



El indio, la antropofagia y el *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade

Mariano Dubin

Universidad Nacional de La Plata / Universidad Nacional de San Martín

marianodubin@hotmail.com

Resumen: El presente artículo analiza las representaciones del indio y la antropofagia en el *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade. En tal sentido se buscará entender lo novedoso de dichas representaciones indagando algunos discursos coloniales sobre el indio y la antropofagia; la situación del indio en la cultura brasileña y en el siglo XX y la situación estética de la cultura brasileña de principios del siglo XX.
Palabras clave: *Manifiesto Antropófago* - Oswald de Andrade - vanguardia - indio - antropofagia

El presente artículo analizará las representaciones del indio y la antropofagia que aparecen en el *Manifiesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade. Asimismo se indagará distintas representaciones del indio y la antropofagia en la cultura brasileña, ya que se busca, por una parte, reconstruir las condiciones de producción cultural contemporáneas que puedan enmarcar el análisis sobre el *Manifiesto*. En tal sentido se considerarán, también, obras del siglo XV y XVI que versan en parte sobre la antropofagia y que funcionarían como *pre-textos* del *Manifiesto*.

Posteriormente, se abordará en cómo el indio y la antropofagia se convierte en el *Manifiesto Antropófago* en una propuesta para constituir una nueva identidad nacional basada en una revolución doble: moral, la instauración de la antropofagia, y social, la instauración del Matriarcado.

I. La antropofagia en los discursos coloniales

La antropofagia de los indios americanos fue un tema recurrente en la literatura colonial. A través de ella se construyó un tipo de representación sobre el indio. Este *topos* puede ser iniciado con el mismo Colón [1], que en sus *Diarios* la describe como usual entre los indios antillanos. En la “carta de Jamaica”, que data de 1503, anuncia que una de las características de los indios caribes es la antropofagia. Esta apreciación, sin embargo, ha sido puesta en duda. Distintos autores han considerado que no hay pruebas contundentes para afirmar que los Caribes fuesen caníbales [2]. En cambio sí se poseen pruebas fehacientes de las filantrópicas maneras de comunicación que implementó Colón con los indios. En caso que el conquistador considerara que los indios merecían un castigo ordenaba que les cortasen las narices, las manos o las orejas. Estas flagelaciones están enraizadas con su discurso sobre los indios: hombres - en caso que alcanzasen el estadio de hombre ya que suele en sus *Diarios* ubicarlos al ras de la Naturaleza- que carecen de cultura, lengua, ley y religión.

La antropofagia fue también uno de los temas tratados en la discusión que confrontó a mediados del siglo XVI a Juan Ginés de Sepúlveda con Bartolomé de Las Casas. Los dos pensadores cruzaron opiniones acerca de la naturaleza del indio y, principalmente, de la legitimidad de la Corona española para conquistar y gobernar a los mismos. Sepúlveda aseguraba que la guerra hacia los indios era justa. Su idea central, basada en la lectura de la *Política* de Aristóteles, era que por naturaleza había hombres destinados a mandar y otros a obedecer. Los indios, visiblemente, estaban destinados a obedecer. En su obra *Democrates alter* (1547) ejecuta cuatro razones que justifican dicha guerra. La segunda razón es desterrar el crimen de comer carne humana. De esta misma manera ya se había expresado Francisco de Vitoria en *De templanza* (1538) cuando justificó la intervención militar y gubernativa sobre Las Indias por la antropofagia de los originarios. Aseguraba, siendo crédulo él o crédulo el lector, que no era para condenar la antropofagia sino para proteger a los inocentes de tales prácticas.

Las opiniones vertidas por Sepúlveda en otras esferas de la conducta indígena no eran más condescendientes. Citemos a su escrito “Del reino y los deberes del rey”, donde hace examen de los indios:

“... son más bárbaros de lo que uno se imagina, pues carecen de todo conocimiento de las letras, desconocen el uso del dinero, van casi siempre desnudos, hasta las mujeres, y llevan fardos sobre sus espaldas y en los hombros, como animales (...) aquí están las pruebas de su vida salvaje, parecida a la de los animales: sus sacrificios execrables y prodigiosos de víctimas humanas a los demonios; el que coman carne humana; que entierran vivas a las mujeres de los jefes con sus maridos muertos, y otros crímenes semejantes.” (Castro-Klarén, 1997:167)

Bartolomé de Las Casas, en cambio, postuló la imposibilidad de encontrar argumentos válidos a la intervención sobre los originarios. No había motivo alguno que justificase la imposición de un nuevo príncipe a un pueblo que no lo avalaba. Elabora una audaz justificación de los sacrificios humanos con ejemplos bíblicos [3]. En el *Antiguo testamento*, desarrolla, Dios ordena a Abraham a inmolar a su único hijo, Isaac. También, finalmente, el mismo Jesús había sido sacrificado por el Dios padre. Acerca del canibalismo retoma el caso de unos españoles que impulsados por la imperante necesidad se habían comido el muslo y el hígado de unos compatriotas.

En estos últimos tres autores el tema del indio queda supeditado a la aceptación o no de la legítima intervención de la corona española sobre los indios. Tanto Vitoria como Sepúlveda son de la opinión resuelta de que sí. En cambio, Las Casas piensa que la relación de la corona con los indios se debe dar por el consentimiento libre de estos últimos. Así lo desarrolla en su *tratado de las doce dudas* (1566).

Abordemos ahora algunas apreciaciones que nos han quedado sobre la antropofagia en el Brasil. Piagafetta arguyó haber visto caníbales en las costas del Brasil por 1525. Pero fue la experiencia vivida, unas décadas posteriores, por Hans Staden la que instauró la representación de los indios caníbales en Brasil. Staden sufrió un cautiverio entre los Tupinamba (que significa en lengua autóctona: guerreros tíos o parientes del Tupí.) Staden describió la manera en que cayó en cautiverio, las costumbres de los indios y algún ejemplar de la fauna encontrada.

La obra de Staden se imprimió por primera vez en alemán, en Marburgo hacia 1557. La misma fue acompañada por pequeños grabados. Lo más llamativo tanto en lo escrito como en los grabados - digamos: lo que permitió su traducción del alemán a varios idiomas: latín, portugués, inglés, francés, portugués, castellano, etc.- fueron las piezas sobre antropofagia. La misma, explica el autor, se debe a su condición ontológica: "No lo hacen por hambre, sino por grande odio y envidia..." (Staden, 1946: 226). [4]

Otro de los europeos que confrontó con los indios fue Américo Vesputio, marino italiano que casualmente nos legó su nombre por sus escritos y cartografías sobre el "nuevo mundo", que describe las bellas mujeres Tupí. La imagen canibal es otra: ciertas figuras, particularmente desnudas mujeres, recuperan una bella forma. No obstante, se llega a considerar esta belleza a través de parámetros neoclasicistas, o sea, según los parámetros de bellezas fijados en la cultura grecolatina. Asimismo, el calvinista Jean de Léry, en 1578, en su recorrido por el Brasil encuentra a los cuerpos de las mujeres Tupí ciertamente bellos como asimismo sus actitudes morales. Sus cuerpos, agrega, no despiden malos olores ya que se bañan a diario. En cuanto a la antropofagia la entiende a través de un código de honor medieval [5].

Es justo detenemos en este punto: todo intento de justificación o de explicación de la antropofagia indígena se hace a través de valores y normas europeos. Si el desprecio al indio se hace a través de una normativa occidental, el circunstancial elogio se hace también desde esta normativa occidental [6]. Sería el francés Michel Montaigne, en su ensayo "Des cannibales", quien llevara a cabo el más acabado elogio etnocentrista a los originarios americanos. Así para excusar la antropofagia recurre a los estoicos Crispo y Zenón. Recurramos a la explicación de Todorov sobre el mismo:

"El juicio de valor positivo se fundamenta en el equívoco, en la proyección sobre el otro de una imagen propia o, más exactamente, de un ideal del yo, encarnado, para Montaigne, en la civilización clásica. Lo cierto es que el otro jamás es percibido ni conocido. Lo que Montaigne elogia, no son los "caníbales", sino sus propios valores." (Todorov, 1989: 63)

Todas las opiniones vertidas en estos autores precedentes durante el transcurso del siglo XV y XVI, exceptuando parte de la obra de Bartolomé de las Casas, muestran una misma raíz ideológica: el etnocentrismo. Definamos, entonces, esta categoría, recuperando una definición vertida por el ya citado

Todorov en *Nosotros y los otros*:

"... consiste en el hecho de llevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco." (Todorov, 1989: 21)

Sin embargo, se debe señalar que estas ideas no caen en el vacío. Son, efectivamente, correlato de la conquista y el genocidio a las poblaciones originarias. El desprecio al indio (principalmente en Colón y Sepúlveda) es consecuente con la práctica militar del Imperio.

Consideramos a los textos presentados como *pre-textos* del *Manifiesto Antropófago* porque construyen un tipo de discurso acerca del indio y, por lo tanto, cierta constitución de un imaginario sobre el indio, en donde la antropofagia ocupa un papel relevante, que será reelaborado por el citado manifiesto. En tal sentido, entendemos, que el *Manifiesto Antropófago* no crea un nuevo imaginario sobre el indio sino que reescribe, invierte y radicaliza el arquetipo constituido por estos *pre-textos*.

II. El indio en la cultura brasileña

El indio cumplió un papel fundamental en la constitución de las modernas naciones latinoamericanas (Adorno, 1992: 48). Brasil, obviamente, no es excepción. En cuanto a la importancia demográfica indígena correspondiente a la constitución nacional brasileña traemos a consideración las categorías desarrolladas por Darcy Ribeiro que cataloga al Brasil como un *pueblo nuevo* [7]. Lo que quiere decir que son formados:

“... por la conjunción y amalgama de etnias originalmente muy diferenciadas, logradas bajo condiciones de dominio colonial despótico impuesto por los agentes locales de sociedades más desarrolladas.” (Darcy Ribeiro, 1985:21)

Los *pueblos nuevos* se forman por la conjunción tripartita de europeos, negros e indios. La cultura resultante en estos pueblos no fue ya totalmente ni indígena, ni europea, ni africana: manteniendo rasgos originarios de las tres se conforma un sistema nuevo. En cuanto a la nación brasileña la matriz cultural Tupí-guaraní fue fundamental y determinante de esta nueva cultura. En su estado primogénito, como etnia independiente al estado nacional, ocuparon casi toda la costa atlántica de Sudamérica y varias regiones interiores. Fue en sus territorios donde se instalaron originalmente españoles y portugueses. De allí nacieron los primeros mestizos, a quienes los indios aportaron su lengua - utilizada durante los dos primeros siglos de la conquista lusa- y las herramientas para transformar la naturaleza americana.

Para mediados del siglo XVI aparecen los primeros ingenios dedicados al comercio de palo tintóreo (paubrasil). Se trató de adscribir, entonces, al indio al sistema de trabajo esclavo. Sin embargo este último intento fracasó. Se desarrolló una nueva población constituida por mestizos- *mamelucos*- en la costas san vicentina, bahiana, pernambucana y carioca. La matriz Tupí y europea, portuguesa, determinó a esta nueva cultura. El *mameluco* heredó del indio, como aclaramos, los modos de adaptación a la selva tropical. Así lo entiende Ribeiro:

“... estos nuevos núcleos humanos pudieron surgir, sobrevivir y crecer en condiciones tan difíciles y en un medio tan distinto del europeo, gracias a que aprendieron del indio a dominar la naturaleza tropical. Para los colonos los indios fueron sus maestros, guías, remeros, leñadores, artesanos, cazadores y pescadores; y por sobre todo esto, las indias constituyeron los vientres que engendrarían una vasta prole mestiza que sería, en el tiempo, la gente de la tierra.” (Ribeiro,1985:205)

Esta rauda adaptación al nuevo medio fue posible por el estadio productivo en que se encontraban los Tupí, que ya habían logrado un siglo antes de la llegada luso-hispánica la revolución agrícola, cosechando así diversos alimentos. Este influjo sobre la nueva nacionalidad brasileña se evidencia claramente en los encuentros selváticos, ocasionados durante el siglo XX, entre poblaciones Tupí independientes al estado nacional y colonos brasileños. Así lo narra Ribeiro:

“En efecto, la sociedad brasileña, sobre todo en su faz rural, conserva un evidente aspecto Tupí, reconocible en los modos de garantizar la subsistencia y en diversos aspectos de la cultura. Esa semejanza aún hoy sorprende a cada sertanejo que se acerca a un grupo Tupí, al ver que cultivan las tierras, preparan los alimentos y los consumen del mismo modo que ellos mismos, al reconocer el gran número de expresiones comunes para designar las cosas y al verificar que ambos participan de muchas concepciones de lo sobrenatural.” (Ribeiro, 1985:220)

El intento de esclavizar a los indios, como aclaramos, fracasó. El ingreso de esclavos negros devino apremiante. Así fue el caso de San Pablo. Esta cultura mixturada por varias etnias se denominó *caipira*. La economía, en una primera instancia desarrollada hacia la minería, se centró en las grandes *fazendas* del café. Las grandes *fazendas* fueron ocupando paulatinamente- y en constante guerra- nuevas tierras pertenecientes a los indios. Tal fue el marco general del destino de los indios latinoamericanos: la población originaria, poseedora de envidiables riquezas, a fuerza de guerras asimétricas y nuevas enfermedades, fue descendiendo demográficamente. El descenso poblacional abrumador de los originarios brasileños así lo confirma.

Remarcamos, sin embargo, con cierta insistencia, que en la constitución de la nación brasileña cumple un rol fundamental la matriz indígena, principalmente la Tupí-guaraní. Esta insistencia se debe a que no avalamos ninguna percepción del mundo originario latinoamericano como una *alteridad* extrema, acaso como la percibieron nuestros conquistadores o como la percibe un coleccionista, ya que parte de esa *alteridad* (y por lo tanto deja de ser una *alteridad*) es parte constitutiva del sujeto latinoamericano.

II. El indio en el siglo XX.

Desde finales del siglo XIX, al unísono de las grandes ciudades latinoamericanas, San Pablo se modernizó y recibió una profusa inmigración europea.

“A comienzos del siglo XX se instalan las primeras centrales hidroeléctricas en Río de Janeiro y en São Paulo, con las cuales surgen la iluminación eléctrica, los servicios de transporte urbano, el telégrafo, el teléfono, el equipo mecánico de los puertos; servicios explotados por empresas extranjeras. (...) además servicios urbanos de abastecimiento de agua y de obras de

saneamiento. Se extiende además la vacunación obligatoria contra la viruela. A partir de 1920 se difunden el automóvil y el camión.” (Ribeiro, 1985:261)

Obviamente este proceso no se desarrolla independientemente sino de una manera (neo)colonial, es decir, según las necesidades de economías exteriores de extraer materias primas y crear mercados para ingresar sus productos manufacturados pero, principalmente, por la apropiación de los recursos naturales y de las estructuras económicas del país a través de empresas ligadas a aquellas economías foráneas. Así ilustra Ribeiro los números de la inmigración brasileña:

“Brasil recibió de 1850 a 1925 cerca de 3 millones de inmigrantes, las dos terceras partes de las cuales se dirigieron al estado de São Paulo.” (Ribeiro, 1985:262)

Esta modernización paulista y por ende crecimiento demográfico se puede ejemplificar con una apreciación de Levi-Strauss sobre San Pablo:

“En 1935, los habitantes de San Pablo se enorgullecían de que en su ciudad se construyera, como término medio, una casa por hora.” (Levi - Strauss, 1976:82)

No obstante, Oswald de Andrade, un ciudadano de la megalópolis paulista, pudo otear desde un atelier de París un Brasil primitivo. ¿De dónde surgía ese Brasil? Si por una parte surgía de un pasado remoto, pero también atávico, por otro lado surgía de dos fenómenos contemporáneos: por un lado, las tribus indias que aún no habían sido reducidas al control del Estado nacional y por otra, todas las marcas de la cultura nacional que inevitablemente remitían a la cultura india.

Definir la identidad originaria en el siglo XX con todos los cambios operados en las economías, las culturas y las sociedades latinoamericanas es un desafío teórico. Frente a las múltiples posibilidades hemos aceptado la definición de Ribeiro, que es una definición restringida, pero que nos posibilita a abordar el tema del indio en el *Manifiesto Antropófago*. Por lo tanto descartaríamos una definición de tipo racial que incluiría a millones de brasileños que no podrían ser definidos así por el resto de sus características ni tampoco una definición “culturalista” que registrara como indio a quien conserve elementos culturales de origen precolombino y nuevamente abarcaría a millones de brasileños que no suelen definirse a sí mismo como indios. Retomamos la definición de Ribeiro:

“Indígena es, en el Brasil de hoy, esencialmente, aquella parte de la población que presenta problemas de inadaptación a la sociedad brasileña en sus diversas variantes, motivados por la conservación de costumbres, hábitos o meras lealtades que la vinculan con una tradición precolombina. O aún, más ampliamente: indio es todo individuo reconocido como miembro de una comunidad de origen precolombino que se identifica como étnicamente distinta de la nacional y es considerada por la población brasileña con la que está en contacto.” (Ribeiro, 1977: 85)

En el Brasil del siglo XX la población originaria siguió sufriendo el avasallamiento político, militar y bacteriológico que han sufrido todas las poblaciones originarias desde la conquista. De los ciento cinco grupos indígenas *aislados* de la sociedad brasileña hacia 1900 sólo permanecieron treinta y tres hacia 1957. También se redujeron los grupos que poseían *contacto intermitente* de cincuenta y siete a veintisiete. En el caso de San Pablo, que es el que inmediatamente nos atañe, la población indígena sufrió duros embates del Estado brasileño. Desaparecieron lenguas del estado como la Otí [8] y las poblaciones indígenas, *aisladas*, desaparecieron.

Los cambios operados en la economía paulista por la modernización afectó violentamente a los indios *Kaingáng*. Su población se redujo radicalmente entre los años citados de 1200 a 87. Los *Kaingáng*, perteneciente al grupo Jê, fueron a principios del siglo XX derrotados tanto militarmente como moralmente por el Estado brasileño. Sus tierras ocupadas fueron loteadas y vendidas por un senador que nunca había pisado las mismas. Cercados a un estrecho espacio de lo que había sido su extenso territorio perdieron inevitablemente su antiguo estilo de vida. La eliminación de su medio de subsistencia, la caza, fue el primer eslabón de su pronta disminución demográfica. Encerrados entre profusas *fazendas* y una de las zonas de mayor densidad demográfica del país (pensemos que para 1928 la sola ciudad de San Pablo había superado el millón de habitantes.) Las nuevas enfermedades los cercó aún más.

Las palabras hechas para todos, que los pueblos tallan para dejar cuenta de su experiencia, describieron el inusitado horror en su ancestral lengua. Una nueva palabra: *cofuro*, la tos y el carraspero inusitados, surgió inmediatamente del contacto directo con los brasileños y fue ocupando prevalecte toda la lengua de los *Kaingáng*. La gripe epidémica los despobló. Los *Kaingáng* que fueron pacificados hacia 1912 eran hacia 1953 un pueblo casi desaparecido: sólo uno de sus pobladores superaba los sesenta años.

Pero no solo a través de antiguas poblaciones indígenas cercenadas al Interior del Brasil pudo encontrar Oswald de Andrade al *primitivo*, ese que era para la vanguardia europea un ser exótico, remoto, digamos: de

existencia inverosímil. En la misma San Pablo se encontraban vestigios de las culturas ancestrales, inclusive, entre el cambio imparabable que la ciudad era partícipe. No obstante los indios en la ciudad eran casi nulos. Al menos así lo relata Levi- Strauss:

“En San Pablo, los domingos podían dedicarse a la etnografía. No ciertamente entre los indios de los suburbios, sobre los cuales me habían prometido el oro y el moro; en los suburbios vivían sirios o italianos, y la curiosidad etnográfica más cercana, que quedaba a unos 15 kilómetros, consistía en una aldea primitiva cuya población harapienta traicionaba un cercano origen germánico, con su cabello rubio y sus ojos azules; en efecto, alrededor de 1820 grupos de alemanes se instalaron en las regiones menos tropicales del país. Aquí (...) se perdieron y confundieron con el miserable paisanaje local...” (Lévi-Strauss, 1976: 91)

El antropólogo francés, más claramente, encuentra distintos vestigios de la cultura india en los mercados de los barrios populares, atendidos por negros, ubicados en el centro de la ciudad paulista:

“... *mestiços*, cruza de blanco y de negro, los *caboclos*, de blanco y de indio y los *cafusos*, de indio y de negro. Los productos en venta conservaban un estilo más puro: *peneiras*, tamices de harina de mandioca, de factura típicamente india, (...) abanicos para avivar el fuego, heredados también de la tradición indígena...” (Lévi-Strauss, 1976: 94)

Así describe Antonio Candido el papel de las culturas “primitivas”, incluyendo a la afrobrasileña, en el Brasil:

“En el Brasil las culturas primitivas se mezclan a la vida cotidiana, o son reminiscencias aún vivas de un pasado reciente. Las terribles osadías de un Picasso, un Brancusi, un Max Jacob, un Tristan Tzera, eran, en el fondo, más coherentes con nuestra herencia cultural que con la de ellos. La naturalidad con que frecuentábamos el fetichismo negro, los *canhgas* los ex-votos, la poesía folklórica, nos predisponía a aceptar y asimilar procesos artísticos que en Europa representaban una ruptura profunda con el medio social y las tradiciones espirituales.” (Andrade, 1981:IX)

Pero regresemos al indio que remite el *Manifiesto Antropófago* ¿Qué tan lejos estaban de la ciudad de San Pablo, reducidos los *Kaingáng*, las tribus que mantenían su independencia del Estado nacional? Dejémosle responder a Claude Lévi-Strauss:

“No se necesitaban más de veinticuatro horas de viaje para alcanzar, más allá de la frontera del Estado de San Pablo marcada por el río Paraná, la gran selva templada y húmeda (...) hasta 1930 más o menos había permanecido prácticamente virgen; a excepción de las bandas indígenas que aún erraban por allí y de algunos pioneros aislados...” (Lévi-Strauss, 1976: 105)

Hemos recurrido a la sucinta descripción de los *Kaingáng* como a la situación de los indios en el Brasil para demostrar la cercanía geográfica pero también cultural que *pudo* poseer Oswald de Andrade, como cualquiera de sus contemporáneos, frente a la *alteridad* india. Remarcamos el *pudo* ya que en este sentido el proyecto estético del manifiesto, como luego desarrollaremos, queda trunco: ni se logra encontrar las características propias de aquella *alteridad*, ya que se le proyectan características europeas, ni se intenta encontrar cuánto de esa *alteridad* subsiste- podríamos aclarar: se desarrolla- en el actual brasileño.

IV. Revista de Antropofagia

Si en la década del '10 en Europa pulularon las revistas de vanguardia, en la década siguiente en Latinoamérica, principalmente en las grandes ciudades, a raíz de este movimiento europeo, se produjeron revistas que promovieron las nuevas corrientes estéticas.

San Pablo fue una de las grandes urbes latinoamericanas donde se inscribieron, además de las efímeras revistas de vanguardia, todo tipo de producción vanguardista [9]. La producción cultural fue atiborrada por manifiestos, obras, pinturas, salones y grupos que adherían a este fenómeno. En 1922, por ejemplo, se había constituido la célebre Semana de Arte Moderno, de gran repercusión en todo el Brasil.

La *Revista de Antropofagia* surge en esta ciudad en el año 1928 y va a marcar un viraje, tanto ideológico como estético, con la producción estética anterior. Contrasta con las anteriores publicaciones literarias de vanguardia por su recuperación de temas locales, por su indagación acerca de la identidad nacional y por su sesgo marcadamente político [10]. Esta aseveración se comprueba comparando la *Revista de Antropofagia* con otra revista paulista, *Klaxon*, de los años inmediatamente anteriores. *Klaxon* apareció en el año 1922.

Atenta a la novedad europea intentó difundir distintos “ismos” con la participación de varios cronistas extranjeros. Privilegiando, por lo tanto, la importación estética y la divulgación del material extranjero. Revista que podríamos definir por su ideario cosmopolita. Otro punto divergente con la *Revista de Antropofagia* que era según Jorge Schwartz: “parca en material proveniente del extranjero” (Schwartz, 2002: 64)

El nuevo peso alcanzado por la temática nacional –en especial la temática indígena– en la producción vanguardista no era exclusivo en el tratamiento dado por la *Revista de Antropofagia*. Citemos a otros casos resonantes, aunque divergentes en la propuesta estética o ideológica, como el de Mario de Andrade, que publica en 1928 su célebre novela *Macunaíma*, o el del grupo Anta, que publica, para esta época, su *Manifiesto del verde-amarillismo*.

El título de la revista consignaba la nueva concepción autóctona: la antropofagia. Oswald de Andrade tomó contacto con este concepto a través de un cuadro que le regaló la pintora Tarsila do Amaral. El nombre del cuadro se bautizaría con *Abaporu*, que significa antropófago en lengua Tupí.

La revista transcurrió en dos etapas. En la primera se publicaron diez números de manera autónoma. La segunda, en cambio, que duró dieciséis números, se publicó dentro del *Diário de São Paulo*. En su fundación participaron Oswald de Andrade, Raul Bopp y Alcântara Machado. Mario de Andrade, por su parte, participó, en la primer etapa de la revista, con algún artículo.

En el primer número de esta revista aparece el mentado *Manifiesto Antropófago* y estampado en el medio de la página un boceto de Tarsila do Amaral con la imagen del antropófago.

A diferencia de la tradición colonial luso-hispánica, la antropofagia emerge como un concepto positivo. Se lo intentó utilizar para recuperar una nueva voz del indio o un nuevo concepto del mismo que lo ubique, tanto en la tradición estética brasileña como en la historia brasileña, en un nuevo status, a través de una estética de vanguardia. Este nuevo papel del indio era claramente perceptible en cuanto al tema de la conquista. Como rezaba una frase de la revista, los indios afirmaban al ver a los colonizadores: “Lá vem a nossa comida pulando” (Schwartz 1999:25)

La frase discute la mirada (histórica) con la que se ha discurrido acerca del “descubrimiento” de América. En este sentido, tal lo afirma Jorge Schwartz, la frase replantea la siguiente cuestión: ¿Quién ha descubierto a quién? Confirma esta temática un poema publicado en la revista que versaba:

“Festejar el día 11 de Octubre, el último día
de América libre, pura, descolombizada.”

Se registraban, continuando esta temática antropófaga, ciertos relatos históricos. Verbigracia, el de Hans Staden, sobreviviente de los indios Tupinambas en el siglo XVI. Oswald de Andrade, que fue el impulsor de la revista, en sus distintas estadías europeas había conocido a los movimientos artísticos de vanguardia y su tratamiento sobre el tema caníbal. Por lo tanto, tanto la antropofagia como el intento de recuperar al indio, paradójicamente, no surgen de un contacto directo con la realidad nacional. Leyó los manifiestos futuristas, que luego fue difusor en el Brasil. Filippo Marinetti, que en 1909 había publicado su *Manifiesto Futurista*, había abordado tal temática. La temática caníbal también había sido abordada por el pintor surrealista Francis Picabia, que editó una revista intitulada *Cannibale* hacia 1920, y por el poeta Blaise Cendrars, entre otros. El caso más recordado será sin lugar a dudas el de uno de los precursores de la vanguardia francesa, Alfred Jarry, en sus obras de *Papá Ubu*.

No podemos dejar de mencionar el interés surgido por parte de la vanguardia acerca de las culturas *primitivas*. En ese caso son centrales las pinturas de Pablo Picasso que recuperan los tipos de máscaras africanas. Sin embargo lo que a las vanguardias europeas les podría surgir exótico, tanto la antropofagia como las culturas *primitivas*, a un latinoamericano le podría parecer cotidiano. Expresándolo de otra manera diríamos que nosotros podríamos ser esa cultura que a los europeos les parecía exótica y primitiva.

Por una parte, la antropofagia, aparentemente, era parte de la historia del Brasil y por otra, las culturas indígenas, tribales, se mantenían, aunque débilmente, aparte del estado nacional. Frente a esta seguridad Oswald produjo algo muy distinto a lo hecho por la vanguardia europea. Paulo Prado describe esta *anagnorisis* nacional en suelo europeo:

“Oswald de Andrade, en un viaje a París, desde lo alto de un atelier de la Place Clichy -
ombiligo del mundo- descubrió, deslumbrado, su propia tierra.” (Schwartz 2000:54)

V. El Manifiesto Antropófago

El *Manifiesto Antropófago*, en consonancia con la *Revista de Antropofagia*, va a privilegiar la reflexión de carácter nacional, recuperando de manera novedosa a los sujetos nacionales, específicamente al indio, en contraposición a la estética de revistas cronológicamente anteriores, como la ya citada *Klaxon*. Citemos a Jorge Schwartz:

“... la *Revista de Antropofagia* surge respaldada por un sólido argumento que va a privilegiar la reflexión del carácter nacional. Una vez que los “ismos” han sido debidamente deglutidos e incorporados a la temática nacional, ello se torna posible.” (Schwartz, 2002:105)

No obstante Oswald de Andrade ya venía elaborando una nueva estética que iría moldeando su incipiente “conciencia nacional” Este proceso puede darse inicio con su manifiesto de la poesía “Pau-Brasil” de 1924:

“...su poesía “Pau Brasil”, tal la bautizara el propio Oswald, determinado a no imitar más los modelos europeos. (...) decide incorporar lo extranjero a su texto, para realizar una obra de exportación. De ahí la metáfora de devorar en forma antropófaga la cultura ajena, y de ahí el connotativo título “Pau Brasil”, materia prima de exportación durante la época de la colonia (...) el viaje al extranjero provoca en Oswald un verdadero proceso de *anagnórisis* de lo nacional.” (Schwartz, 2002:65)

La estética de vanguardia, eminentemente urbana, surgió históricamente en los grandes conglomerados urbanos; Oswald es consciente de su ubicación en la producción de discursos: la de un artista, aclaremos: un pequeño burgués, en la megalópolis paulista. Por lo tanto no fuerza la impostura de la nostalgia de un mundo perdido - el natural o tribal- que no es el suyo o desde la negación a los cambios surgidos por la modernización, que son inevitables, sino más bien el modo en que esos cambios deben timonearse y más precisamente quién debe timonearlos:

“El contacto con el Brasil Caribe. *Où Villegaignon print terre*. Montaigne. El hombre natural. Rousseau. De la Revolución Francesa al Romanticismo, a la Revolución Bolchevique, a la Revolución Surrealista y al bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminamos.” (Andrade, 1981:68)

La línea histórica está trazada: desde el Brasil tribal, cercenado por el colonialismo, pasando por las grandes revoluciones del mundo occidental, hasta el resurgimiento del brasil tribal, el bárbaro, en conjunto con la técnica moderna: el bárbaro tecnizado. Si planteamos lo anteriormente expuesto en un marco dialéctico, tal lo formulará el mismo Oswald en *La crisis de la filosofía mesiánica*, diríamos que por una parte está la tesis, el hombre natural (personificada en el indio Tupí), por otra parte está la antítesis, el hombre civilizado (personificado en los lastres políticos y culturales de la Colonia pero también en la tecnología moderna) y, finalmente, la síntesis superadora que se personifica en el bárbaro tecnizado.

No se intenta recuperar, entonces, al indio desde una estética romántica como la que había efectuado, en el siglo XIX, José de Alencar en *O guaraní*. De ésta manaba un indio tranquilo, pacífico, ingresado melifluamente a la civilización [11]. Se promueve, en cambio, otro indio: el salvaje. Pero no ciertamente como un indio geográfico. No remite a los Tupí o los Caribes de una zona contemporánea del Brasil. Es un indio que funciona como arquetipo de lo que puede ser la nación brasileña. Es el acabado desarrollo de una identidad latente, aún irresoluta, pero claramente identificable, que posee todo brasileño:

“Fue que nunca tuvimos gramáticas, ni colecciones de viejos vegetales. Y nunca supimos lo que era urbano, suburbano, fronterizo y continental. Holgazanes en el mapamundi del Brasil. (...)
...nunca admitimos el nacimiento de la lógica entre nosotros” (Andrade, 1981:68)

El tema nacional y, precisamente, de identidad nacional que aparece en el manifiesto es también tema candente de la *Revista de Antropofagia*: “La brasilidad es un *topos* diseminado por todos los números de la revista.” (Schwartz, 1999:60) Efectivamente la reflexión de carácter nacional se va a cristalizar en la palabra antropofagia. La antropofagia titula la revista donde se publica el manifiesto. Antropofagia adjetiva al manifiesto. Asimismo el boceto de Amaral que acompaña al mismo es el de un antropófago. ¿qué nos revela esta antropofagia? Por un lado, diagnostica los distintos elementos de una cultura brasileña abúlica y (neo)colonial, que repite los modelos extranjeros, económicos y culturales, y por otro lado muestra la posibilidad -superadora- de una nueva cultura: la cultura antropófaga[12]. Así comienza el manifiesto: “Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente.” (Andrade, 1981:67). Analicemos ese pronombre personal en plural, “nos”, que complementa al verbo unir. No remite a los indios. Remite al brasileño moderno. Si históricamente, como hemos dado cuenta anteriormente, la violencia hacia el indio se construyó desde un discurso moral (referente a la antropofagia), Oswald invierte dicha concepción: la antropofagia no es sólo positiva sino que es lo que los constituye como brasileños. En tal sentido, se descubriría a la antropofagia como un proceso de identidad cultural. Para reafirmar este viraje de la identidad brasileña aclara en el tercer párrafo: “Tupí, or not tupí that is the question” (Andrade, 1981:67).

Esta identidad antropófaga que promueve el manifiesto deviene de la aceptación de ser Tupí. En este marco la *superación* a la nueva identidad se logra a través del parricidio cultural. Se debe comer a los padres impostores que trajo la Colonia. De esta manera la nacionalidad que dibuja el manifiesto es precolombina o, al menos, posee un origen precolombino. Así lo expresa: “Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, el Brasil ya había descubierto la felicidad.” (Andrade, 1981: 71) Completando este sentido: “Contra las historias del hombre que comienzan en el Cabo Finisterre.” (Andrade, 1981:70). En este Brasil primogénito - anterior al Brasil moderno- ya se habría alcanzado un estadio superior de civilización. Un tipo de edad dorada [13]: el Matriarcado. Este sistema social, que desde categorías marxistas podríamos definirlo como un *comunismo primitivo*, se contraponen al impuesto por la Colonia, el patriarcado. Posteriormente, Oswald de Andrade en *La crisis de la filosofía mesiánica*, su tesis de grado para la Universidad de San Pablo, definía así esta contradicción:

“...todo se remite a la existencia de dos hemisferios culturales que dividirán la historia en Matriarcado y Patriarcado. Aquel es el mundo del hombre primitivo. Este, el del civilizado. Aquel produjo una cultura antropofágica, éste una cultura mesiánica.” (Andrade, 1981:177)

La antropofagia fue, aparentemente, entre los indios Tupí una ceremonia guerrera donde se inmolaba al enemigo valiente apresado en combate. Sin embargo, Oswald recupera esta idea desde la misma tradición occidental, desde la obra de Sigmund Freud, *Totem y tabú*. Freud elabora una hipótesis que explicaría el paso de un estado natural a otro social, es decir, el paso de la Naturaleza a la Cultura. Este paso estaría determinado por el parricidio del padre tiránico por sus hijos.

La cultura occidental se presenta como la necesaria víctima de este nuevo parricidio. El estado primario ya poseía todo lo positivo: “Ya teníamos el comunismo. Ya teníamos la lengua surrealista.” (Andrade, 1981:69). La llegada de la Colonia acaba con este tiempo áureo. Imperó, entonces, el tiempo de las prohibiciones, el tiempo del tabú [14]. Esta cultura colonizadora está personificada en distintos personajes históricos: El padre Vieira, el rey portugués Juan VI y su corte, Goethe, etc. El padre Vieira es utilizado como símbolo de la cultura colonial lusitana: quiso catequizar a los indios. Promovió, también, la reducción de indios amazónicos en aldeas misionales. Es por eso que el manifiesto vitupera: “Contra la verdad de los pueblos misioneros” (Andrade, 1981:70). Vieira produjo una prolífica obra: *Cartas, Sermones*, etc. Pero también es inculcado en el manifiesto de la situación de dependencia económica del país, ya que produjo el primer empréstito:

“Contra el Padre Vieira. Autor de nuestro primer préstamo, para ganar comisión (...) Vieira dejó el dinero en Portugal y nos trajo la labia.” (Andrade, 1981:68)

El manifiesto expone un correlato entre la importación económica y la cultural. Vieira es el culpable de traer una conciencia intempestiva a las tierras brasileñas. Contra ella también ataca nuestro autor: “Contra todos los importadores de conciencia enlatada.” (Andrade, 1981:68) El ataque de Oswald es doble. Ataca tanto al nivel superestructural de la dependencia (cultura, moral, literatura, etc.) como estructural (económico.) No obstante, hay que recalcar que no lo hace entendiendo a un nivel dependiendo mecánicamente del otro. El planteo del manifiesto- en consonancia al viraje político de la vanguardia europea- no es, entonces, estrictamente literario, en caso de que pensemos lo literario como una esfera autónoma. El manifiesto exhorta a un planteo mayor. Por un lado de reforma superestructural para una liberación moral:

“Contra la realidad social, vestida y opresora, puesta en catastro por Freud- la realidad sin complejos, sin locura, sin prostituciones y sin penitenciarías del matriarcado de Pindorama.” (Andrade, 1981:72)

En este Matriarcado, asimismo, también está formulado un planteo político. Por una parte de independencia nacional: “Nuestra independencia aún no fue proclamada” (Andrade, 1981:72). Por otra de revolución social: “Ya teníamos el comunismo (...) La edad de oro” (Andrade, 1981:69). ¿Cómo se logrará este nuevo Brasil pregonado? ¿Cómo se recuperará ese estado benefactor y cómo se superará la herencia colonial? A través de una nueva revolución, mayor que todas las revoluciones occidentales: “Queremos la revolución Caribe. Mayor que la Revolución francesa” (Andrade, 1981:68).

Esta revolución tendría su antecedente en la *deglutación* por los indios del Obispo Sardinha. Oswald, atento a que toda gran revolución suele marcarse por un cambio del calendario [15], tal si el nuevo tiempo de la urbe se plasmase en un nuevo tiempo del orbe, anota un nuevo calendario para el Brasil. Éste comienza con un hecho antropófago: la *deglutación* del obispo. Asimismo se vuelve a nombrar a los territorios brasileños con sus denominaciones originarias. En Colón encontramos, en cambio, el comienzo de una tradición colonizadora que también se plasma en la toponimia: se ignora los nombres originarios de los lugares conquistados y se bautizan los lugares supuestamente vírgenes con nuevos nombres. Oswald hace la operación contraria: recupera la toponimia originaria, como un proceso más de la descolonización cultural. Ahora Brasil es Pindorama y San Pablo, Piratininga. Así está fechado el manifiesto: “En Piritingá. Año 374 de la deglución del obispo Sardinha” (Andrade, 1981:72). Este último hecho tiende a demostrar que el hombre originario, el indio antropófago, sobrevivió frente al avasallamiento de la civilización. La explicación

de este hecho se resuelve con el humor recurrente del manifiesto: “Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue un carnaval. El indio vestido de senador del Imperio” (Andrade,1981:69).

La persistencia identitaria se vislumbra de diversos modos. Uno de ellos es el tratamiento autóctono de la religión:

“Nunca fuimos catequizados. Vivimos a través de un derecho sonámbulo. Hicimos que Cristo naciera en Bahía. O en Belem do Pará.” (Andrade,1981:70)

Si Belén (Jordania) fue cuna de Jesucristo poco importa. La cultura brasileña necesita un Cristo amazónico y por eso nace en una ciudad de marcada influencia india como Belem de Pará. El manifiesto intentará ubicar la cultura brasileña en un nuevo lugar dentro de la constitución mundial. Así lo describe Benedito Nunes:

“Pela reabertura do manancial de rebeldia que alimentou, da revolução burguesa ao surrealismo, um ciclo de transformações do mundo, de que o movimento antropofágico seria o último elo, inverteríamos a direção da historia, pondo-nos à frente da caminhada mundial que começou em Villegaignon para levar-nos ao *matriarcado de Pindorama*.” (Andrade, 1981:XXIX-XXX)

La antropofagia, pues, traería un nuevo sujeto social, el bárbaro tecnizado, un nuevo orden social, el Matriarcado y un nuevo lugar de Brasil en el mundo, ya no sujeto a la sujeción político-cultural del (neo)colonialismo. El mundo surge desde una óptica brasileña: “Sin nosotros Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos humanos” (Andrade,1981:68). No es una negación vacua de la tradición occidental sino su utilización de manera original y no reproductiva. Por lo tanto el manifiesto no tiene inconvenientes de utilizar tanto el inglés o el francés como el Tupí-Guaraní, o de nombrar utilizando una nomenclatura india y de recuperar mitos indios (Guarací, víbora-víbora, etc.) junto a escritores centrales de la tradición occidental (Montaigne, Rousseau, Freud, etc.)

Por lo anterior expuesto podemos sintetizar nuestro análisis del manifiesto de la siguiente manera. Por un lado, se recupera cierta identidad nacional brasileña, que estaría fundada en el origen indio y que persistiría férreamente. Esta identidad estaría sufriendo la coerción de un modelo político y cultural expresado en el Patriarcado. La liberación y natural desenvolvimiento de la originaria identidad se resolvería a través del Parricidio, o sea, la eliminación de aquellos resortes (culturales y políticos) coercitivos. La nueva instancia superadora mostraría al bárbaro tecnizado: el brasileño que ha podido resolver su identidad nacional y política, a través de la restauración del Matriarcado, y que utiliza la tradición occidental según sus necesidades.

VI. Proyección y limitación del *Manifiesto Antropófago*

En la década del '30 Oswald de Andrade relee negativamente su *Manifiesto Antropófago*. Aunque algo intempestivo marca con precisión cierta paradoja que se da en el texto. En el prólogo a *Serafin Pointe Grande* asegura:

“La situación “revolucionaria” de esta bosta mental sudamericana se presentaba así: lo contrario del burgués no era el proletario ¡sino el bohemio!” (Andrade, 1981:75)

Estemos o no de acuerdo con las consecuencias políticas que se desprenden de su postulado, podremos coincidir que en el *Manifiesto Antropófago* late esta escisión: un proyecto tan vasto como el que propone- una revolución de índole moral y social- se presenta de manera ingenua en la autoridad de su yo lírico. El manifiesto propone una revolución social que reponga los valores originarios. Sin embargo, no se apela al indígena contemporáneo y a su experiencia (cultural y política) para la gran revolución Caribe. Mucho menos se apela a otros exponentes de las clases populares (criollos, afrobrasileños, inmigrantes, etc.) Peor aún: la aparición del indio esta codificada por una construcción textual heredada de la Colonia. Si bien Oswald, en 1927, había viajado a la selva amazónica y hubiera podido haber estrechado algún vínculo con la población originaria, ésta aparece totalmente enfocada desde parámetros europeístas. Ciertamente el sujeto social al que apela el manifiesto, el indio Tupí o Caribe, está deliberadamente omitido en su situación moderna. La nueva moral propuesta proviene más de una lectura freudiana que del rescate de una moral popular. Asimismo no discute la bibliografía producida (desde la Colonia) acerca del indio, con lo cual le endilga una característica al indio, la antropofagia, que es imprecisa. Sin embargo, se podría argüir que la antropofagia debe tomarse de una manera metafórica. En todo caso, el indio que debe ser parámetro de la identidad nacional tiene más de europeo que de indio. Finalmente, esta limitación se podría generalizar a gran parte de la experiencia vanguardística brasileña. Así lo describe Alejandra Mailhe:

“Al abordar la representación de los sectores populares, la vanguardia modernista reactualiza los tópicos e ideologías heredados, aunque invirtiendo las connotaciones miserabilistas asignadas por la tradición...” (Mailhe 1984:50)

Los postulados políticos expuestos en el manifiesto han sido criticados desde la izquierda. Ya hemos recuperado la opinión del Oswald “comunista”. Observemos a un contemporáneo suyo, el bahiense Jorge Amado, que años posteriores reflexionaba sobre el modernismo:

“Si estudiás el modernismo, ves que es un movimiento de clase que nace en la órbita de grandes propietarios del café. Formalmente, el modernismo es una transposición en el Brasil de los movimientos que surgieron en Europa después de la primera guerra: cubismo, dadaísmo, surrealismo.... Esos movimientos influyeron en los jóvenes paulistas de la gran burguesía: Oswald de Andrade, hijo de un gran hacendado, muy rico (...) El modernismo fue patrocinado por los hombres ricos de San Pablo, como Paulo Prado...” (Amado 1991:58)

Explayándose sobre la vinculación del modernismo con los centros del poder aclara:

“Es toda la riqueza del café la que patrocinó el modernismo, incluso abriéndole las páginas de sus diarios: el *Correio Paulistano*, órgano del Partido Republicano paulista, de grandes latifundistas; el *Diario de São Paulo*, que publicó la famosa *Revista de Antropofagia*. Todo eso sucede en los grandes diarios de la burguesía paulista. Son personas que tenían un desconocimiento considerable del pueblo...” (Amado 1991:59)

No tan beligerante, pero en gran parte coincidente, Mario de Andrade opinaba en una visión retrospectiva del movimiento

“El modernista era nítidamente aristocrático. Por su carácter de juego arriesgado, por su espíritu aventurero al extremo, por su internacionalismo modernista, por su nacionalismo embravecido, por su gratuidad antipopular, por su dogmatismo prepotente...” (Schwartz, 2000:64-65)

No obstante, deberíamos preguntarnos si las limitaciones estéticas y políticas de Oswald no estaban dentro de los límites de su época y de su clase. Observemos, por ejemplo, el caso del Partido Comunista Brasileño. No era claro, aún, dentro de su producción teórica la situación que debía cumplir el indio en la revolución nacional. Sin embargo, el análisis de los partidos comunistas acerca de Latinoamérica no era aún más exhaustivo. Así lo demuestra la precariedad de los análisis expuestos sobre temas centrales (los afroamericanos, los indígenas, las naciones, la estratificación social, etc.) en la Primera Conferencia Comunista Latino Americana (Ferreira, 2004 y Vargas, 1999). El dirigente de la Internacional Comunista, Jules Humbert-Droz, aseguró en dicha conferencia que muchos de los participantes recién habían descubierto Latinoamérica.

En tal sentido podemos finalizar que la limitación del *Manifiesto Antropófago* de no poder interpelar a una identidad originaria no sobrecargada de preconceptos (aún presa de cierto etnocentrismo de raigambre europea) es limitación general de gran parte de la intelectualidad de la época. Por otro lado, Oswald estuvo siempre preocupado por la dependencia económica y cultural de su país. Esto lo llevo a sus postulados antropófagos y, luego, a su afiliación y posterior rechazo, por anquilosada ideología, al Partido Comunista Brasileño. Elaboró distintas respuestas para superar la dependencia cultural, política y económica de Latinoamérica. Estas respuestas mantienen ciertamente su vigencia histórica. Como el mismo expuso en un reportaje:

“... necesitamos desvespuciar y descolombizar a América y descabralizar al Brasil (la gran fecha de los antropófagos: 11 de Octubre, es decir, el último día de América sin Colón).” (Schwartz 2000: 90)

Notas

[1] “No hay duda que el complejo canibal tiene su primera inscripción en los diarios de Colón y la carta del Dr. Chanca.” (Castro-Klarén, 1997:196).

[2] Distintos autores sostienen este razonamiento. Williams Arens afirma: “cannibalism is a myth generated to enslave or otherwise oppress hostile others?”. Por su parte, Phillip Boucher afirma:

“...Europeans created the myth of the Carib as ferocious, insatiable cannibals.” (Castro-Klaren, 1997: 195).

- [3] El pensamiento de Bartolomé de Las Casas evolucionó hacia lugares impensados para los márgenes de su tiempo. Citemos a Rolena Adorno: “Las Casas y sus colaboradores seguían defendiendo los derechos de los señores autóctonos ante el rey y Las Casas llegó a proponerle al monarca español el abandono de las indias.” (Adorno, 1992:63.)
- [4] La detallada descripción antropófaga es la siguiente: “Cuando ya está desollado, un hombre lo toma y le corta las piernas por encima de las rodillas, y también los brazos (...) 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 (...) Comen los intestinos y también la carne de la cabeza, los sesos, la lengua y lo demás que tenga son para las criaturas.” (Staden, 1946: 239-242).
- [5] La improbable antropofagia descubierta por Léry parece más bien una transposición de cierta tradición occidental: “La antropofagia de Herodoto, la antropofagia de las bacantes, y la antropofagia del “wildMan” del medioevo.” (Castro-Klarén, 1997: 202).
- [6] Estaríamos exceptuando a Bartolomé de Las Casas que, tal lo define Todorov en su obra *La conquista de América. El problema del otro*, produjo una incipiente concepción “perspectivista”, intentando recuperar los valores construidos por los indios a través de sus propios valores.
- [7] Darcy Ribeiro, en su obra *Las Américas y la civilización*, define tres pueblos arquetípicos de América: los *pueblos testimonios*, de los cuales serían representantes, entre otros, los mexicanos, los guatemaltecos, los bolivianos y los peruanos; los *pueblos nuevos*, la formación más general según el autor, que son representados, entre varios, por los pueblos brasileños, chilenos, venezolanos y colombiano; y los *pueblos transplantados* que son ejemplificados por los pueblos argentinos, uruguayos y norteamericanos.
- [8] En otros estados el fenómeno fue similar. Ejemplifiquemos, arbitrariamente, con dos zonas distintas: del sur del Mato Grosso desaparecieron las lenguas Ofaié y Guató y de Bahía las lenguas Kumba, kân y Pataxó.
- [9] En Brasil se utiliza la categoría modernista para nombrar a la vanguardia. En el presente artículo se ha utilizado el término vanguardia. No obstante, la ocasional utilización de la categoría modernista refiere a esta acepción del término.
- [10]. El viraje político de parte de la vanguardia brasileña coincide con los cambios operados en la vanguardia europea. En 1929 André Bretón publica el *Segundo manifiesto surrealista* donde alinea la literatura junto a la política revolucionaria.
- [11] “... la *Revista de Antropofagia* renueva la imagen del indio, no ya con función decorativa - típica del romanticismo brasileño- , sino con función agresiva y renovadora: la de deglutir lo europeo, para asimilar totémicamente sus valores. El programa antropofágico trasciende la mera especulación estética, para lanzarse a un amplio proyecto revolucionario, que tiende, en última instancia, a la transformación social.” (Schwartz, 2002:104)
- [12] Retomo esta idea de Benedito Nunes: “Como símbolo da devoração, a Antropofagia é a um tempo, *metáfora, diagnóstica e terapêutica: metáfora orgânica* (...) *diagnóstico* da sociedade traumatizada pela repressão colonizadora que lhe condicionou o crescimento, e cujo modelo terá sido a repressão de própria antropofagia ritual pelos Jesuitas, e *terapêutica*, por medio dessa reação violenta e sistemática, contra os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais, as manifestações literárias e artísticas, que até à primeira década do século XX, fizeram do trauma repressivo, de que a Catequese constituiria a causa exemplar, uma instância censora...” (Andrade, 1971:XXV-XXVI).
- [13] Carlos Astrada describe la concepción de la edad de oro: “Tenemos una antiquísima concepción que afirma que en el comienzo existió una “edad de oro”, un estado paradisíaco de perfección. Con relación a este estado inicial, todo ulterior desarrollo sería una continua decadencia (...) Es de hacer notar que esta concepción no sólo se ofrece en la cultura mítica, sino también en la cultura informada por el *logos*.” (Astrada, 1969.4).
- [14] En *La crisis de la filosofía mesiánica* Oswald caracteriza con precisión tanto el Matriarcado como el Patriarcado. El Matriarcado se constituía así: “...la sociedad no se dividía en clases. El Matriarcado se fundamentaba en una triple base: el hijo por derecho materno, la propiedad común del suelo y el estado sin clases, o sea, la ausencia de Estado.” (Andrade, 1981:68.) Mientras que el Patriarcado se

describía así: "...el hijo por derecho paterno, la propiedad privada del suelo y el Estado de clase." (Andrade, 1981:180).

- [15] Como aconteció con el advenimiento al poder de Julio Cesar en la República Romana, con la Revolución Francesa y la Revolución Rusa.

Bibliografía

Adorno, Rolena (1992): "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos" en *Revista de estudios hispánicos*, Letras Coloniales, Universidad de Puerto Rico, Facultad de Humanidades.

Amado, Jorge (1991): *Jorge Amado. Conversaciones con Alice Raillard*, Buenos Aires, Emecé.

Andrade, Oswald de (1981): *Obra escogida*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Astrada, Carlos (1969): *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Juarez Editor.

García Canclini, Nestor (1984): *Ideología y cultura*. Buenos Aires, UBA.

Castro-Klarén, Sara (1997): "Corporización tupí y Léry y el *Manifiesto Antropófago*" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXIII, n° 45. Lima-Berkeley.

Ferreira, Silvana (2004): "El debate sobre el problema del indio en la I Conferencia Comunista Latinoamericana" en *Problemas latinoamericanos en los siglos XIX y XX*, Mar del Plata, Ediciones Suárez.

Freud, Sigmund (1948). "Totem y Tabú" en *Obras Completas*, Tomo II. Madrid, Biblioteca Nueva.

Koning, Hans (1991). *Colón. El mito al descubierto*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Lévi-Staruss, Claude (1976). *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba.

Mailhe, Alejandra (2004). "Fábulas de la transculturación en Macunaíma. Una lectura crítica del modernismo brasileño". En Rivas, Ricardo Alberto y Rodríguez, Rodolfo Alberto. *Problemas latinoamericanos en los siglos XIX y XX*, Mar del Plata, Ediciones Suárez.

—(2005). "Un viaje por los pliegues del sujeto. Del consumo a la aprehensión del "otro" en *O turista aprendiz*". En *Revista Orbis Tertius*, La Plata, Ediciones al margen.

Martínez Sarasola, Carlos (2005): *Nuestros paisanos los indios*, Buenos Aires, Emecé.

Nunes, Benedicto (1971): "Introducción" en Oswald de Andrade. *Do Pau - Brasil à Antropofagia*, Río de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.

Ribeiro, Darcy (1977): *Fronteras indígenas de la civilización, México, siglo veintiuno editores*.

—(1985): *Las Américas y la civilización*, Bs. As, Centro Editor de América Latina.

Schwartz, Jorge (1999). "De lo estético a lo ideológico: *Klaxon* y *Revista de Antropofagia*". En Sosnowski, Saúl (editor) *LA CULTURA DE UN SIGLO. América Latina en sus revistas*, Bs. As, Alianza.

—(2000): *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, México, Fondo de Cultura Económica.

—(2002): *Vanguardia y Cosmopolitismo en la Década del Veinte*, Rosario, Beatriz Viterbo.

Staden, Hans (1946): *Viajes y cautiverio entre los caníbales*, Buenos Aires, Nova.

Todorov, Tzvetan (1991): *La conquista de América. El problema del otro*, México, siglo veintiuno editores.

—(1989): *Nosotros y los otros*, México, siglo veintiuno editores.

Taunay, Alfonso (1947): *San Pablo en el siglo XVI*, Buenos Aires, Biblioteca de autores brasileños.

Vargas, Otto (1999) *El Marxismo y la revolución argentina*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Agora.

© Mariano Dubin 2010

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario