna e antimoderna ao mesmo tempo. Através de uma série de cortes que traçam outra sequência do século XX, retrata a potência e ambiguidade das possibilidades das insubordinações étnicas nos países do sul, sem recorrer a um pensamento dialético ou da contradição.

Palavras-chaves: miscigenação, antropofagia, raça, multiplicidade, biopolítica, Oswald de Andrade, modernismo (Brasil).

From a pragmatic perspective the article states the topicality of a vein in the Brazilian modernism as a way of thinking on race and miscegenation, starting from some anomalous (monstrous) ways of subjective composition simultaneously modern and anti-modern. Through a series of sections drawing a 20th Century different sequence, it portrays the power and ambiguity of the ethnic insubordination chances in the southern countries, without resorting to dialectic thought or contradiction.

Key words: miscegenation, anthropophagi, race, multiplicity, biopolitics, Oswald de Andrade, modernism (Brazil).

ORIGINAL RECIBIDO: 09-X-2008 – ACEPTADO: 09-III-2009

* Científico y político. Profesor de la Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil). Coeditor de la revista *Lugo Comum* de la Universidad Nómada, ha trabajado sobre América Latina desde la perspectiva de la biopolítica y la multitud, junto con Antonio Negri. E-mail: beppo@terra.com.br

** Psicóloga con Magíster en Psicología Social de la Universidad de París VIII.

*** Politólogo. Candidato a Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos e investigador de la línea Socialización y Violencia del IESCO - Universidad Central (Bogotá - Colombia).

Las máquinas binarias [...] no son meramente dualistas, sino más bien dicotómicas: pueden actuar diacrónicamente (si no eres a ni b, eres c: el dualismo se ha desplazado, ya no concierne a elementos simultáneos a elegir, sino a elecciones sucesivas; si no eres blanco ni negro eres mestizo [...])
Gilles Deleuze y Claire Parnet

Tupi or not Tupi that is the question
Manifiesto Antropófago

La actualidad del Manifiesto Antropófago¹: “a murta tem razões que o marmore desconhece”²

Los notables signos de la potencia política y teórica de Oswald de Andrade se encuentran, sin duda, en los trabajos de uno de los más creativos e interesantes antropólogos actuales: Eduardo Viveiros de Castro. En él, la innovación revolucionaria de los antropófagos modernistas es una referencia evidente, que le permite explicitar las implicaciones políticas globales y actuales de sus investigaciones sobre el canibalismo tupi, en la perspectiva del racionalismo amerindio. “La clave de la antropofagia tupi-guaraní —escribe Viveiros de Castro— se encuentra en la capacidad que tienen [los indígenas] de verse como otro, punto de vista que es, quizás, el ángulo ideal de la visión de sí mismo” (2002: 281)³. Al describir las transformaciones de la sociedad tupi como una sociedad “admirablemente constante en su inconstancia”, Viveiros de Castro, de manera bastante original, elabora la transforma-

ción del canibalismo *tupinambá* después del colonialismo europeo.

Por una parte, afirma la dimensión fundamental del canibalismo en las sociedades tupi:

En el caso *tupinambá*, el canibalismo coincidía con el cuerpo social entero: los hombres, las mujeres y los niños debían, todos, comerse al contrario. De hecho,

mataba en una jauría feroz y sanguinaria que ponía en escena un devenir animal y un devenir enemigo, mientras que quien mataba soportaba el peso de las reglas y de los símbolos, encerrado en un estado preliminar, presto a recibir un nuevo nombre y una nueva personalidad social. Él y su enemigo asesinado eran, en cierto sentido, los únicos verdaderamente humanos en toda la ceremonia. El canibalismo era posible porque uno no comía [por ello] el canibalismo no era el *sine qua non* del sistema de venganza guerrera, sino su forma última (Viveiros, 2002: 262).

Por otra parte, Viveiros de Castro enfatiza en que los *tupinambá*, muy rápidamente, justo después de la llegada de los portugueses, hacia 1560, ya habrían abandonado esta práctica tan fundamental para ellos, aparentemente por la simple presión religiosa de los jesuitas, lo que habría significado “la pérdida de una dimensión esencial de su sociedad: la identificación con los enemigos, es decir, su autodeterminación por la vía del otro, su *alteración* esencial” (2002: 263). En

efecto, Viveiros de Castro plantea que esto se determinó desde el momento mismo en el que “los europeos vinieron a ocupar el lugar y la función de los enemigos en la sociedad tupi, de manera que los valores que portaban y que debían ser incorporados, terminaban por eclipsar los valores que eran interiorizados al devorar a la persona de los contrarios” (*Ibid.*). Así,



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela-collage
Das Karmelitenmädchen Ein Traum, DuMont, edición de 1971.

en los festines caníbales, era éste quien constituía ese cuerpo en su densidad y extensiones máximas. Sin embargo, esta práctica implicaba una exclusión aparentemente menor y temporal pero decisiva: quien mataba no podía comerse a su víctima [...] Abstinencia que indica una división simbólica en el trabajo de ejecutar y de comer, donde la comunidad se transfor-

la persistencia de la venganza guerrera [...] certifica que el motivo de la rapiña ontológica continuó ocupando a los *tupinambá* durante algún tiempo aún y, testifica también, como lo hacía la etnología de los amerindios contemporáneos, que no es necesario comerse literalmente a los otros para seguir dependiendo de ellos como fuente de la substancia misma del cuerpo social, substancia que no era nada diferente de esa relación caníbal con los otros (*Ibid.*).

Aquí, Viveiros de Castro hace intervenir su lectura sobre los *Sermões* del Padre Antonio Vieira, quien en 1675 escribía:

Esta es la diferencia que hay entre las naciones y la doctrina de la fe: hay naciones naturalmente duras, tenaces y constantes, que muy difícilmente reciben la fe, que muy difícilmente abandonan los errores de sus ancestros, que se resisten en armas, dudan con la razón, repelen con la voluntad, se cierran. [Finalmente, estas] dan mucho trabajo hasta su rendición, pero una vez se han rendido, una vez han recibido la fe, se mantienen firmes y constantes como una estatua de mármol, ya no es necesario trabajar con ellas. Al contrario, hay otras naciones –y estas son las de Brasil– que reciben todo lo que les enseñamos con una gran docilidad y facilidad, sin argumentar, sin replicar, sin dudar, sin resistir. Pero éstas son estatuas de *murta* que, una vez que la mano del jardinero se va, inmediatamente pierden la nueva figura y se devuelven al estado bruto y natural anterior, vuelven a ser *mato* (monte) como lo eran antes (cit. Viveiros, 2002: 184).

La inconstancia es la verdadera constante de los “salvajes”. Subraya Viveiros de Castro que “en Brasil, la palabra de Dios era recibida con fervor por un oído e ignorada con desparpajo por el otro. Aquí el enemigo no era un dogma diferente, sino una indiferencia frente al dogma, un rechazo a la escogencia” (cit. Viveiros, 2002:184). En palabras del Padre Vieira: “Otras personas son incrédulas hasta que creen; los *brasis*⁴, incluso después de haber creído, son incrédulos” (*Ibid.*).

Sin embargo, Viveiros de Castro no utiliza esos “comentarios” de los jesuitas bajo el registro de la victimización multiculturalista, bajo la denuncia de lo que sería una estigmatización de los indígenas. “Nosotros sabemos que los jesuitas habían escogido las costumbres como su peor enemigo. Los *tupinambá*, bárbaros de tercera categoría, no tenían una religión propiamente dicha, solo supersticiones”. Por el contrario, “nosotros los modernos no aceptamos dicha distinción etnocéntrica, más bien diríamos: los jesuitas no vieron que las ‘malas costumbres’ de los *tupinambá* constituyeran su verdadera religión” (*Ibid.*). Los misioneros progresistas actuales repiten la misma operación, incluso si lo hacen a la inversa, esta vez son los indígenas quienes son los portadores de nuevas nociones del “bien” y de lo “bello”, a las que habría que convertirse (*Ibid.*). Los antiguos y los modernos constituyen las dos caras de una misma máquina antropológica occidental, como lo diría Descola o Agamben.

La línea que Viveiros de Castro propone seguir sitúa en el centro de la reflexión el otro lado de esta historia. ¿Cuál era la razón que llevaba

a los *tupinambá* a ser “inconstantes en relación con su propia cultura-religión”? ¿Por qué se mostraban tan bien dispuestos para escuchar las sandeces de otro? (*Ibid.*: 194). ¿Por qué eran constantes en la inconstancia? Lo interesante, señala Viveiros de Castro, es justamente aprehender “el sentido de esa mezcla de volubilidad y de obstinación [...] de entusiasmo y de indiferencia con la cual reciben la buena nueva” (*Ibid.*: 195). De hecho, la respuesta se encuentra en la transformación del canibalismo después de la llegada de los europeos.

Los tupi desearon a los europeos en su plena alteridad, pues les parecía como una posibilidad de auto-transfiguración, un signo de reunión de lo que había estado separado en el origen de la cultura, capaces entonces de venir a ampliar la condición humana, incluso de sobrepasarla (Viveiros, 2002: 206).

Apelando a Clifford, Eduardo Viveiros de Castro explicita: “la inconstancia del alma salvaje, en su momento de apertura, es la expresión de un modo de ser; el valor fundamental que se afirma es el intercambio y no la identidad” (*Ibid.*). ¡La desaparición del canibalismo en su dimensión literal se confirmaba en su dimensión general, ontológica!

La captura de alteridades exteriores al *socius* y su subordinación a la lógica social “interna” [...] era el motor y el motivo principal de la sociedad [de los *tupinambá*] que respondía por su impulso centrífugo. [...] Venganza caníbal y hospitalidad entusiasta expresaban la misma propensión y el mismo deseo: absorber al otro y, en

ese proceso, alterarse [devenir]⁵ (*Ibid.*: 207).

La sociedad tupi no existía por fuera de una “relación inmanente con la alteridad” y esto en la medida en que su religión,

arraigada en el complejo del exocanibalismo guerrero, proyectaba una forma en donde el *socius* se constituía en relación con el otro, en donde la incorporación del otro dependía de un salir de sí. El exterior estaba en un proceso incesante de interiorización y el interior no era nada más que un movimiento hacia el afuera (*Ibid.*: 220).

De esta manera, el Manifiesto Antropófago se inscribe como una anticipación política y una intuición teórica de lo que la antropología contemporánea desarrollará a partir de ahí. Los comentarios de Oswald de Andrade mismo sobre su Manifiesto no dejan duda alguna. En una conferencia pronunciada en 1945 declaraba: “Es primordial que en el acto antropófago se restaure el sentido de comunión con el enemigo valiente. El indígena no devoraba por glotonería. Era un acto simbólico y mágico en el que se halla toda su comprensión de la vida y del hombre” (De Andrade, 1991a: 104). Nueve años más tarde, en una comunicación enviada a Río de Janeiro en 1954, escribe: “El indígena no comía carne humana ni por hambre, ni por glotonería. Se trataba de una especie de comunión del valor que tenía en sí la importancia de toda una posición filosófica. La antropofagia nos recuerda que la vida es voraz” (*Ibid.*: 231)⁶. Concluía con un llamado a todos los investigadores de ese gran tema, para que “tomaran en consideración la gran-

deza primitiva, su sólido concepto de vida como devoración y llevaran adelante (más allá) toda una filosofía que se está haciendo” (*Ibid.*).

En una entrevista que podríamos definir como antropofágica, Viveiros de Castro explicita, él también, su relación teórica y política con esta intuición revolucionaria de Oswald de Andrade. La antropofagia oswaldiana, dice, ha sido la “reflexión metacultural más original jamás producida en América Latina hasta hoy”. De manera aún más explícita y fuerte: “la antropofagia ha sido la única contribución verdaderamente anti-colonial que hayamos engendrado [...] Ésta lanzaba a los indígenas hacia el futuro [...] no era una teoría del nacionalismo, del retorno a las raíces, del indigenismo. Era y es una teoría realmente revolucionaria” (Viveiros cit. Cesarino y Cohn, 2008: 11). Oswald, como lo señaló Silviano Santiago, era el “comandante Che Guevara del modernismo brasileiro” (1991: 22).

Una vez más, esto coincide perfectamente con las propias declaraciones de Oswald de Andrade. En su conferencia de 1923, en la Universidad de la Sorbona, sobre las transformaciones culturales del Brasil de la época, declaraba: “Brasil, bajo el cielo deísta, toma conciencia de su futuro” (1991b: 38). Dos decenios más tarde, durante una conferencia en 1948 dedicada a las transformaciones del interior de Brasil, definía el movimiento antropófago como un indigenismo, sólo para distinguirlo mejor de la exaltación romántica de los indígenas y anticipaba: “la antropofagia sólo puede enriquecerse hoy con la orientación tomada por los estudios sociológicos contemporáneos” (*Ibid.*: 199).

Oswald ha sido el “gran teórico de la multiplicidad”, señala Viveiros de Castro, y “ahora todo el mundo está descubriendo que hay que hibridar y mestizar” (cit. Cesarino y Cohn, 2008: 22). ¿Cuál es entonces la actualidad del movimiento antropofágico oswaldiano? Por ejemplo, los movimientos de crítica a la propiedad intelectual: “*Creative Commons* está tratando de consagrar a nivel jurídico el proceso de hibridación, la antropofagia, el saqueo positivo, el saqueo como instrumento de creación. Estoy tratando de actuar de manera que el saqueo y el don se puedan articular” (*Ibid.*: 16). Las implicaciones políticas son evidentes. Al responder a la pregunta de saber si prefiere el saqueo al don, el antropólogo brasileiro responde:

debemos convertirnos en Robin Hood. Saquear para dar. El ideal es incluso quitarle a los ricos para darle a los pobres [...] ¿Qué es la antropofagia? Sacar de los ricos, ‘vamos a sacar de Europa lo que nos interesa’. Seamos el otro en nuestros propios términos. Tomar la vanguardia europea, traerla aquí, y dársela a las masas (*Ibid.*: 18).

Así, la antropofagia lo ha logrado, concluye Viveiros de Castro, justo después de haber citado una de las grandes “fórmulas” de Oswald: “la masa comerá aún la fina galleta que yo fabrico” (*Ibid.*: 18).

Oswald y la valorización del mestizaje como línea de fuga y constitución de libertad

La anticipación oswaldiana ha sido entonces el hecho de aprehender el dinamismo brasileiro a horca-

jadas entre la herencia de la colonización europea y su proyección en el devenir. Oswald ha visto, en el Brasil que entraba en la modernidad, un “país de futuro”, no desde el punto de vista de la dinámica de la construcción de un trayecto nacional de desarrollo, sino en la perspectiva del desarrollo de la relación brasilera (indígena) con la alteridad colonial.

La radicalidad de Oswald ha sido justamente la de poner en el corazón de su propuesta teórica y política las dinámicas constituyentes del mestizaje brasileiro y, a partir de ahí, renovar el punto de vista tupi. Un punto de vista indígena que, como lo ha hecho notar Viveiros de Castro, no tiene nada que ver con el indigenismo y la búsqueda de raíces tropicales de una identidad nacional.

La revolución antropofágica, en la medida en que proyectaba a los indígenas en el mundo, se fundaba en una teoría de la multiplicidad y no en la diversidad⁷. El anti-colonialismo no era un nacionalismo y, menos aún, un aislacionismo, sino una máquina de guerra para tomar de la Europa de los ricos “lo que nos interesa”. El anticolonialismo hacia el exterior implicaba, en realidad, un anticolonialismo dirigido contra “el colonialismo interno que trata a los pueblos indígenas como obstáculos para la estandarización de la nacionalidad” (Viveiros, 1992: 16). El anticolonialismo antropofágico implica sobrepasar todo trámite que atribuya a los *impasses* brasileiros sólo determinantes exógenos y no se comprometa con una alianza de tipo nacional. La respuesta que América Latina debe dar a la alienación cultural es la de profundizar aún más

el mestizaje y la hibridación con los flujos mundiales.

En una obra tan vasta y compleja en sus aperturas literarias, políticas y filosóficas como la de Oswald, hay fases, pasajes. No pensamos que se pueda hablar de rupturas y de revisiones como lo hace buena parte de las críticas⁸. Por el contrario, desde el comienzo, la obra de Oswald está atravesada por una potencia de la que derivan sus dimensiones estéticas (artísticas) y políticas. Esta potencia traza una línea de fuga de una gran continuidad. Una línea que se desenvuelve, de una parte, a lo largo de las dinámicas de constitución de la libertad y, de otra, de los procesos de producción (ontológica) de la hibridación. Entre las muchas referencias que podríamos citar, “Sol da meia-noite”, artículo publicado en 1943, resulta ser el más adecuado para nuestro propósito. Allí afirma que “la Alemania racista [...] necesita ser educada por nuestro mulato, por el chino, por el indígena más atrasado del Perú o de México, por el africano de Sudán, necesita mezclarse de una vez por todas; debe construirse en el *melting-pot* del futuro, necesita mulatizarse” (s/p). El mestizaje, la hibridación, es una línea de fuga. El éxodo es un terreno de lucha: “fugarse, pero al fugarse, buscar un arma” (Deleuze y Parnet, 1996: 164). Oswald liga inmediatamente esta línea a la constitución de la libertad: “Por la libertad nosotros también, nosotros los de América, somos capaces de dar la vida. Toda la historia de nuestro continente, sobre todo, la historia rica, dramática y colérica en América Latina, está marcada por gestos libertarios” (2004: 122-123). Aunque en 1943 el combate al fascismo ocupa totalmen-

te el horizonte, ya en 1944, Oswald califica su concepto de *libertad* de manera más general y cita, para ello, la famosa frase de Spinoza:

El fin de la República no es el de dominar, ni el de mantener a los hombres bajo el miedo y someterlos a otros hombres. El fin de la República no es tampoco el de transformar hombres racionales en bestias o en máquinas, sino lo contrario. En una palabra, el fin de la República es la libertad (2004: 183).

De este modo, no hay ninguna ruptura en el trabajo de creación y de crítica, sino la conmoción del compromiso militante en las diferentes condiciones materiales de la lucha política de su época. El compromiso estético, político y literario de Oswald se ha hecho siempre en un esfuerzo de liberación afirmativo, no dialéctico. Es allí donde se encuentra la gran claridad de la discrepancia, el *divisor de aguas*, como él lo definía, con los otros modernistas, quienes cayeron en el nacionalismo xenófobo y fascista que él no dejará de someter a la ametralladora de una ironía irresistible⁹.

Justamente, es en relación con las cuestiones del mestizaje que Oswald muestra los más altos niveles de creatividad conceptual, lingüística, estética y de compromiso político. En el terreno del mestizaje, de la hibridación, forma y contenido coinciden perfectamente. Expresan una potencia de liberación siempre intacta y renovada. Su lenguaje no es solamente connotativo, es también mezclado y mestizado. Es en esta dinámica de resistencia y de creación que su “brasilidad” aparece incompatible con cualquier cla-

se de xenofobia nacionalista. Ya estaba presente en el Manifiesto de la Poesía Pau-Brasil (1924) y se radicaliza en el Manifiesto Antropófago de 1928. En el primero se reivindica la contribución millonaria de todos los errores: “Como hablamos. Como somos”. La poesía de exportación debe entonces basarse en una “lengua natural y neológica” a la vez. “Tenemos una base doble y presente, la selva y la escuela [...] Obuses de ascensores, cubos rascacielos y la sabia pereza solar” (De Andrade, 2001b: 42-44).

Mientras que los académicos ilustres tratan de construir una lengua independiente de Europa, un portugués brasileiro, Oswald ya está preocupado por “la jerga de las grandes ciudades brasileiras donde comienza a extenderse, sobre todo en São Paulo, una sorprendente literatura de nuevos inmigrantes” (1991b: 34). São Paulo y sus plantaciones de café (*cafezais*) constituían la gran inspiración de los modernistas, primero, y de los antropófagos, después. Y São Paulo funcionaba como el gran crisol en el cual la diferencia de razas se convertía en una gran sopa. Oswald decía que las razas se “sopaban” (*caldeavam-se*) (1991c: 191). Nada que ver con la apología de una sopa donde todas las diferencias se borrarían en favor de una identidad que, aunque mestiza, sería homogénea y nacional. Lo que interesa a la antropofagia es la multiplicación de las diferencias: no la sopa, sino el “sopaje”.

No es por azar que el andar de Oswald se halla, de cierta manera, entre el comienzo de los primeros esfuerzos desplegados para construir la idea o la imagen de un pueblo brasileiro (al final del siglo XIX) y la afirmación madura de ese proyecto a lo largo de los años treinta. Oswald está entonces en el medio, como un viraje revolucionario, entre Os

ruptura, el pesimismo de un Machado de Assis era superado por la aparición de una esperanza del pueblo y de su mística. Mejor aún, en *Os Sertões* se anuncian una nueva tierra y un nuevo pueblo (2004: 173).

En Freyre, con *Casa Grande e Senzala*, entramos en un análisis sociológico, tanto más sofisticado cuanto corresponde a un giro preciso del proyecto de construcción nacional, con la llegada de Getúlio Vargas al poder y los comienzos del proyecto nacional-desarrollista. Es en esos términos que Oswald mismo ve las cosas. Ya en 1923, al comienzo de su trayectoria política y estética, él movilizaba al autor de *Os Sertões* para el público brasileiro:

Una excelente contribución nos ha sido ofrecida por un hombre de ciencia, Euclides da Cunha, escritor potente, ingeniero y geólogo quien, en tanto que oficial del ejército, ha participado en la represión de una revuelta mística que convulsionó al Estado de Bahía. Y ha fijado en su libro *Os Sertões* la escena, el alma y la vida de esta población que descendía del aventurero y de la mestiza (1991b: 32).

Las referencias a Gilberto Freyre son numerosas. Su sociología es expresamente movilizada en términos políticos, incluso en relación con los conflictos que atravesaran al movimiento modernista, justamente con su escisión entre los modernistas que se convertirían en “antropófagos” y



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela-collage *Das Karmelitenmädchen Ein Traum*, DuMont, edición de 1971.

Sertões (1901) de Euclides da Cunha y *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre. Esquemáticamente podríamos decir que en *Os Sertões* la potencia del mestizaje (la composición étnica del sertanejo) aparecía aún de manera cruda, en la monstruosidad de las condiciones de vida de los habitantes del *Sertão* y la brutalidad de los combates que oponían a los habitantes de Canudos al ejército republicano. Pero en Euclides había ya una

aquellos que constituyeron el grupo *Verde & Amarelo* (verde y amarillo, los colores nacionales), que enseguida se llamó *Anta*¹⁰. Así, ya en 1937, Freyre, junto con Sérgio Buarque de Holanda, es citado en un artículo publicado en el diario *O Estado de São Paulo*, dedicado a la escisión del modernismo, como uno de los intelectuales que “tendía” a la izquierda: “muchas personas derechas pueden no estar en la ‘derecha’” (1991f: 56). Ocho años más tarde, Freyre es citado para reforzar este acercamiento: “la voz cultivada del autor de *Casa Grande e Senzala* [afirmaba] que la antropofagia salvó al movimiento [modernista] de 1922” (1991a: 105).

Para Oswald de Andrade, el lazo entre Freyre y Euclides da Cunha es completamente claro. “De un cierto modo, *Casa Grande e Senzala* [afirma en 1948] es un complemento de *Os Sertões* de Euclides, por cuanto estudia la fijación de los ingenios azucareros, mientras que el grabado euclidiano expresa la resistencia del elemento místico en torno a un jefe nómada” (1991c: 197).

En medio de ese giro, está el movimiento revolucionario antropofágico. De hecho, es por el Manifiesto Antropofágico que Oswald, al mismo tiempo, mantiene su proyecto anticolonial brasileiro y abre una formidable línea de fuga frente al corto circuito nacionalista y nativista de los modernistas que habían adherido al movimiento fascista conocido bajo el nombre de *Integralismo*¹¹. Es por ello que Oswald continuará toda su vida diciendo que la antropofagia es la línea divisoria entre la derecha y la izquierda modernistas.

Hemos abandonado los bellos salones y nos hemos convertido en los *vira-latas* del modernismo [...] *vira-latas* que han comido de la prisión, que han tenido hambre [...] Y es que la antropofagia salvaba el sentido del modernismo y pagaba el tributo político de haber caminado decididamente hacia el futuro (2004: 165-167).

La hibridación no es un proyecto abstracto, sino una práctica. Es muy probable que Oswald haya descubierto Brasil en un cuarto de hotel, “probablemente en París” (Viveiros cit. Cesarino y Cohn, 2008: 13), de la misma manera en que Freyre descubrió Brasil en Columbia, en los Estados Unidos. Por otra parte, es en esos términos que se expresa Paulo Prado en su introducción a la *Poesía Pau Brasil* en 1942: “Durante un viaje a París, desde lo alto de un taller en la Place Clichy –ombligo del mundo– descubrió, deslumbrado, su propia tierra” (Prado, 2003: 89). Oswald no podría ser más explícito y consciente de su propia hibridación. Después de haber fustigado violentamente “la triste xenofobia” de una “macumba para turistas” modernistas de derecha, afirma con fuerza su inspiración extranjera: “Si hay algo que haya traído de mis viajes a Europa entre las dos guerras, ha sido el Brasil mismo” (De Andrade, 2004: 165-166). Es a su lectura de Montaigne a quien debe su intuición antropofágica¹².

Los más grandes brasilianistas son producto de este intercambio de puntos de vista de los que el canibalismo *tupinambá* era el precursor. De esta manera, Viveiros de Castro se opone violentamente a la noción de *ideas fuera de lugar* desarrollada por Roberto Schwarz: “olvidemos el

cliché marxista sobre las ideas fuera de lugar, en sí mismo un tanto desplazado y anacrónico” (Viveiros, 1992: 16; Viveiros cit. Cesarino y Cohn, 2008: 12). De una parte, las ideas son sobre los lugares y, de otra, se propagan por voracidad, por hibridación. Refiriéndose a Sérgio Milliet¹³, Oswald habla de un naufrago de quien “hemos fácilmente devorado las inocentes carnes genovesas” (1991g: 129). El Brasil, decía, no era nada más que “pura deglución” (*Ibid.*).

De hecho, Roberto Schwarz reconoce que “nada [era] menos abierto a las influencias extranjeras que el modernismo de 1922” (2006: 48). Al mismo tiempo, Schwarz articula esta visión positiva de la apertura, con el combate que tiene lugar en el proceso de construcción de una idea de *pueblo*, de la noción de *cultura popular*. De una parte, entonces, teníamos el modernismo que transformaba la realidad popular en un elemento activo de la cultura brasileira, del proyecto nacional. De la otra, había un “nacionalismo programático que se hundía en lo pintoresco y, aunque sin quererlo, asumía como ‘auténticos’ los aspectos que se derivaban de nuestra condición de república banana” (*Ibid.*)¹⁴. Schwarz insiste: “la cuestión no es estar por o contra una influencia externa, sino considerarla –de la misma manera que la tradición nacional– en una perspectiva popular” (*Ibid.*: 49). ¡Falta saber qué es el pueblo del que hablamos!

Sin embargo, como lo veremos, es justamente esta construcción de lo nacional-popular o, de manera más general, la construcción de la idea de *pueblo brasileiro*, lo que constituye el verdadero desafío. Un de-

saño que en el Brasil republicano posterior a la abolición de la esclavitud, significaba aprehender la manera de hacer frente al rompecabezas en el que se había transformado la herencia colonial esclavista y la actualidad migratoria. Ese rompecabezas era de tipo étnico y se presentaba como una vasta mezcla de etnias, poblaciones y lenguas, en un territorio aún más vasto, en el que las líneas del horizonte se conectaban con los flujos migratorios y el pasaje de las formas de dependencia coloniales (o neocoloniales) a las del imperialismo. Benedito Nunes tiene razón al escribir, respecto del violento conflicto interno al modernismo, entre el giro izquierdista y comunista de Oswald y el fascismo tropical de Cassiano y Plínio: “No fue el placer del debate el que puso a los modernistas en grupos antagónicos. Fue un antagonismo que puede percibirse en el *sentido étnico* invocado por los dos grupos opuestos, el que los obligaba al placer del debate” (2001: 24-25).

De hecho, no era ni un debate académico, ni una tranquila disputa intelectual. Se trataba de un violento conflicto social y político, atravesado en profundidad por innumerables líneas de color, de clases, de etnia y de lengua. Un conflicto en el que la complejidad se desdoblaba por las condiciones específicas en las que se jugaba y se solidificaba la transición de la esclavitud al trabajo libre, con el proceso y los temas de la modernización y del desarrollo que ésta implicaba. Una transición marcada por relaciones de fuerza en la agricultura a los que la cita, que Oswald hace de Plinio el Joven, en uno de los grandes frescos históricos y filosóficos de su producción tardía, correspondía perfecta-

mente: *Latifundia perdidere Italiam* (1991f: 262). Simultáneamente, los latifundios arruinaban a Brasil y reducían el impacto y el alcance de la transición hacia la no esclavitud.

Sin embargo, es sobre las condiciones de la transición para salir de la esclavitud sobre las que hay que volver para ver si la superación del rompecabezas de la construcción del “pueblo” brasileiro y de la nacionalidad, propuesta por los antropófagos y luego por la sociología de Freyre, ha sido capaz de comprender los conflictos que caracterizaban el paso y las nuevas relaciones de producción. En otras palabras, se trata de preguntar si los trabajos de Freyre, Oswald y, más generalmente, el discurso sobre el mestizaje, fueron movilizados, en un segundo momento, para resolver – desde el punto de vista del poder – el rompecabezas de la construcción de un pueblo por el naciente proyecto nacional.

Hablando de la experiencia del gobierno de Lula Da Silva (en 2006), Viveiros de Castro diferencia dos tipos de “soluciones”, dos tipos de proyectos “llamados nacionales” que dividen al gobierno en dos. Por una parte, tenemos “un proyecto nacional clásico, en el mal sentido del término, que es el de inventar (o descubrir) esa cosa llamada la ‘identidad nacional’”. Por otra parte, está el proyecto que él llama “debemos desinventar a Brasil”. En esta segunda perspectiva, no se trata de un proyecto nacional, sino post-nacional, no solamente “el nosotros de *Viva el Brasil*”, sino el “todo es Brasil” (Viveiros cit. Cesarino y Cohn, 2007: 12). Sin embargo, ¿esta línea divisoria no era tan clara y potente en el discurso del mestizaje que se

desarrolló desde Euclides da Cunha hasta Gilberto Freyre, pasando, justamente, por Oswald? Por un lado, esa división reproduce el mismo conflicto que oponía a los antropófagos al grupo fascista y xenófobo de la Anta, justamente sobre la cuestión étnica. Por otro lado, una vez que el discurso del mestizaje se volvió mayoritario y dominante, ¿no sería en los matices, a veces finos y a veces groseramente violentos, de una gestión de los flujos de la hibridación que la problemática del mestizaje sería capturada por el poder, por una gestión del racismo por los flujos?

¿Qué era la antropofagia cultural y política *tupinambá* en su relación, no con la alteridad de los colonizadores portugueses, sino con la de los esclavos “importados” de África? ¿Cuál antropofagia, cuál *devenir Brasil* fue movilizado por los esclavos liberados, frente a la alteridad de los flujos de inmigrantes extranjeros que comenzaron a poblar masivamente las plantaciones de café y que tanto inspiraron al movimiento modernista en general, y especialmente a Oswald?

No pretendemos resolver el conjunto de esos interrogantes en el marco de este artículo. Pero nos parece interesante discutir sobre la actualidad revolucionaria y constituyente del Manifiesto Antropófago, a la luz de la contemporaneidad de dichas cuestiones, en la perspectiva indicada por Viveiros de Castro, es decir, del *devenir Brasil* del mundo.

Nada mejor para esta reflexión que someterla a la prueba del debate actual sobre el racismo en Brasil: la divergencia que atraviesa al gobierno de Lula respecto del proyecto nacional, se reproduce particular-

mente en las políticas de combate a la discriminación racial. Esas reflexiones resultan más importantes si se recuerda que la hegemonía del discurso del mestizaje se transformó en un discurso oficial, nacional, aparentemente republicano, sobre la ausencia de racismo en Brasil.

Racismo y mestizaje en el Brasil contemporáneo

Desde finales de 1990, la hegemonía del discurso de la “democracia racial” ha sido fuertemente cuestionada en Brasil por una nueva generación de estudios sociológicos y estadísticos que, luego de los estudios dedicados a las desigualdades, establecieron la correlación manifiesta entre estratificación social y “color” de la piel (Jaccoud y Beghin, 2003; Martins, 2003; Henriques, 2001; Hasenbalg y Silva, 2003; Costa, 2003). Lo que el movimiento negro afirmaba sin éxito, desde los años cuarenta, se convirtió en una suerte de evidencia “científica” (Telles, 2003). El acento que el discurso neoliberal ponía sobre la cuestión de las desigualdades, para construirle una legitimidad social a la renuncia al crecimiento en nombre de las políticas de estabilización macroeconómicas, encontraba así un eco en los esfuerzos por definir nuevos instrumentos para cuantificar los elementos cualitativos del desarrollo¹⁵.

El porcentaje de negros (*pretos*) y de mestizos (*pardos*) presente en

las capas pobres y extremadamente pobres comenzaba siempre a aparecer por encima de su participación demográfica. Una repartición desigual cuyo declive sistemático aparece en todos los niveles cualitativos de los estudios estadísticos: educación, violencia, alojamiento, etc. Lo que mostraba la inevitable vivencia de esta correlación entre desigualdad social (en términos de niveles

Esos cuestionamientos “estadísticos” acabaron por reforzar los intentos de abrir brechas innovadoras en las políticas de combate al racismo, especialmente la adopción del modelo norteamericano de la *affirmative action* (discriminación positiva). Es en torno a las condiciones de acceso a la educación superior que ese nuevo debate iría a concentrarse y articularse. En cierta medida, eso era inevitable y casi “natural”. En efecto, las universidades brasileras mostraban escandalosos niveles de exclusión y un modo de selección de esos estudiantes simplemente inicuo. Las universidades públicas (federales y de los estados federados) sólo acogen 2,5% de jóvenes en edad de frecuentarlas y el sistema privado absorbe 7%. Esto es tanto más inquietante cuanto que el acceso al sistema público – que garantiza la educación de calidad de manera totalmente gratuita – está regido por un examen de entrada que sólo quienes pueden pagar los preparatorios (o colegios privados) tienen la posibilidad de aprobarlo. Posibilidad que

restringe de manera directamente proporcional el prestigio social y económico atribuido a las diferentes filiales de la educación. Los candidatos egresados de colegios públicos tienen muy pocas posibilidades de entrar a las facultades públicas y prácticamente ninguna posibilidad (salvo raras excepciones) de entrar a las más prestigiosas. Se trata, por lo demás, de un nivel de exclusión incompatible con las dinámicas del capitalismo contemporáneo, cada vez



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela-collage *Das Karmelitenmädchen Ein Traum*, Du Mont, edición de 1971.

de ingreso y de jerarquización social del trabajo) y color de la piel, rápidamente encontró una base “objetiva”. Pronto se produjeron otras numerosas evidencias de una multiplicidad de líneas de discriminación, claramente racializadas, difícilmente compatibles con el mantenimiento del consenso oficial sobre la armonía de las relaciones interraciales, del que Brasil sería, desde la abolición de la esclavitud, el teatro.

más organizado a partir de la economía del conocimiento y de la difusión social de los procesos de innovación y de movilización productiva. Sin embargo, la correlación entre el color de la piel y la exclusión es visible, casi transparente: basta con pasearse por cualquier campus público, incluso en ciudades como Salvador (Bahía) donde la población negra y mestiza constituye la gran mayoría¹⁶.

Fue justamente sobre la crítica al sistema de acceso a la educación superior que se concentró el debate sobre el racismo y las primeras políticas de acción afirmativa. Al comienzo de esta década, la Asamblea Legislativa del Estado de Río de Janeiro votó una ley que establece los criterios de discriminación positiva en el examen de ingreso de la prestigiosa Universidad del Estado de Río (UERJ). Medida que ha sido adoptada por un número creciente de universidades federales, en el marco de su régimen de autonomía, y que ha sido transformada por el gobierno de Lula en un proyecto de ley, articulado con un conjunto de políticas de reforma universitaria que apuntan, entre otras cuestiones, a la expansión general del número de estudiantes y a la democratización de las condiciones de acceso.

Sin embargo, esta generalización de medidas de acción afirmativa, tanto como la instauración, siempre por parte del gobierno de Lula, de un Ministerio de la Igualdad Racial (que ha elaborado un Estatuto de la Igualdad Racial) suscitó un verdadero clamor de indignación. De una parte, esta defensa masiva no impidió el aumento del número de universidades federales que adoptaron –sobre la base de la autonomía universitaria– dispositivos de acción

afirmativa. De otra parte, se logró bloquear los dos proyectos de ley: el de la acción afirmativa y el del Estatuto de la Igualdad Racial. La oposición a esos proyectos ha sido hecha de manera extremadamente violenta por los grandes medios de comunicación. Esta actitud de los grandes medios respecto del gobierno de Lula no es una excepción, sino la regla que muestra claramente la fuerza de los prejuicios racistas hacia un presidente que no pertenece a la élite: un mestizo, migrante *nordestino*, sin estudios. Prejuicios tanto más gratuitos en tanto que el gobierno de Lula, a pesar de su extrema moderación, ha logrado proezas inusitadas, si se toma en consideración los últimos decenios, en el nivel social, económico y de relaciones internacionales.

Evidentemente, no es nuestro objetivo reconstruir aquí ese debate político y mediático. Sin embargo, hay elementos de esas polémicas que son bastante desconcertantes: a la tradicional afirmación, según la cual, en Brasil no habría racismo, se ha agregado un discurso que, apoyándose sobre las tesis de ciertos antropólogos, define la acción afirmativa no solamente como ineficaz (o inútil), sino como un peligroso instrumento de construcción del racismo. Así, cuando el director periodístico de la más importante cadena de televisión (privada) publica un libro que tiene como título *Nosotros no somos racistas* (Kamel, 2006), sus pretensiones intelectuales y universitarias son “ratificadas” mediante la introducción escrita por una antropóloga de la Universidad Federal de Río (Maggie y Fry, 2004).

Sin embargo, de la misma manera que el reclutamiento de algu-

nos universitarios, no puede, por sí sólo, explicar la profundidad de la polémica, el discurso de las élites no puede, tampoco, tener la legitimidad social necesaria para bloquear los diferentes proyectos de ley por la acción afirmativa. De hecho, la oposición a las reivindicaciones del movimiento negro y a los proyectos de ley del gobierno Lula (en el primero y el segundo períodos) es transversal y pasa el rastrillo también en los rangos de la izquierda, en todos sus niveles. Hay resistencias de talla en el seno del gobierno, en su principal partido (el Partido de los Trabajadores –PT–) y también en el seno de la extrema izquierda (*Crítica Marxista*, 2007).

Si dejamos de lado las argumentaciones groseramente conservadoras en defensa de la meritocracia, el rechazo a las políticas afirmativas se basa en una doble afirmación: Brasil es un país en el que el mestizaje generalizado no impide que haya discriminaciones, pero, por una parte, las limita drásticamente y, por otra, la acción afirmativa sólo agravaría y amplificaría las dimensiones raciales de esas divergencias. Es decir que la acción afirmativa acabaría por explicitar las dimensiones racistas de esas discriminaciones. En lugar de combatir el racismo, ésta lo reforzaría. Peor aún, la acción afirmativa y el estatuto de la igualdad racial reintroducirían el racismo en Brasil, y ello a través de políticas de inspiración norteamericana, es decir, inspiradas en un modelo segregacionista que no tendría nada que ver con el modelo del mestizaje típico del Brasil. Un ejemplo bastante fuerte es el del *dossier* dedicado a ese debate en una revista universitaria citada más abajo. Moviliza siete artículos de los cuales tres son

más o menos favorables, tres se oponen y uno propone una aproximación intermedia. Pero lo interesante es que los autores “favorables” son, en los dos casos, profesores extranjeros que trabajan en universidades norteamericanas y, entre los brasileiros, uno es economista del Banco Mundial. Podría decirse, incluso, como lo hemos anticipado ya, que se trata de una nueva generación de ideas alienígenas, provenientes del extranjero, ideas por fuera de sus lugares (“ideas fuera de lugar”) (Schwartz, 1977).

Ahora bien, si hacemos abstracción de las manipulaciones políticas y del papel de los medios de comunicación en tanto que oposición sistemática al primer gobierno, que provienen de los círculos tradicionales de la élite, el discurso teórico movilizad es aquel que constituye la base del pensamiento literario y sociológico brasileiro, republicano. Un pensamiento que, después del balbuceo de comienzos del siglo XX¹⁷, se afirmó con fuerza en los años treinta, con Vargas y el *Estado Novo* (1937). Ese discurso termina por crear una suerte de paradoja. El combate al racismo constituiría una amenaza al mestizaje, que no sólo distingue a Brasil de los países donde reina la herencia del segregacionismo anglosajón, sino que impide a cualquiera decidir quién es negro y quién es blanco, o lo que sea. Quedémonos en el *dossier* que hemos citado y que es bastante representativo de esos *impasses* y paradojas. Fabio W. Ris, profesor emérito de la Universidad Federal de Minas Gerais, después de haber fustigado “la artificialidad de la referencia a una identidad africana” (2004: 136), por parte de algunos sectores del movimiento negro –lo

que vendría a afirmar que habría identidades “naturales”– continúa: “Se trata de una vieja cuestión racial brasileira. Para comenzar, introduce el difícil problema ‘técnico’ [...] de determinar quién es negro y quién no lo es”. Esto nos lleva directamente, dice,

al punto en el que los equívocos del movimiento negro se anunciaron dramáticamente. Puesto que su postura combativa, comprometida con fijar fronteras netas entre las razas para movilizar a los negros en la lucha, desembocó en la adopción de criterios de definición racial que prevalecen en el racismo de los Estados Unidos (Ris, 2004: 136-137).

He aquí que entonces, el verdadero racismo es norteamericano y, además, en Brasil no sabríamos diferenciar quién es blanco de quién no lo es. En otro artículo del mismo *dossier*, un sociólogo extrae las consecuencias: “El costo de una inminente tensión racial, que observamos hoy en los contextos donde las políticas de acción afirmativa han sido introducidas, puede resultar muy alto en un país como Brasil en el que la ontología racial no se estructura según rígidos estándares de clasificación racial” (Grin, 2004: 151-152). Se llega así a un verdadero chantaje frente a los “peligros” de explosión social que la acción afirmativa podría desencadenar. Cuatro años después de este artículo, no hemos podido constatar ningún enfrentamiento racial en las universidades que aplicaron las políticas de cuotas. Si no fueran trágicas, tales afirmaciones podrían parecer ridículas: ¿qué peligro corre una democracia racial donde, para dar un solo ejemplo, en 2007, sólo en el Estado

de Río de Janeiro, la policía mató 1.700 personas en conflictos de violencia?¹⁸ (!) En fin, llegamos al juicio final, pronunciado esta vez por dos antropólogos de la Universidad Federal de Río de Janeiro: “hablar de afrodescendientes en el contexto brasileiro es imaginar un Brasil ontológicamente dividido entre negros y blancos. La construcción de un Brasil de dos razas implica necesariamente el rechazo del mestizaje y de la democracia racial en tanto que valores positivos” (Maggie y Fry, 2004: 158).

Otra paradoja aparece en lo relativo a la identidad, de una parte, de algunos sectores del movimiento negro y, de otra, en las justificaciones de la acción afirmativa que opone las trayectorias socioeconómicas de los negros brasileiros a las de los inmigrantes extranjeros. Según ese discurso, el “éxito” de los brasileiros descendientes de inmigrantes europeos, japoneses u orientales se debería a acciones afirmativas que los habrían privilegiado en el momento en el que los esclavos negros estaban excluidos del mercado del trabajo. En la conjunción de estas dos argumentaciones lo identitario “negro” sale de sus dimensiones funcionales a la organización del movimiento antirracista y corre el riesgo de aparecer como el doble del mecanismo del poder. Así, el repliegue identitario hace explícita su dimensión negativa exactamente en la medida en que se presenta como un discurso especular al del poder y asocia la condición de los negros brasileiros al horizonte impotente de una opresión totalizadora. En este horizonte, somos completamente prisioneros de la dialéctica del amo y el esclavo. De manera general, ese discurso funciona así: en el momen-

to de la abolición, los negros emancipados (“libertos”) habrían sido abandonados a sí mismos y la prueba de ese abandono sería justamente su substitución, en el mercado del trabajo, por los trabajadores inmigrantes internacionales. La desgracia de esos antiguos esclavos se debería a su exclusión del empleo cuando ésta pasaba bajo el régimen salarial. El colmo del cinismo esclavista y racista habría sido la exclusión de los antiguos esclavos al acceso a trabajos asalariados que la abolición de la esclavitud iba a permitir crear y multiplicar.

Por el contrario, la inserción comparativamente más fácil de los trabajadores provenientes de los poderosos flujos de inmigración internacional sería el resultado, afirman algunos militantes del movimiento negro, de políticas afirmativas destinadas a los extranjeros. La desgracia de unos tendría por causa la fortuna de otros. De ahí a considerar a los inmigrantes como obstáculo para la emancipación de los negros o, incluso, como una de las principales causas de su discriminación y de su desgracia, el camino es corto. De esta manera, el identitarismo ya no es un momento específico de construcción de nuevas relaciones de fuerza, sino un fin en sí. Este repliegue, si no las justifica, parece, sin embargo, darles una cierta legitimidad —aún si lo hace de manera indirecta— a las críticas hechas contra las políticas de discriminación positiva y, de todas maneras, corre el riesgo de tirar a la basura las aproximaciones en términos de mestizaje.

Ahora bien, las apuestas de esta construcción se concentran justamente en la primera mitad del siglo

pasado. Un período marcado, al mismo tiempo, por los efectos de la abolición tardía de la esclavitud (1888) y las diferentes oleadas de inmigrantes internacionales. No es pues un azar si los artículos de historia de la literatura o, de manera más general, de crítica dedicada al modernismo, resaltan con fuerza este contexto. Y ello en la huella de los trabajos de Roberto Schwarz en su clásico artículo “As idéias fora do lugar”, antes citado.

Así, se hace referencia a un país que se modernizaba y disponía de “un exceso de tierras y una falta de población, sin ninguna industria o ciudad poblada y manufacturera” (Schwarz, 2006: 55). El enigma de la modernización tomaba entonces el rostro de una abolición de la esclavitud que parecía el hecho de la importación del extranjero de una corriente de ideas que no encontraban su verdadero lugar en una sociedad patriarcal que parecía incapaz de poder salir del largo período de la esclavitud. Hace referencia a la situación de los años treinta, cuando el gobierno Vargas ya había bloqueado los flujos de inmigrantes¹⁹.

Aún si estaban libres del espectro de la esclavitud formal, nuestras críticas debían afrontar las masas de cuasi-ciudadanos sacados a la calle, mezclados con los inmigrantes, quienes desde tiempo atrás llegaban clandestinamente al corazón del tráfico reactivado desde finales de los años 1939, engrosando el gran número de desclasados sociales (*Ibid.*: 56).

¿Cómo avanzar más allá de esas trampas especulares? ¿Cómo poder desplazar los términos de esta serie de paradojas? El retorno al Manifies-

to Antropofágico ¿puede permitirnos volver sobre el debate actual en torno a la lucha (y a las políticas) contra el racismo con una perspectiva innovadora? Al mismo tiempo, el debate actual sobre el racismo y el mestizaje en Brasil, ¿puede permitirnos comprender mejor la potencia del movimiento antropófago en el devenir-Brasil del mundo (por ejemplo, en los suburbios parisinos) y poder reflexionar entonces sobre la manera como podría funcionar para aprehender de otra manera esas mismas cuestiones en las metrópolis poscoloniales de este país continental?

El devenir mundo del Sur contra el “Sur que ha ganado”

Ciertamente, los antropófagos eran militantes entusiastas de una visión de la brasilianidad determinada por las dinámicas del mestizaje y, en esa perspectiva, Oswald de Andrade hacía continuamente referencia a *Casa Grande e Senzala*, la obra fundamental de la nueva sociología de Gilberto Freyre. Si las referencias a Freyre son numerosas, es sobre todo ese libro el que Oswald cita. Cuando habla de los trabajos tardíos del sociólogo de Recife, sobre la alimentación de las plantaciones de caña de azúcar, lo hace con cierta ironía²⁰. Pero nada nos permite creer en un alejamiento respecto de las tesis de Gilberto Freyre.

Hay tres elementos del discurso sobre el mestizaje desarrollados por Oswald que encontramos en Gilberto Freyre y los otros sociólogos que han renovado, de manera hegemónica a partir de los años treinta, la visión de la cuestión étnica brasileira. En primer lugar está

el tema específico de la colonización portuguesa y sus características propias. Al tomar, pero en positivo, las investigaciones de Paulo Perado y Sérgio Buarque de Holanda, Oswald y Freyre afirman la dimensión “africana” y mestiza de los portugueses. El segundo elemento es el de la mezcla de las tres razas que encuentra en la antropofagia su dimensión específica en el contexto de un discurso más general. El tercer elemento nos parece ser el de la intuición que Gilberto Freyre tenía ya en su artículo de 1922 sobre la diferenciación de la herencia de la esclavitud norteamericana respecto de la luso-brasilera. El texto que quizá concentra mayormente esos elementos es un artículo de 1943 (claramente influenciado por la hegemonía del Freyre ya maduro) publicado en el diario *O Estado de São Paulo*, “Aqui foi o Sul que Venceu”. Con la potencia de siempre, Oswald toma al revés el significado de la Guerra de Secesión norteamericana. Oswald retoma aquí los temas afectos a Freyre, fuertemente influenciado por el pensamiento esclavista clásico del sur de los Estados Unidos²¹. Pero mientras que la sociedad patriarcal de Louisiana fue vencida, aquí el sur ganó, aquí “la cultura agraria y sentimental” fue el teatro de la “buena voluntad y del *melting pot*”. En fin, “en el continente americano Brasil es el sur sensible y cordial que ha ganado” (De Andrade, 2004: 108). Es absolutamente claro que Oswald apuesta por el mestizaje y, para ello, mitiga –siguiendo al pie de la letra a Gilberto Freyre– todo el análisis del sistema esclavista y colonial del que proviene. Esta preocupación aparece claramente en los últimos párrafos de este artículo, allí donde se pregunta si, en alguna parte del Brasil meridional,

y especialmente en São Paulo, las tesis racistas de Oliveira Viana encuentran algún tipo de confirmación. Éste último afirmaba que Brasil había sabido mantener una muralla racista (blanca) en el *caldeamento* (la sopa del mestizaje) y, para retomar negativamente, Oswald debe recordar que “São Paulo, antes de ser industrial era el café y, por tanto, la *fazenda* y la tierra” (*Ibid.*: 111).

De hecho, cuando Oswald sigue de cerca a Freyre, pierde una buena porción de su potencia. En este caso, está obligado a poner en el corazón de la brasilianidad de São Paulo, la tradición patriarcal y esclavista de las grandes plantaciones de café. Pierde o deja temporalmente de lado la originalidad de su manera moderna y anti moderna a la vez. Una modernidad otra que había visto y vivido en el crisol de las lenguas y de las razas de todo el planeta en la que se había convertido la metrópoli paulista, una metrópoli antropófaga que continuaba su mezcla, desde mediados del siglo XIX, por la captura de flujos millonarios de inmigrantes internacionales.

Sin embargo, si las referencias sistemáticas de Oswald a Freyre (que, por demás, no eran recíprocas) pueden probablemente explicarse sobre la base de la coyuntura política de la lucha contra el nazismo y sus adeptos tropicales, no se podrían poner en un mismo plano político y teórico los dos modos de proceder. Hay dos diferencias mayores. La primera es de tipo político. El mestizaje oswaldiano era una postura de combate, era un campo revolucionario, el campo de una modernidad otra, mientras que para Freyre era el terreno de una conciliación, de la gestión fina de un “lujo

de contradicciones”, de la *hybris* de las relaciones carnales que reunía la *Senzala* en la *Casa Grande*, la esclava del amo. La segunda diferencia concierne a la cuestión misma de la crítica del racismo sobre el terreno mismo de la raza. Como las críticas de Freyre lo han subrayado, especialmente la de Ricardo Benzaquen de Araújo (1994) en su gran libro dedicado a la obra de éste, el sociólogo de Recife no abandona del todo el terreno biológico del análisis de la raza. Su operación es mucho más sutil. Benzaquen reconstruye los diferentes puntos de vista del rompecabezas de la constitución del “pueblo” brasileiro luego de la abolición, en dos grandes posiciones. La primera, abiertamente racista, veía en el mestizaje un obstáculo que era necesario resolver y veía la solución en los procesos de blanqueamiento que los inmigrantes europeos podían determinar. La segunda, radicalmente antirracista (y diríamos radicalmente antropofágica), da vuelta al asunto y afirma la positividad del mestizaje en tanto que eliminación de toda dimensión biológica y natural de la raza ¡y que rechaza entonces el concepto mismo de *raza*! Ahora bien, Gilberto Freyre se posicionó en una tercera vía, entre el monogenismo racista del determinismo biológico y el poligenismo culturalista. Desarrolló entonces un tercer acercamiento, fuertemente influenciado por la antropología de Franz Boas, en el cual la dimensión biológica queda abierta a las determinaciones del medio. La raza no desaparece, se vuelve artificial o histórica, un resultado más que una causa (Benzaquen, 2005 [1994])²².

Podemos entonces, como conclusión de este artículo, volver sobre el debate actual en torno al racismo y

las políticas afirmativas en Brasil. La operación que Freyre va a permitir y que se va a consolidar en la ideología oficial de la armonía racial (o democracia racial) brasilera es capturar la dinámica monstruosa del mestizaje para, sin negar el “lujo de contradicciones que la caracteriza”, fijarla alrededor de una nueva raza. Resultado del medio natural y cultural (los trópicos y el patriarcado esclavista aparentemente suave y gentil de los portugueses, y de los latinos en general), no deja de ser una raza mestiza, exactamente aquella invocada por la élite brasilera para seguir diciendo que el racismo no existe: “somos todos pardos”, isomos todos grises! A lo que Freyre apuntaba (y sobre todo debido al uso sistemático que se ha hecho de su obra), era justamente a reducir la multiplicidad al uno y, de paso, deshacerse del modernismo eugenésico y anti productivo.

Nada que ver con Oswald. Para él, la *hybris* monstruosa de la relación entre el esclavo y el amo no es en sí liberadora y, de esta manera, salvadora del régimen patriarcal. Por el contrario, el monstruo es el terreno que no hay que rechazar, pero es el terreno del combate. Para Oswald, había que reavivar una “roca viva que Euclides había sentido en el *Stalingrado jagunça de Canudos*” (2004: 56)²³. Esta roca viviente de la nueva “raza” del *Sertão* existía en la medida en que luchaba; en Canudos no había nada natural y menos aún armonioso. Y no es por azar que justamente,

al hacer referencia a la actualidad de *Os Sertões*, Oswald explicita sus diferencias, en 1943, respecto de Gilberto Freyre.

Había en Freyre una tendencia al *luso*, con el fin de elevar al blanco sospechoso de la primera Amé-



Max Ernst (Alemania 1891-1976), de la novela-collage *Das Karmelienmädchen Ein Fraum, Du Mont*, edición de 1971.

rica al estándar de nacionalidad. Una especie de réplica y contrapunto al orgullo mameluco (mestizo) de los paulistas de cuatrocientos años. Los dos no ven que los neo-inmigrantes sirios, italianos, judíos, traían aquí milenios ricos en civilización y en actividad creadora, y sobre todo el blasón simple del trabajo (2000c: 120).

La dinámica del mestizaje es constituyente y, por tanto, es exactamente el contrario de su fijación en torno a un nuevo conjunto homogéneo. Su territorio es el del devenir, el de la multiplicación de los colores y no la reducción a la grisalla detrás de la cual se organizan las modulaciones cromáticas del biopoder. Es la continuidad del mestizaje y la multiplicación de colores contra la imagen gris del pueblo mestizo. Los jóvenes negros y mestizos que luchan y producen por la acción afirmativa han constituido, en el terreno, una innovación crítica, a la vez, del discurso oficial de la democracia racial y del multiculturalismo que, durante decenios, representaba la trinchera defensiva del movimiento negro. El arco iris de los colores de Brasil encuentra actualmente en la lucha antropofágica un nuevo horizonte constituyente. Lo que interesa no es la ambigüedad de la victoria del Sur como exaltación de su modelo patriarcal, sino el Sur como radicalidad antropófaga, como proceso de construcción post-nacional, devenir Sur del mundo.

Citas

- 1 El Manifiesto Antropófago, escrito por Oswald de Andrade (1890-1954), fue publicado en mayo de 1928, en el primer número de la recién fundada *Revista de Antropofagia*, vehículo de difusión del movimiento antropofágico brasilero. Puede ser leído en Internet, disponible en <http://www.tanto.com.br/manifiesto_antropofago.htm>.

- 2 Cfr. Viveiros de Castro (2002: 221).
- 3 Al respecto, ver el Capítulo 4, “A imanência do inimigo”, de *A inconstância da alma selvagem* (Viveiros, 2002).
- 4 Hace referencia a los indígenas de la tierra del Pau, Brasil.
- 5 Eduardo Viveiros de Castro subraya que “era esa la razón de los *Tupinambá* que querían devenir en blancos tanto como querían que los blancos devinieran en *Tupinambá*. Las cartas de los jesuitas abundan en denuncias de los malos cristianos que estarían siendo *going native*, al casarse de manera poligámica con las indias, matando enemigos en los *terreiros*, tomando nombres en las ceremonias e incluso, comiendo gente” (*Ibid.* nota No. 20).
- 6 Ver “A Reabilitação do Primitivo”, título atribuido por el editor a la comunicación escrita para el *Encontro dos Intelectuais* realizado en Río de Janeiro en 1954 y enviada al pintor Di Cavalcanti, quien debía leerla.
- 7 El proyecto de la diversidad era, al contrario, el proyecto de Mario de Andrade.
- 8 No es nuestro objetivo aquí reconstruir el conjunto de trabajos de análisis y crítica de la obra de Oswald de Andrade. Nos quedaremos con un sólo ejemplo en el que aparece claramente el intento de dividir la obra en fases diferentes y contradictorias y de hacer, en cierta medida, un balance de fracaso. Es el caso de Benedito Nunes que ve en la trayectoria de Oswald una suerte de paréntesis, el de la militancia marxista, respecto de la cual no habría abjuraciones, rupturas y luego retornos. Ver Nunes (2000 y 2001).
- 9 Sus irónicas frases sobre Ricardo Cassiano y Plínio Salgado son las más citadas, junto con las compuestas por las mezclas lingüísticas, es decir, aquellas marcadas por la riqueza de errores millonarios.
- 10 Nótese que “anta” significa tapir.
- 11 Se trata de los modernistas que se encontraban con los movimientos Verde & Amarelo y Anta (Tapir). Entre ellos estaba Cassiano Ricardo, Plínio Salgado y Menotti del Picchia.
- 12 Oswald se refiere al capítulo de los *Essais Montaigne aux Cannibales*, “O Antropófago”, De Andrade (1991: 255).
- 13 Uno de los miembros del movimiento modernista de origen suizo.
- 14 Entrevista concedida en 1976. La relación entre Roberto Schwarz, marxista

fuertemente influenciado por la escuela de Frankfurt, y el modernismo antropofágico de Oswald, merecería por sí sola un artículo entero. Digamos que Schwarz y los marxistas en general, estaban bastante molestos por el proceder modernista y antropofágico que veían como una especie de conciliación estética de los elementos negativos del pasado y los del progreso. Naturalmente, no logran pensar más allá del dualismo. De todas maneras, con Oswald de Andrade, Schwarz mantenía una postura globalmente positiva. Es el caso, por ejemplo, de su artículo “A Carroça, o Bonde e o Poeta Modernista” (1987). Es sobre el tropicalismo –movimiento político cultural de los años sesenta ampliamente inspirado en la antropofagia de Oswald de Andrade– que Schwarz desarrollará una crítica extremadamente violenta: “Sobre el fondo ambiguo de la modernización, la consigna entre sensibilidad y oportunismo, entre crítica e integración es incierta” (1970: 30).

- 15 Nos referimos a la difusión de los métodos de cálculo de los índices del desarrollo humano y a los trabajos de la escuela de Amartya Sen. Para el debate brasileiro ver Celso Scalón (2004).
- 16 Hay que señalar que la Universidad Federal de Bahía fue una de las que puso en marcha el sistema de cuotas.
- 17 El primer artículo de Gilberto Freyre que aprehendía positivamente la sociedad patriarcal y esclavista brasileira data de 1922 y fue publicado en los Estados Unidos, “Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century” (1922).
- 18 Sobre una población de doce millones de habitantes. No se habla del conjunto de muertos por asesinato, la mayoría, jóvenes negros y mestizos.
- 19 Sobre estos temas referimos a Giuseppe Cocco y Antonio Negri (2007).
- 20 En el artículo “Atualidade d’Os Sertões”, Oswald se refiere a una retirada estratégica de parte Gilberto Freyre, quien “habiendo establecido una suerte de compromiso cultural con los Estados Unidos debió refugiarse en la alimentación. El bizcocho le preocupa. Tortas con veinticuatro yemas de huevo fresco!” (2001: 120).
- 21 Ver al respecto John Calhoun, George Fitzhug y Edmund Ruffin, autores que defendían el *way-of-life* patriarcal de las plantaciones del sur.
- 22 Especialmente el capítulo “Corpo e Alma do Brasil”.
- 23 “Carta a Montero Lobato”, 1943.

Bibliografía

- BENZAQUEN, Ricardo, 2005 [1994], *Gueerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, São Paulo, Editora 34.
- CESARINO, Pedro y Sergio Cohn, 2008, “Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro”, en: *Azouge- Saque/Dádiva*, No. 11, enero, Río de Janeiro.
- COCCO, Giuseppe y Antonio Negri, 2007, *GlobAL. Biopouvoir et lutte en Amérique Latine*, París, Amsterdam.
- COSTA, Carlos, 2003, “Estrutura de classes, condições de vida e oportunidades”, en: Carlos Hasenbalg y Nelson do Valle Silva (eds.), *Origens e Destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*, Río de Janeiro, Topbooks.
- CRÍTICA MARXISTA, 2007, “Racismo, Cotas e Lutas Sociais”, *dossier*, en: *Crítica Marxista*, No. 24, Campinas.
- DE ANDRADE, Oswald, 1991a, “Informe sobre o Modernismo”, conferencia pronunciada el 15 de octubre de 1945 en São Paulo, en: Oswald de Andrade, *Estética e Política. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 1991b, “O esforço intelectual do Brasil Contemporâneo”, en: Oswald de Andrade, *Estética e Política. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 1991c, “O sentido do Interior”, en: Oswald de Andrade, *Estética e Política. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 1991d, “A Reabilitação do Primitivo” [título atribuido por el editor a la comunicación escrita para el Encontro dos Intelectuais realizado en Río de Janeiro en 1954 y enviada a al pintor Di Cavalcanti quien debía leerla], en: Oswald de Andrade, *Estética e Política. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 1991e, “O Divisor de Águas Modernistas”, en: Oswald de Andrade, *Estética e Política. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 1991f, “O Antropófago”, en: Oswald de Andrade, *Estética e Política. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 1991g, “Sex-appel-genário”, discurso de agradecimiento, Automóvel Club de São Paulo, 26 de marzo de 1950, en: Oswald de Andrade, *Estética e Política. Obras Completas*, São Paulo, Globo.

- _____, 2000a, "O caminho percorrido", conferencia pronunciada en Belo Horizonte, en: Oswald de Andrade, *Ponta de Lança. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 2000b, "Aspectos da pintura através de Marco zero", conferencia pronunciada el 15 de agosto de 1944 en la Exposición Brasileiro-Norteamericana de Arte Moderno, en: Oswald de Andrade, *Ponta de Lança. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 2000c, "Atualidade d'Os Sertões", *Feira das Sextas. Obras completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 2001a, *A Utopia Antropofágica. Obras completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 2001b, "Manifesto da Poesia Pau-Brasil", en: Oswald de Andrade, *A utopia antropofágica. Obras completas de Oswald de Andrade*, Globo.
- _____, 2003, *Pau Brasil. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 2004, *Ponta de Lança. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- DELEUZE, Gilles y Claire Parnet, 1996, *Dialogues*, París, Flammarion.
- FREYRE, Gilberto, 1922, "Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century", en: *Hispanic American Historical Review*, No. V, pp. 597-628.
- GRIN Monica, 2004, "Experimentos em ação afirmativa: versão crítica em dois tempos", en: *Econômica*, Vol. 6, No. 1, junio, Rio de Janeiro.
- HASENBALG, Carlos y Nelson do Valle Silva (eds.), 2003, *Origens e Destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*, Rio de Janeiro, Topbooks.
- HENRIQUES, Ricardo, 2001, *Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de vida na década de 90*, Rio de Janeiro, IPEA.
- JACCOUD, Luciana y Nathalie Beghin (eds.), 2003, *Desigualdades Raciais no Brasil: um Balanço da Intervenção Governamental*, Brasília, DF/IPEA.
- KAMEL, Ali, 2006, *Não somos racistas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MAGGIE, Yvonne y Peter Fry, 2004, "Costas raciais: construindo um país dividido?", dossier Ação Afirmativa, en: *Econômica*, Vol. 6, No.1, junio.
- MARTINS, Roberto, 2003, *Desigualdades e Discriminação de Gênero e de Raça no Mercado Brasileiro de Trabalho no Final do Século XX*, documento presentado en la OIT, Brasil, abril.
- NUNES, Benedito, 2000, "Ponta de Lança", en: Oswald de Andrade, *Ponta de Lança. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- _____, 2001, "A utopia antropofágica ao alcance de todos", en: Oswald de Andrade, *A Utopia Antropofágica. Obras completas*, São Paulo, Globo.
- PRADO, Paulo, 2003, "Introducción", Oswald de Andrade, *Pau Brasil. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- RIS, Fabio, 2004, "Democracia racial e ação afirmativa-Comentário ao artigo de Jonas Zoninsein", en: *Econômica*, Vol. 6, No. 1, junio, pp. 131-139.
- SANTIAGO, Silviano, 1991, "Sobre plataformas e testamentos", en: Oswald de Andrade, *Ponta de Lança. Obras Completas*, São Paulo, Globo.
- SCALON, Celo (ed.), 2004, *Imagens da Desigualdade*, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, UFNG/IUPERJ.
- SCHWARZ, Roberto, 1970, "Cultura e Política, 1964-1969", en: Roberto Schwarz, *Cultura e Política*, São Paulo, Paz e Terra.
- _____, 1977, "As idéias fora do lugar" en: Roberto Schwarz, *Ao vencedor as batatas*, São Paulo, Duas Cidades.
- _____, 1987, "A Carroça, o Bonde e o Poeta Modernista", en: Roberto Schwarz, *Que Horas São ? Ensaio*, São Paulo, Companhia das Letras.
- _____, 2006, "Cuidado com as ideologias alienígenas" en: Benjamin Abdala y Salette de Almeida Cara (orgs.), *Moderno de Nascimento. Figurações críticas do Brasil*, São Paulo, Boitempo.
- TELLES, Edward, 2003, *Racismo à Brasileira: uma nova perspectiva sociológica*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- VIVEIROS, Eduardo, 1986, *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
- _____, 1992, "Prefácio", en: Ricardo Azambuja y Stephan Schwartzman, *Um Artificio Orgânico. Transição na Amazônia e Ambientalismo*, Rio de Janeiro, Rocco.
- _____, 2002, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify.

