

## **Brasil descabralizado**

### **Narrativas contemporáneas desde la visión oswaldiana**

**Laura Masello<sup>1</sup>**

**Resumen:** Las representaciones de lo identitario brasileño, en tanto construcciones discursivas, son el reflejo de los diferentes contextos culturales e ideológicos a los cuales responden, desde el discurso eurocéntrico reduccionista y el discurso nacionalista-ufanista del romanticismo hasta el concepto de sociedad plurirracial brasileña adoptado por el Modernismo. Pero ¿en qué medida los brasileños podrían sentirse representados por amazonas, caníbales y holandeses? Las obras de Darcy Ribeiro y João Ubaldo Ribeiro estudiadas en este trabajo postulan el cuestionamiento del “carácter nacional” como definición identitaria, oponiéndole la recuperación del pensamiento salvaje como fuente de valores y la metáfora oswaldiana de la devoración como resistencia y estrategia de descolonización. Mediante la desacralización de episodios e imágenes pertenecientes a la Historia oficial y a la cultura nacional, estos autores proponen una visión “descabralizada” de Brasil, como propone Oswald, cuestionando la visión hegemónica sobre la sociedad brasileña.

**Palabras clave:** Pueblo brasileño. Narrativas antropofágicas. Representaciones anti-hegemónicas.

Los procesos de construcción identitaria y sus relaciones con la escritura han sido objeto de investigación durante décadas en el continente americano, caracterizándose tanto por la heterogeneidad de las iniciativas según las regiones como por la polarización entre el aislamiento excluyente y una concepción relacional de la búsqueda de legitimidad del habitante en su tierra. El Movimiento Antropófago lanzado por Oswald de Andrade en el Brasil de los años 1920-30 surgió como fuerte contrapunto teórico y artístico a la visión de América derivada de los esquemas interpretativos de la utopía europea a la vez que proponía una nueva representación de lo brasileño. En el presente trabajo, que constituye un avance de la investigación que realizo en el marco de mi tesis de Doctorado<sup>2</sup>, interrogo el valor epistemológico de la metáfora oswaldiana como modelo aplicable a la interpretación de producciones literarias actuales, tomando como marco los escritos teóricos antropofágicos y cruzándolos con los conceptos de tercer espacio de Bhabha (2003).

---

<sup>1</sup> Doctoranda en Ciencias del Lenguaje, Mención Culturas y Literaturas comparadas (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; Universidad de la República, Uruguay). [Imasello@hotmail.com](mailto:Imasello@hotmail.com).

El corpus está constituido por obras escritas y publicadas a partir de la década del 80 en Brasil: *Utopia selvagem* (1981) de Darcy Ribeiro, *Viva o povo brasileiro* (1984) y *O feitiço da ilha do Pavão* (1997) de João Ubaldo Ribeiro. Para la selección del mismo, adopté los parámetros introducidos por la obra ensayística y literaria de Glissant (1990, 1996, 1997), la cual inaugura, según Figueiredo, un nuevo proyecto literario en la región, frente a un contexto literario occidental en que se habían producido la crisis del sujeto y la muerte del autor: “el surgimiento de la novela del nosotros, o la creación de un sujeto colectivo en sustitución del personaje individual/individualista”; la figura del narrador disgregada en “un conjunto de personajes que se alternan en el papel de narradores”; el “carácter fragmentario y discontinuo cercano a las narrativas populares”; la presencia de la oralitura a través de la desterritorialización de la lengua y de “una síntesis entre la sintaxis escrita y la rítmica hablada” (FIGUEIREDO, 2002, p. 40-42).

Dentro de los límites de este artículo, me voy a centrar en la dimensión que quizá abarca a todas las demás en el plano ideológico: la deconstrucción de la idea decimonónica de nación. En el caso de la Antropofagia brasileña, el proceso de desacralización del modelo de identidad nacional de raíz única culminará con la conformación de un nuevo modelo de nación, la nación “tropical” pluricultural, alternativo al modelo de nación homogénea (basado en el discurso del mestizaje conciliatorio) y resultado del proceso de constante devoración. No se postula la desaparición de la nación como proyecto sino, en palabras de Achugar (1998), la inclusión dentro del mismo de “las múltiples historias -dominantes o silenciadas, hegemónicas o subalternas- y las múltiples memorias [que] son un elemento central de la categoría “nación”, incluso en estos tiempos globalizados y de migración.”

Queda problematizado así el concepto de nación occidental como estrategia narrativa no sólo debido a su carácter vocacionalmente estable sino también por su ambivalencia, en la medida en que hibridiza las diferencias. Entre las tres categorías del discurso cultural y político que determinaron, según Corona (1998), la crítica del discurso esencialista de lo nacional, a saber identidad, género y etnicidad, me voy a concentrar específicamente en la relación entre raza y nación, aunque necesariamente surgirán interacciones con las otras categorías.

La reapropiación del sentimiento de lo nacional pasa a menudo por el primitivismo, el cual se asienta en lo que Mignolo (1998) denomina segundo macro-relato del occidentalismo, es decir

el relato de la conversión de los ‘salvajes’ y ‘caníbales’ alejados en el espacio (Indias Occidentales) a ‘primitivos’ alejados en el tiempo. El paradigma al que contribuye Lafitau es el gran paradigma de la modernidad en el cual el planeta y la historia universal se piensan en relación a un progreso temporal de la humanidad de lo primitivo a lo civilizado (FABIAN, 1983).

En el ámbito latinoamericano, este paradigma será objeto de deconstrucción y reconstrucción en un movimiento pendular directamente relacionado con el discurso racial, heredero a su vez de una de las grandes ficciones científicas que estructuraron el pensamiento europeo a partir del sistema colonial. La racialización forma parte de la organización utilitaria de la sociedad y de las fuerzas de trabajo que se instala en las colonias. La raza es entonces un constructo social que denota (y connota) la percepción de las diferencias físicas en la medida en que tienen una incidencia en el estatuto de los individuos y las relaciones sociales. La pertenencia a una raza puede actuar como estigma que prohíbe el ascenso y acceso a cierto estatuto. Lejos de resolver la exclusión a través del mito de la nación mestiza armoniosa latinoamericana, el mestizaje ha supuesto una mezcla de integración y discriminación, basada sobre el uso social de las categorías raciales. Esa contradicción queda plasmada en la elaboración de los proyectos nacionales latinoamericanos, contruidos sobre el blanqueamiento progresivo o violento de la población.

### **Indios no eran los de antes**

Con respecto al papel discursivo del primitivismo en la elaboración de la propuesta oswaldiana y si partimos de la célebre frase de Oswald, “Tupi or no tupi, that is the question”, podemos considerar que el Movimiento Antropofágico es una forma de indigenismo. En Brasil, el indigenismo había surgido en el siglo XIX en pleno romanticismo y reaparece con fuerza en las vanguardias. La valorización del indígena iniciada por autores como Gonçalves Dias y Gonçalves de Magalhães obedecía a la necesidad de creación de una mitología nacionalista que apelara a una raza originaria, preocupación común a todos los pueblos que sufrieron distintos procesos de ocultamiento de su pasado pre-colonial. En la línea trazada por el romanticismo y la visión ufanista que caracterizó el denominado período del empeño en la historia literaria brasileña, las narrativas indigenistas propugnaban una unidad simbólica mediante la armonización de los discursos de los grupos culturales y étnicos, a través de idealizaciones y constructos moldeados en los paradigmas hegemónicos, sustitutivos de la historia negada. El indígena es así inventado por los escritores románticos para inaugurar el horizonte histórico y proveer a la nación de un mito legitimante.

A su vez, las vanguardias brasileñas plantean, en las primeras décadas del siglo XX, el problema del posicionamiento de Brasil frente a Europa y frente a la modernidad. Más concretamente, en aquel contexto, los artistas e intelectuales brasileños no sólo no podían permanecer indiferentes sino que se sentían atraídos por las vanguardias europeas que, entre otras búsquedas, proponían un primitivismo orientado hacia África y la Polinesia. El Modernismo

brasileño va a buscar el sustrato primitivo en sus propias tradiciones eligiendo como símbolo a sus primeros habitantes.

Sin embargo, el indígena recuperado por Oswald no es el del contrato social de Rousseau ni el de los románticos, sino la figura del caníbal como alegoría de la resistencia a las hegemonías políticas y culturales. En la tradición de los escritos etnográficos, como los de Thévet, Léry, Staden, aparecen prototipos del salvaje antropófago que Oswald finge tomar al pie de la letra, reelaborando la idea de la Antropofagia como una vía para resolver la tensión generada por la asimilación y la dependencia culturales. Es importante recorrer el camino que este autor hace desde su primer manifiesto, *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* de 1924, pasando por la antología *Poesia Pau-Brasil* del año siguiente hasta llegar al *Manifesto Antropófago* de 1928, para ver cómo evolucionaron este y otros aspectos de la corriente conceptual que elaboró y que los autores del presente corpus, J. U. Ribeiro y D. Ribeiro, reactualizaron en los años 80 y 90 respectivamente como forma de revisión de la formación histórica y cultural del Brasil.

El *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* inicia la búsqueda de definición de lo nacional rescatando lo primitivo por oposición a lo culto, pues procura definir lo brasileño a través de las manifestaciones populares primitivas. “O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau-Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança” (ANDRADE, 1990, p. 41). En ese mismo desmantelamiento, Oswald redime el concepto de “bárbaro”, despojándolo de su carácter despectivo, como ya hiciera Montaigne cuando invirtió las categorías del caníbal y del civilizado “Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos” (ANDRADE, 1990, p. 45).

Según Chalmers (2002, p. 109), en el *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* Oswald expresa la necesidad de definirse respecto al centro cuando, una vez metabolizadas sus lecturas de Nietzsche, procede a una resignificación del término “bárbaro”. Lo emplea en un sentido -alejado del tradicional- en que la barbarie encuentra su fundamento en el espíritu dionisiaco y resuelve la tensión dramática de la cultura brasileña mediante la abolición de las diferencias durante la catarsis del carnaval.

El espíritu festivo y la danza estructuran varios pasajes de *Viva o povo brasileiro*, suerte de epopeya invertida en que J. U. Ribeiro recorre 330 años de la historia de Brasil (entre 1647 y 1977) para contarla desde la versión no oficial, es decir desde las múltiples historias de quienes forman ese “pueblo” y mediante la revalorización de los aportes indígenas y africanos, evitando la folclorización vigente hacia la década del 60. Una de las escenas más significativas al respecto es la que sigue a la liberación de varios esclavos por parte de la baronesa Antônia Vitória, en

cuya descripción no faltan los elementos populares culinarios regionales, rítmicos y plásticos del programa de Oswald:

Muita gente, contudo, decidiu ficar, entre palanganas de canjica e mungunzá, tabuleiros de lelê, pamonha, açaçá, milho cozido e docinhos de leite e ovos, sequilhos de goma, beijus e mingau de carimã (...), pé-de-moleque, alfele, mel de engenho, bolo de fubá, chico-felipe e bolinho de milho solado da casca grossa e tantas outras coisas que a baronesa mandava fazer para que o povo comesse no dia de sua festa. (...) Fizeram a roda, abriram a roda, fecharam a roda, (...) a roda se transformou numa fila ombro a ombro, lá vinham eles marchando de lado, os troncos oscilando, os pés indo e não indo no repique do tambor maior, as baquetas estacando de cofre a cada tantos compassos e explodindo de volta depois que somente os pés, uns se arrastando, outros sapateando, haviam segurado o ritmo (RIBEIRO, 1984, p. 146).

*Utopia selvagem* de D. Ribeiro se presenta como una fábula que retoma y desarticula mitos, leyendas y discursos de la occidentalidad a través del periplo delirante de su protagonista, el teniente negro “gaúcho” Carvajal, apodado Pitum por sus captoras, las Amazonas. En la nueva civilización denominada “Utopía Burguesa Multinacional”, gobernada por el Emperador Impoluto y Próspero Informático, está oswaldianamente previsto un incremento de la alegría, por lo cual figuran, dentro de las “Estructuras del Poder y del Goce”, varios Séquitos que funcionan como comisiones asesoras de los Senadores, encargadas de velar por la vigencia de todos los componentes de la cultura popular y también en menor medida de la académica (ya democratizada), siendo el correspondiente al carnaval el primero mencionado:

- O Séquito dos Passistas, que rege as Escolas de Samba do Carnaval em que todo o povo sassarica durante o Mês Orgiástico de seu País.
- O Séquito das Mães de Santo, consagrado ao Culto a Iemanjá, que garante a tranqüilidade espiritual de cada utopiano, no meio de uma vida azarosa.
- O Séquito dos Futebolistas, que capitaneia o futebol, esporte nacional jogado ao vivo nos feriados e eletronicamente contra Próspero através do CF individual (RIBEIRO, 1984, p. 158).

En el *Manifesto Antropófago*, con un lenguaje más político y en oposición al neo-indigenismo defendido por otras vertientes del modernismo, Oswald deja bien claro su cuestionamiento de la representación idealizada y condescendiente del nativo “Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz” (ANDRADE, 1990, p. 51).

Y, retomando la metáfora del carnaval, ubica irónicamente la figura de un indígena ridículamente travestido -tanto en su aspecto físico como en los valores que trasmite- con los modelos culturales hegemónicos “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses” (ANDRADE, 1990, p. 49).

Enfrentado la orden “oficial” que confina a los “salvajes” a la selva, como su denominación lo indica, el indígena Balduino Galo Mau, protagonista de *O feitiço da ilha do Pavão* de J. U. Ribeiro, protesta ante el único detalle que pudo retener de la defectuosa lectura que de dicha orden recibió por parte de su amigo, Iô Pepeu “Índio anda nu porque é nocente, desconhece roupa, não sabe mardade, padre cura disse, padre cura não se poquenta com índio nu! Toda gente gosta índio!” (RIBEIRO, 1997, p. 41).

Pero sus reivindicaciones parecen revertirse paradójicamente contra él mismo cuando decide cumplir la ley y andar vestido. Habiendo sido detenido junto a Iô Pepeu en las cercanías del insólito quilombo aristocrático de Mani Banto, es interpelado por el guardia mulato quien “olhou para Balduino longamente, como se estivesse vendo alguma coisa muito exótica. –Tu é índio -disse finalmente e Balduino assentiu com a cabeça. -E por que tá no mato vestido de roupa de gente?” (RIBEIRO, 1997, p. 97).

En este relato, que se postula como una contra-historia y gira fundamentalmente en torno a las relaciones de poder, también puede producirse una subversión de las relaciones entre razas, como en el caso de la indígena que sigue circulando desnuda y rechaza al propio Iô Pepeu por ser hombre y encima poseer los defectos físicos del blanco “a índia Celestina, que anda nua pela casa, mas, quando ele a quis agarrar, deu-lhe um safanão e disse que não gostava de homem, tinha nojo, ainda mais de corpo cabeludo como os brancos” (RIBEIRO, 1997, p. 33).

### ***Bárbaros en Pindorama***

En esa línea, el primitivismo antropofágico no tiene peso fundacional como sucedía en la obra de los románticos Gonçalves Dias y Alencar sino que es presentado en el *Manifesto Antropófago* como heredero de los instintos ancestrales de la especie, en un tono que satiriza el pensamiento lógico y el discurso que lo sostiene “A magia e a vida. Tinhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais” (ANDRADE, 1990, p. 49).

La relectura realizada por Oswald propone la reinscripción del indígena en la historia y la cultura brasileñas, pero no como forma de incorporación a la cultura occidental sino como figura protagonista de todas las revoluciones, desde la francesa a la surrealista. Es decir que no se trata tanto del rescate del aborigen como primer habitante cronológico de estas tierras sino de la inversión de la relación de dominación, directamente ligada a la deconstrucción de la visión occidental de linearidad, como señala Bhabha “A luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua idéia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado” (2003, p. 72).

La indignación de Balduino ante la decisión autoritaria mencionada más arriba lo lleva a reivindicar los derechos de los aborígenes a su tierra y a cuestionar el poder usurpador y la propia presencia de los blancos en el mundo:

Nenhum dos índios queria sair da vila, todos já tinham sua vida lá e como podiam voltar para os matos? Por que os brancos eram os donos do mundo? Os brancos não eram os donos do mundo, o mundo não tinha dono! O branco vem sem ninguém chamar nem sentir necessidade, traz as coisas dele, ensina ao índio, acostuma o índio bem acostumadinho e depois quer tirar tudo do índio? Como isso, como mostra e depois tira? Não vai tirar, não vai tirar nada de nadinha, falou, fechando os punhos e tomando nova talagada, para depois contar a verdadeira história do mundo, que lhe tinha sido passada pelos mais velhos e nela não constava nenhum branco e, portanto, nenhum branco tinha o direito de ficar querendo mandar no índio, antes tinha de explicar o que estava fazendo no mundo (RIBEIRO, 1997, p. 44-45).

En los poemas de lo que tituló “História do Brasil” en el libro *Pau Brasil*, Oswald interrumpe, invade y subvierte la historiografía dominante, abriendo intersticios para un tiempo doble en el cual quedan abolidas la dimensión referencial (la de la historia oficial) y el consiguiente “origen” de la nación ante la dimensión poético-paródica y su corrosiva labor de revisión, en la línea que señala Bhabha “Tal apreensão do tempo ‘duplo e cindido’ da representação nacional (...) nos leva a questionar a visão homogênea e horizontal associada com a comunidade imaginada da nação” (2003, p. 204).

Los primeros poemas constituyen un contra-relato frente a la historia oficial a través del montaje y reutilización humorística de las narrativas de los primeros cronistas, en particular del “primer” documento de la historia literaria brasileña (la *Carta de Pero Vaz de Caminha* al rey de Portugal), transformando el primer contacto entre portugueses y nativos contado por Caminha... en un “primer té”:

**primeiro chá**  
Depois de dansarem  
Diogo Dias  
Fez o salto real (ANDRADE, 2000, p. 108).

O el improbable retorno del Emperador Pedro II, frente al cual la reacción del poeta es el juego con el doble sentido de la palabra “historia” -el significado popular de mentira y el de discurso e historia contada por el dominador:

**senhor feudal**  
Se Pedro Segundo  
Vier aqui  
Com história  
Eu boto ele na cadeia (ANDRADE, 2000, p. 127).

En las tres obras analizadas ocupa un papel relevante desde los primeros capítulos la construcción de una anti-historia mediante la sátira de la historiografía así como de varios mitos occidentales y la superposición de temporalidades creando efectos de humor. El propio título, *O feitiço da ilha do Pavão*, remite a las islas misteriosas avistadas y luego “descubiertas” por los primeros navegantes: el mito de una isla legendaria y peligrosa es resignificado con el agregado de su atracción como lugar de tentación y pecado.

A su vez, el relato en *Utopia Selvagem* se abre con la estadía sexual obligada de Pitum en el mundo de las icamiabas (amazonas), en clara intertextualidad con *Macunaíma* y, en particular, con la famosa “Carta pràs icamiabas”. Allí Pitum deberá cumplir su función de reproductor “Este ofício de homem ganhão exercido, agora, pelo tenente Carvalhal, ¿será um cargo fixo no sistema delas ou só sucedeu com ele?” (RIBEIRO, 1982, p. 26).

Amazonas y caníbales son rehabilitados como ancestros del pueblo brasileño por el narrador, quien plantea el supuesto vínculo de las primeras con la modernidad a través del problema ecológico que se cierne actualmente sobre la selva amazónica:

Este negro destrambelhou. Não tem o menor respeito para com as nossas mães Amazonas. Nem o menor recato diante de nossos pais Canibais (...) As Amazonas refulgem, no passado, com brilho imorredouro, pela tradição incontestada de sua velha estirpe helênica. Mais ainda brilham, no presente, pela honra insuperável de senhoras onomásticas da maior floresta e do maior agual do planeta. Matas que, em vão, se quer carunchar. Águas que, em vão se quer contaminar. Tanta e tamanha é sua pujança (RIBEIRO, 1982, p. 30).

Volviendo al componente acentuadamente sexual que caracteriza el relato de D. Ribeiro, éste se inscribe dentro de una reivindicación de la mujer, exagerada mediante la caricatura dentro del enfoque general de la obra. En realidad, lo erótico y lo sexual están presentes en los tres textos como también lo estaban en un breve pasaje del documento escrito por Caminha donde este desliza una observación sobre las mujeres y la belleza de su desnudez. Oswald lo parodiza:

**as meninas da gare**

Eram três ou quatro moças bem moças e bem gentis  
Com cabelos mui pretos pelas espadoas  
E suas vergonhas tão altas e tão saradinhas  
Que de nós as muito bem olharmos  
Não tínhamos nenhuma vergonha (ANDRADE, 2000, p. 108).

También lo hace Darcy Ribeiro en varias oportunidades:

Mas é a indiazinha preferida das missionárias. Leva jeito, até encanta, com sua vergonha (que ela não tem) tão bem feita e tão redonda e com tanta inocência descoberta, que muita moça carioca a vendo se envergonharia de não ter a sua como a dela (RIBEIRO, 1982, p. 87).



João Ubaldo Ribeiro, a su vez, provoca significativamente el encuentro en la playa entre cuatro nativas y un alemán “Hans boiou toda a noite com a ajuda de uma barrica quebrada e foi dar a uma praia, onde adormeceu exausto e despertou com o calor do sol e as risadas de quatro índias nuas” (RIBEIRO, 1984, p. 53). Hans no es otro que Hans Staden, quien fue atrapado por una tribu de indígenas del Amazonas, con la diferencia de que en aquel lejano 1556 en realidad se encontró con una tribu de caníbales, cuyos rituales plasmó en un famoso relato.

D. Ribeiro va más lejos y, sin nombrarlo en forma directa, opta por ridiculizarlo con humor ácido:

O leitor talvez tenha lido o livro que uma vez li de confissões de um alemão que viveu prisioneiro dos índios antigos do Brasil. Lá ficou tempos, até casou, esperando as roças deles crescerem para a festa em que iriam comê-lo. Escapou porque os índios, aqueles, que só comiam heróis, se horrorizaram vendo a caganeira e o berreiro em que caiu o tal alemão para não ser comido (RIBEIRO, 1982, p. 27).

Mediante la desacralización de episodios pertenecientes a la Historia oficial, estos autores contribuyen a “descolombizar” o “desvespuciar” América y “descabralizar” Brasil, como propone Oswald, es decir a desoccidentalizar la visión de América Latina, a cuestionar tanto la construcción Occidente-Oriente como las identidades impuestas por la Iberia conquistadora, simbolizadas burlescamente en el ejemplo siguiente, también de *Utopia selvagem*, por las prácticas bautismales y onomásticas con las que los conquistadores españoles y portugueses se autorizaron a nombrar el mundo:

As gentes estranhas que Colombo e Américo viram viraram colombianos, americanos e bolivianos além de abrasados e prateados e até equatorinos. Os que lá ficaram, encantados com as notícias que leram de nossa sã e gentil selvageria que se extinguia, deram de compor conosco suas utopias novomundescas. No meio deste jogo de cabra-cega, tanto macaqueamos, tanto eles se mimetizaram em nós, que o colono vindo do Oriente se julga, agora, senhor do Ocidente e quebra a bussola dos ventos e dos tempos (RIBEIRO, 1982, p. 33).

La relativización de la noción occidental del tiempo le permite a D. Ribeiro jugar mezclando las épocas anteriores y posteriores a la llegada de Colón “O fato irretorquível é que o próprio Colombo quando deu com as ilhas de Fidel lá viu o Paraíso” (...) “Muito antes deles, porém, nossos avós índios estariam já carecas de saber que aqui em Pindorama é que tem assento Ypy-marã-iy. Quer dizer, a Terra sem Males” (RIBEIRO, 1982, p. 49-50).

La fama de buen narrador del ciego Faustino en *Viva o povo brasileiro* proviene en parte del modo con que desestabiliza el poder de la historia escrita y restaura el valor de la historia no contada:

a História não é só essa que está nos livros, até porque muitos dos que escrevem livros mentem (...) a História feita por papéis deixa passar tudo aquilo que não se botou no papel e só se bota no papel o que interessa (...) Alguém que roubou escreve que roubou, quem matou escreve que matou, quem deu falso testemunho confessa que foi mentiroso? Não confessa. (...) Então toda a História dos papéis é pelo interesse de alguém. E tem mais, falou o cego, o que para um é preto como carvão, para outro é alvo como um jasmim (RIBEIRO, 1984, p. 515).

Es importante destacar que el hilo narrativo de *Viva o povo brasileiro* nos conduce hasta 1977, en plena dictadura militar y que la obra fue escrita en un contexto posdictatorial, eligiendo el tratamiento incisivo de la parodia para atacar igualmente el discurso oficial impuesto en ese período autoritarista.

Esta historia reescrita se convierte así en el descubrimiento desde la óptica pau-brasilíca -es decir, la reapropiación y fusión de lo cotidiano y lo primitivo a través de una propuesta estetizante que aborda también una historia del Arte a lo largo de Brasil- del “mapa diacrónico dos vários Brasis coexistentes”, como señala Haroldo de Campos (2000, p. 46). Pero esa coexistencia es en Brasil a la vez temporal y geográfica: los viajes que Oswald realizó por el país en lo que se denominó caravana modernista de “descoberta do Brasil”, fueron determinantes en la toma de conciencia de lo nacional. Como sostiene Bhabha (2003, p. 201), la nación ya no puede ser vista solamente en el eje diacrónico y hacia atrás sino a través de las “interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência ‘moderna’ da nação ocidental”.

### ***Patriarcados y Matriarcados***

Del pasado aborigen reprimido por el aparato colonial y emergente a través de esos entretiempos, Oswald tomará el gesto ritual antropófago para convertirlo, luego de digerirlo a través de una lectura de Freud desde la periferia, en el concepto fundamental de su Movimiento: la transformación permanente del tabú en totem, como queda expresado en el *Manifesto Antropófago*.

En *Viva o povo brasileiro*, la antropofagia, asociada por el psicoanálisis a la elaboración de los primeros interdictos alimenticios, se vuelve elemento fundador de la historia brasileña mediante el relato “mítico” del ritual de la devoración del holandés, dándole sentido al mestizaje posterior de la sociedad brasileña. El caboclo Capiroba, “filho de uma índia com um preto fugido” y habitual comedor de gente, se vuelve gozosamente selectivo a medida que prueba ejemplares más nórdicos de las variedades invasoras europeas “se tornou de tal sorte afeito à carne flamenga que às vezes chegava mesmo a ter engulhos, só de pensar em certos portugueses e

espanhóis que em outros tempos havia comido, principalmente padres e funcionários da Coroa” (RIBEIRO, 1984, p. 44).

Pero en esta obra, el canibalismo no se vuelve canónico: por un lado, el holandés engullido luego también se vuelve caníbal; por otro, esa misma historia que el caboclo contribuye a crear es la que lo va a excluir (de la novela también).

D. Ribeiro repasa en *Utopia selvagem* el paradigma del canibalismo y su relación con la figura de Caliban, desde la etimología de la palabra (derivada de “caribe”) hasta Rodó, pasando por Montaigne y Shakespeare. Pero hace la distinción entre antropofagia y canibalismo recurriendo al humor “*A Antropofagia, que é a prova-dos-nove da selvageria, aqui só não se pratica como canibalismo porque é un culto*” (RIBEIRO, 1982, p. 129), y llega a hacer una distinción de género respecto a la práctica devoradora de las amazonas, que denomina androfagia. Termina, al igual que João Ubaldo, desmontando la visión que limita esas prácticas a los pueblos supuestamente primitivos:

Ela é contra a idéia obsessiva de Uxa de acabar com essa prática índia. Pergunta, questionando, com que autoridade se meteriam nesse assunto privado deles? Este é um verdadeiro ritual. É o venerável ritual do endocanibalismo. Costume reconhecido dos povos selvagens do mundo todo. Os próprios alemães, hoje tão progressistas, no tempo de Tácito eram canibais. Os japoneses clássicos, idem, também comiam gente.” (RIBEIRO, 1982, p. 181).

La temática de lo indígena y de la vuelta al pasado tiene entonces sentido prospectivo. La historia se vuelve sincrónica, sin deudas con el pasado europeo y menos aún con los creadores de imperios “Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César” (ANDRADE, 2000, p. 50), ya que del Patriarcado y de la cultura mesiánica se pasaría al Matriarcado de Pindorama, donde la tecnología moderna es fagocitada y asimilada para fundar otra sociedad, la del indígena transformado en “bárbaro tecnificado”. Mediante la revolución caribe se produciría un retorno a una situación edénica, condición original de los nativos, pero a través de la edad de oro consolidada por la máquina.

El Matriarcado es la forma orgánica de convivencia, con relaciones abiertas, sin clases - incompatibles con la existencia del Estado- y sintetiza la actitud antropofágica: la transformación del tabú en totem es la expresión de la praxis guiada por los impulsos primarios, aun no reprimidos, que se exteriorizan en el ritual antropófago de las sociedades “primitivas”. El Patriarcado es la sociedad cerrada que nace del casamiento monogámico, la división del trabajo y la apropiación privada del fruto del esfuerzo colectivo; aparece el Estado y comienza el ciclo de la historia como lucha de clases.

En ambos hemisferios la cultura no desempeña el mismo papel. En la sociedad primitiva es una síntesis vital que expresa la totalidad de las relaciones sin superponerse a ellas. En el mundo civilizado, hay una superestructura cultural que genera un sistema ideológico. En este desarrollo, Oswald sigue el pensamiento de Nietzsche. El mesianismo es una derivación intelectual o espiritual de la ascendencia paterna, que asegura el dominio de una clase sobre otra. Las relaciones inherentes al Patriarcado contenían los gérmenes del capitalismo y de la moralidad burguesa, imponiendo una ética de la obediencia y la monogamia -a la que se unió el sacerdocio del cristianismo-, todo lo cual condujo al proceso de represión.

En *O feitiço da ilha do Pavão*, existe una institución inquisitorial, encargada de velar por las buenas costumbres y obediencia a las autoridades, de cuya acción represora no se salva ni siquiera el quilombo de Mani Banto y que, como era de esperar, está bajo el mando exclusivo de hombres en un mundo concebido por hombres:

Claro, só podia ser a pavorosa Irmandade de São Lourenço, então ela existia mesmo! Então eram verdadeiras as histórias arrepiantes que contavam sobre essa irmandade nefária, de homens vestidos em cogulas negras como frades das trevas, que vigiava a religiosidade do quilombo e sua lealdade irrestrita a D. Afonso II! (RIBEIRO, 1997, p. 98).

No podían ser más que hombres asimismo los responsables de la apócrifa Guerra Guayana en *Utopia selvagem*, representación del recurrente despliegue de poder y de tecnología practicado periódicamente en la historia por los sistemas patriarcales “lá estava tão cheio de tropas de infantaria, ocupando todo o chão por toda parte; de marinheiros subindo e descendo toda água de um palmo, suficiente pra motor rodar; e de aviadores enchendo os ares com o ronco de seus aviões, que não haviar lugar para este país das donas” (RIBEIRO, 1982, p. 36).

### ***El lugar del negro***

En ese acto ritual y revolucionario, fundador de una nueva civilización y de un nuevo modelo de nación, parece estar ausente el negro. Pese a las consideraciones de Oswald en su conferencia de 1923 en la Sorbonne, cuando apunta que el negro es un elemento realista en Brasil, el Modernismo rechaza la triple etnia en la formación racial brasileña, actitud explicable por un lado, por la negación del indianismo y del parnasianismo (que, en particular en la obra de Bilac, consagraba dicha trinidad como fundacional) y, por otro, debido a la visión que la realidad cosmopolita de São Paulo iba imponiendo: la del “plasma étnico” paulista integrado por las distintas migraciones, de modo que “A raça brasileira, para os modernistas, não está plenamente formada, sua proclamada base tríplice é insuficiente” (BRITO, 1977, p. 200-203).

El gran vacío en esta construcción de lo nacional es entonces la ambivalencia y elusión respecto al negro. La temática del negro no forma parte del programa pau-brasilico ni del antropófago. Toller (2000) subraya el desinterés demostrado por Oswald respecto a la problemática racial especialmente en el *Manifesto Antropófago*, en clara divergencia con el modernismo nordestino y con el recorrido de Mário de Andrade -quien hace de Macunaíma “o herói preto”.

El componente negro está más presente en los poemas *Pau Brasil*, libro que sí se presenta como una alegoría de la identidad nacional. Allí Oswald evoca diversas situaciones relacionadas con la esclavitud, los maltratos y una escena de capoeira, pero siempre enmarcadas en la óptica del “registro de los hechos”, en este caso limitado a aquel período concreto. Por otra parte, la única mención a los mulatos también aparece en *Pau Brasil* instalando la figura peyorativa del “mulato sabido” en el poema *pronominais*, retomada y desarrollada por João Ubaldo a través del personaje de Amleto Ferreira de *Viva o povo brasileiro*, mulato auto-renegado que se alisa el pelo y huye del sol.

Observa Toller que en el *Manifesto Antropófago*, “prevalece a utopia e, para tanto, neutralizam-se atritos étnicos e heranças contraculturais” (2000, p. 258). Según esta autora, la opción por el indígena y la desconsideración y exclusión del legado africano resultaban más adecuadas e incluso menos comprometedoras para la elaboración de la utopía nacionalista antropófaga. ¿Hasta qué punto entonces hay ruptura en el proyecto antropófago con el modelo homogéneo de nación?

Los autores del corpus que he estado analizando, en cambio, construyen sus relatos a partir de la diseminación de historias y discursos de personajes anónimos del pueblo que forman parte del estatuto del yo enunciador. Indígenas, negros, mulatos, caboclos, blancos comparten el lugar de enunciación pues todos conforman la nación brasileña. Así lo reconoce Patrício Macário, en *Viva o povo brasileiro*, cuando se refiere a la participación de los negros en las luchas nacionales “-Olhe que isto envolve a libertação dos negros, major... - Digo-lhe a verdade: eu sou a favor. Sempre fui e agora sou mais, depois que lutei, lutamos, ao lado de tantos negros na Campanha” (RIBEIRO, 1984, p. 496).

Pero será necesario un trabajo de concientización de los propios dominados para conquistar la liberación, tarea que asume un personaje femenino, Maria da Fé:

Mas logo ela percebeu que a luta era por demais desigual e ia continuar a ser, enquanto não conseguisse mostrar a todo mundo, a todo o povo que padece da tirania do poderoso, que é preciso que todos lutem, cada qual de seu jeito, para trazer a liberdade e a justiça. E então, além de lutar, passou a ensinar (...) Ao preto ela ensinou a ter orgulho de ser preto, com todas as coisas da pretidão, do cabelo à fala. Ao índio ela

ensinou a mesma coisa. Ao povo, a mesma coisa, bem como que o povo é que é o dono do Brasil (RIBEIRO, 1984, p. 519).

La visión y la fuerza encarnadas por el personaje de Maria da Fé en *Viva o povo brasileiro* tienen como misión despertar a través de su viaje por el país -que incluye una incursión a Canudos en plena etapa de resistencia, símbolo de un nuevo tipo de sociedad- la conciencia del colectivo en el pueblo brasileño.

### **Comentario final: el desvío como representación de la brasilidad**

Entre estos últimos ejemplos y los Manifiestos, la representación de lo identitario brasileño parece haber pasado por una obvia evolución. Partiendo de la base de que los tres componentes de la relación nación-raza-historia son construcciones discursivas y responden como tales a contextos culturales e ideológicos, el movimiento antropofágico adscribiría en principio al discurso de defensa de la sociedad plurirracial brasileña adoptado por el Modernismo en oposición al discurso eurocéntrico reduccionista y al discurso nacionalista-ufanista del romanticismo.

Siguiendo esa línea, las obras estudiadas en este trabajo postulan el cuestionamiento del “carácter nacional” como definición identitaria, oponiéndole la recuperación del pensamiento salvaje como fuente de valores y la metáfora agresiva de la devoración como resistencia y estrategia de descolonización. Ello determina el fin de la Historia con mayúscula y la reapropiación de la pre-Historia para finalmente alcanzar la trans-historia en una apertura del horizonte utópico que reúna los valores primitivos y los progresos tecnológicos.

El proyecto antropófago en el que se podrían inscribir las tres novelas analizadas va más allá de la búsqueda de orígenes o de los planteos binarios excluyentes. Lo arcaico es recuperado como cultura activa dentro de la fase constructiva de la propuesta. Los Manifiestos y escritos teóricos oswaldianos pueden ser interpretados entonces como ese Tercer Espacio discursivo del que habla Bhabha, que abre intersticios donde se inscriben estas tres obras de ficción:

A intervenção do Terceiro Espaço da enunciação (...) vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogenizante, unificadora, autenticada pelo Passado originário mantido vivo na tradição nacional do Povo. Em outras palavras, a temporalidade disruptiva da enunciação desloca a narrativa da nação ocidental (2003, p. 67).

Tomando también la metáfora espacial, el brasileño Silviano Santiago habla del entrelugar de la cultura latinoamericana en relación con Europa, en una elaboración conceptual que responde a la teoría de la dependencia cultural y destaca el carácter trasgresor y corrosivo que bien puede aplicarse a estas narrativas brasileñas: “América Latina instituye su lugar en el mapa

de la civilización occidental gracias al movimiento de desvío de la norma, activo y destructivo” (2000, p. 68). La no dependencia no consiste en recuperar la originalidad nativa sino en incorporar críticamente lo que ha ido llegando hasta estas tierras desde los barcos y su pesada carga del año 1500, invirtiendo el paradigma del mestizaje mediante la construcción desde Brasil de una mirada inaugural, sin prejuicios, para relacionarse dialécticamente con el mundo.

**Resumo:** *As representações do identitário brasileiro, enquanto construções discursivas, são o reflexo dos diferentes contextos culturais e ideológicos aos quais respondem, desde o discurso eurocêntrico reducionista e do discurso nacionalista-ufanista do romantismo até o conceito de sociedade pluriracial brasileira adotado pelo Modernismo. Contudo, em que sentido os brasileiros poderiam se sentir representados por amazonas, canibais e holandeses? As obras de Darcy Ribeiro e João Ubaldo Ribeiro estudadas neste trabalho postulam o questionamento do “caráter nacional” como definição identitária opondo-lhes a recuperação do pensamento selvagem como fonte de valores e a metáfora oswaldiana da devoração como resistência e estratégia de descolonização. Mediante a dessacralização de episódios e imagens pertencentes à história oficial e à cultura nacional, estes autores propõem uma visão “descabralizada” do Brasil, como sugere Oswald, questionando a visão hegemônica sobre a sociedade brasileira.*

**Palavras-chave:** *Povo brasileiro. Narrativas antropofágicas. Representações anti-hegemônicas.*

## Notas

---

<sup>2</sup> Brasil- Caribe. Antropofagias y Creolizaciones. Narrativas identitarias en América Latina (Doctorado en Ciencias del Lenguaje, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

## Referências bibliográficas

ACHUGAR, Hugo. Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento. In: *Teorías sin disciplina* (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Edición de Santiago Gómez-Castro y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Ed. Globo. 1990.

ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Editora Globo, 2000 (1ª ed. 1925).

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2003 (The Location of Culture. London /New York: Routledge.1994).

BRITO, Mário da Silva. *História do Modernismo brasileiro*. Rio de Janeiro: BCD União de editoras, 1997

---

CAMPOS, Haroldo de. “Uma poética da radicalidade” em Andrade, Oswald de- *Pau Brasil*. São Paulo: Editora Globo, 2000, p. 7-72.

CHALMERS, Vera Maria. O outro é um: o diagnóstico antropófago da cultura brasileira In: CHIAPPINI, Ligia & Bresciani, Maria Stella (org.). *Literatura e cultura no Brasil*. Identidades e fronteiras. São Paulo: Cortez Editora, 2002, p. 107-123.

CORONA, Ignacio. ¿Vecinos distantes? Las agendas críticas posmodernas en Hispanoamérica y el Brasil. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (dir.). *O Brasil, a América Hispânica e o Caribe: abordagens comparativas*. *Revista Iberoamericana*. v. LXIV, n. 182-183. Pittsburg: University of Pittsburg. Enero-junio 1998, p. 17-38.

FIGUEIREDO, Eurídice. Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau. In: PIZARRO, Ana (comp.). *El archipiélago de fronteras externas*. Santiago: Ed. de la Universidad de Santiago de Chile, 2002, p. 33-58.

GLISSANT, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris: Gallimard 1996 (1. ed. Montréal: Presses de l’Université de Montreal, 1995).

GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Éd. Gallimard (Folio), 1997 (1. ed. Seuil, 1981).

MIGNOLO, Walter. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. In: GÓMEZ, Santiago Castro. *Teorías sin disciplina* (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Edición de Santiago Gómez-Castro y Eduardo Mendieta. Méjico: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

MUNIZ, Fernando. O que é isto?- A Antropofagia? In: TELES, Gilberto Mendonça et al. *Oswald plural*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1995, p. 107- 111.

RIBEIRO, Darcy. *Utopia Selvagem*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. Formação e sentido do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.

RIBEIRO, João Ubaldo. *O Feitiço da Ilha do Pavão*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

SANTIAGO, Silviano. El entrelugar del discurso latinoamericano. In: AMANTE, Adriana & Garramuño, Florencia (eds.). *Absurdo Brasil*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2000, p. 61-77.

TOLLER, Heloisa. A questão racial na gestação da antropofagia oswaldiana. In: CASTRO, João Cezar de & Ruffinelli, Jorge (eds.). *Nuevo Texto Crítico 23/24*. ¿Anthropophagy



---

today? Antropofagia hoje? ¿Antropofagia hoy? ¿Antropofagia oggi? Stanford: Department of Spanish and Portuguese. Stanford University, 2000, p. 249-259.