

Antropofagia: Hábito y ritual en América Latina

Cultural Anthropophagy: Habit and Ritual in Latin America

DELIA MARTÍNEZ

Pontificia Universidad Católica de Chile
mdmartin@puc.cl

RESUMEN • Este trabajo reflexiona sobre dos posibles interpretaciones culturales de la antropofagia, a partir del *Manifiesto Antropofágico* de Oswald de Andrade, escrito en el marco del movimiento modernista brasileño. Aceptando la definición proveniente de los estudios culturales, que conciben el fenómeno de la antropofagia como la asimilación de la cultura europea, por parte de la cultura latinoamericana, se pretende indagar en las modalidades que adquiere este proceso en cuanto se manifiesta y comprende como un “hábito” o como “ritual”. Diferencia relevante al momento de distinguir las diversas formas que adquiere este proceso de intercambio cultural, especialmente en los estudios que indagan una identidad latinoamericana.

Palabras clave Antropofagia • cultura • hábito • ritual • identidad

ABSTRACT • This paper discusses two possible interpretations of cultural anthropophagy (or literary cannibalism) based on Oswald de Andrade's *Manifiesto Antropofágico*, which was written in the context of the Brazilian modernist movement. Accepting the definition arising from cultural studies that conceive the phenomenon of anthropophagy as the assimilation of European culture by Latin American culture, the various forms of this process of cultural exchange are examined, with emphasis on studies that focus on a Latin American identity.

Keywords Anthropophagy • culture • habit • ritual • identity

1. ANTECEDENTES

En el plano artístico y cultural el modernismo en Brasil fue un período de intensa actividad, en medio de un contexto político y social que marca procesos que darán origen a cambios profundos en la sociedad brasileña. Entre los años 1917

y 1920 estallan las grandes huelgas en Sao Paulo y Río de Janeiro, en 1922 se forma el Partido Comunista y ese mismo año comienzan los levantamientos de grupos de la pequeña burguesía ligada a los militares jóvenes, que culminarán en la revolución de 1924. Entre tanto, en Europa surgen movimientos artísticos de vanguardia y la situación económica y política está determinada por la Primera Guerra Mundial.

Este proceso será compartido en mayor o menor medida por todos los países de América Latina. En el plano político se caracterizará por la incorporación de amplios sectores de la población a los beneficios que emanarán de Estados fortalecidos, aunque este proceso se truncará, sin haber llegado a desarrollarse en su totalidad como proyecto emancipador de una mayoría. Mientras, en el plano cultural dará origen a algunos cuestionamientos que se referirán fundamentalmente a una modernidad protagonizada por las elites progresistas y los aparatos estatales, especialmente en lo que se refiere a las acciones emprendidas desde el arte y la cultura, pero dejará fuera a un número importante de artistas y expresiones artísticas que se desarrollarán desde entonces, al margen del apoyo de estos sectores. Se asocia también a un periodo en que se importan las reflexiones y las novedades de Europa a una Latinoamérica que algunas veces las adoptará como propias sin observar las diferencias que provienen de sus realidades y contextos. Algunos movimientos modernistas, como el brasileño, se vincularon con estos procesos en cuanto incorporaron aspectos ideológicos que pretendían abolir remanentes oligárquicos y autoritarios de nuestras culturas. Ellos fomentaron una renovación estética que en muchos casos reflejó una lucha contra la permanencia de resabios poscoloniales aún adheridos a las culturas nacionales. Con esto el modernismo así como las vanguardias latinoamericanas supusieron un espíritu de renovación más amplio.

Dentro del movimiento modernista brasileño estos puntos de inflexión se verán reflejados en corrientes de pensamiento que después se confrontarán. Ellas son el nacionalismo metafísico de Grança Aranha y el nacionalismo práctico verdeamarelo, reformulado en el grupo Anta, formado por Menotti del Picchia, Casiano, y otros. Este grupo estuvo directamente ligado al Modernismo y al espiritualismo católico, vinculado también al simbolismo y la filosofía de Farias Brito, que tendrá como medio la revista *Festa* aparecida en 1926. La otra gran tendencia estará liderada por Mario de Andrade y Oswald de Andrade, que surgirá precisamente del *Manifiesto Antropofágico* y será entendida como la actitud devoradora de los valores europeos, y la manifestación de un lirismo telúrico y al mismo tiempo crítico, hundido en el inconsciente individual y colectivo.

Antes que estas tendencias se manifestaran a cabalidad, el inicio del modernismo se señala habitualmente ligado a la exposición de pintura de Anita Malfatti en 1917, cuando la pintora regresa de Berlín y Nueva York. La muestra será la primera que provocará conmoción en la ciudad de Sao Paulo, seguida por las esculturas de Víctor Brecheret, descubierto en la misma época por Oswald de Andrade y Menotti del Picchia. Pero la actividad eje de este movimiento fue la Semana de Arte Moderno que se realizó en febrero del año 1922, en el teatro Municipal de Sao Paulo. Estas manifestaciones se sumarán a otras muchas prove-

nientes de distintos artistas y críticos como Menotti de Picchia, que serán acogidas por la ciudad, transformada en el centro del arte contemporáneo de Brasil.

Dos de las figuras más relevantes de este proceso son Mario de Andrade y Oswald de Andrade. Aunque constituyen personalidades y aportes de muy distinta factura, son una dupla que conforma dos partes sustanciales del proceso que se hace parte del modernismo brasileño. Mario se dedicará a reflexionar sobre los distintos aspectos de la cultura, será un incansable recopilador de mitos, leyendas y música tradicionales del folclor y en distintos aspectos estudiará el lenguaje coloquial y rural de su país. Con este material realizará eruditas investigaciones en variados campos estéticos y culturales, dentro de los cuales abordará especialmente la posible armonía entre lo oral y lo específicamente literario y la sintaxis, que él asociará a la realidad psicológica del brasileño. Su libro *Macunaíma* es emblemático del carácter brasileño, en cuanto la relación dialéctica que el autor establece entre lengua y cultura, y lengua y sociedad.

Por su parte, Oswald comienza escribiendo el *Manifiesto Pau-Brasil* en 1924 y luego el *Manifiesto Antropofágico* en 1928, las dos obras son parte de los documentos doctrinarios del autor. Más tarde, las divisiones que sufrirá el movimiento coincidirán en el tiempo con la crisis económica producto del quiebre de la Bolsa de Nueva York que acarreará la caída en picada del precio del café. El año 1933, en el prefacio de su obra *Serafín Ponte Grande* confiesa haber actuado como un “payaso de la burguesía” (1972: 102) y reconoce en el conflicto social, los orígenes culturales del pueblo. Sin embargo, en 1945 romperá con la orientación marxista y retomará la antropofagia. A la cual se referirá de manera simpática y con cierta distancia en *Meu Testamento* (1972: 123). Luego el autor se dedicará a la reflexión y al estudio de la filosofía.

Este *Manifiesto* aparece el primero de mayo de 1928 en el primer número de la *Revista de Antropofagia*, publicada en dos apartados en el Diario de Sao Paulo. El *Manifiesto* es una síntesis de ideas y principios que se generan durante los primeros años del modernismo brasileño. Jorge Schwartz (1991) señala su proveniencia desde Marx y el compromiso con la revolución social, con antecedentes en el *Manifiesto Comunista*.

El *Manifiesto* utiliza un lenguaje poético para sintetizar el ideario antropofágico. Pone en juego numerosos aforismos que no hacen fácil la comprensión para quien no esté familiarizado con el recorrido conceptual que plantea el movimiento. Habla desde el sujeto social como una identidad colectiva que se nutre de las permanentes alusiones históricas y del diálogo con personajes emblemáticos de la cultura brasileña. Como si sólo pudiera avanzar bajo la mirada protectora de las divinidades indígenas, el autor las invoca esperando encontrar los vestigios de un pasado común y latente: “Ya teníamos el comunismo. Ya teníamos la lengua surrealista. La edad de oro. Catití Catití/ Imarpa / Motía, Motía Imará/ Ipejú” (1972: 148).¹

¹ La traducción aproximada que propone Couto de Magalhães es la siguiente: “Luna nueva, oh luna nueva, Sopla sobre mis recuerdos, Heme aquí ante ti; que no hay nadie más que yo que pueda ocupar su corazón” (de Magalhães, 1935).

En forma paralela, va mostrando a una sociedad escindida en pequeñas piezas que no son capaces de reconocerse mutuamente, sino que se rechazan aludiendo a un orden binario que confronta las alternativas, sin posible convivencia. La catequesis versus el paganismo, la moral burguesa versus la libertad indígena, el parlamentarismo del imperio versus el poder real de tacape,² las instituciones importadas versus la política y la economía primitiva. Para Benito Nunes (1990):

esas posiciones pueden ser reducidas a una contradicción única que figura concomitante, entre el proceso de civilización el proceso de Catequesis, origen de las sublimaciones antagónicas entre el antropófago y el indio de ropa entera (9).

Estas contradicciones ayudan a un universo fronterizo donde la esencia simbólica, especialmente de la represión se expresa con sus símbolos y emblemas.

El *Manifiesto* también obliga al recorrido por personajes emblemáticos de la cultura intelectual brasileña. El Padre Vieira y la retórica de la elocuencia, y don Joao VI y la representación del dominio extranjero. Hay referencia a símbolos míticos que aluden a un mapa identitario basado en las reservas imaginarias de un inconsciente colectivo nacional que se ve liberado por el gesto simbólico antropofágico vaciando un arquetipo de pensamiento salvaje, pero inocente, poderoso, profundo y misterioso, que insinúa el verdadero temperamento brasileño, también construido de polaridades conjugadas.

2. ANTROPOFAGIA: EL HÁBITO DE COMER CARNE HUMANA

Pero no fueron cruzados los que vinieron. Fueron los fugitivos de una civilización que estamos comiendo, porque somos fuertes y vengativos como el jabutí.

OSWALD DE ANDRADE

Existen varias interpretaciones en torno al inicio del uso de este término en América. Una de ellas habla de que Colón, creyéndose en oriente, habría sido el primero que designó con ese nombre a algunos indígenas isleños, suponiendo que eran los hombres del Gran Khan, difundidos a partir de los relatos de Marco Polo. Otra explicación proviene de algunos cronistas que hablan de hombres que por comer carne cruda habrían adquirido los rasgos de perro. Sin embargo, es mayor el número de testimonios que vinculan tal denominación a una conversación atribuida a Colón en el relato de Pedro Mártir de Anglería. En ella el navegante hablaría con algunos indios que junto con regalarle un canastillo con frutas, le habrían contado de una tribu vecina que se robaban a sus mujeres y que come carne humana (O'Gorman, 1939: 5-8 y 12-13). Colón se refiere casi desde el comienzo de sus cartas a indios muy feroces, nada amables, de largos cabellos, que habitan las islas Caribe y "comen carne humana". En su segundo

² Tacape: se refiere a un instrumento, síntesis del poder indígena.

viaje, Colón describe la escena donde cuenta haber presenciado los despojos de un festín antropofágico con lujo de detalles macabros que catapultan a la fama definitiva a los caníbales (Sanfuentes, 2003: 455).

Pero según Juan A. Ortega y Medina, en *Imagología del bueno y mal salvaje* (1987: 45), esto también podría haber sido producto de una mala traducción latina hecha por Cozco.³ Américo Vespucio señala que la gente vista por él en la Cuarta Parte del mundo se contentaba con lo que le daba la naturaleza, no le tenía apego a la riqueza y que por lo mismo era en extremo liberal, pero en su carta conocida como *Cuatro Viajes*, aparece la descripción de un indio más feroz y salvaje que comería carne humana. Estos testimonios, estén basados o no en hechos reales, ayudaron a construir la carga negativa y afrentosa del indio americano. A esta construcción se suman adjetivos que van desde los que lo señalan como liberal, flojo y feroz, aspectos asociados a lo bárbaro, hasta los que lo acercan peligrosamente a una naturaleza bestial, como es el consumir carne humana, que será uno de los argumentos cruciales para las posteriores disputas en torno a su naturaleza humana.

Vespucio también describe prácticas antropofágicas en su viaje a Brasil (Pigafetta, 1992: 60), pero además las adereza con una serie de prejuicios en torno a otros tres aspectos que en Europa se relacionaba a los pueblos bárbaros y que son la desnudez, las prácticas sexuales y los hábitos alimenticios. En estas tres áreas de la experiencia humana existían en Europa verdaderos códigos de comportamiento que ponían el énfasis en el estatus de las personas, donde el extremo de lo bárbaro señalaba el parecido con los animales.

Se puede observar que innumerables crónistas de esta época hablan y describen escenas donde se practica la antropofagia y algunos de ellos ponen el énfasis en su carácter ritual o en su pura práctica alimenticia, otra variante la atribuyen a un fuerte espíritu de venganza, como Montaigne (Lopez, 1999). Sin embargo, para el propósito de este trabajo se justifica hacer hincapié en las dos primeras modalidades de antropofagia, en relación con el sentido que adquiere como metáfora de la asimilación de la cultura dominante.

Eduardo Subirats, en su libro *El continente vacío* (1994) a través de un análisis acucioso de fuentes originales, reflexiona sobre la configuración del salvaje satánico.⁴ El tipo de definición hablaba de todo tipo de abominaciones cometidas por los nativos, legitimando, según Subirats, al conquistador como principio humanizador y justificando una posterior etapa de vasallaje. La configuración del indio como un ser salvaje y despiadado tuvo importantes consecuencias históricas para el destino del continente, sin embargo, para el propósito de

³ “En la traducción latina hecha por Cozco se lee que *hi carne humana vescutur*. Estos indios charis, Caribs o Caníbales parece ser que no eran antropófagos y el calificarnos así se debió al error de traducir que se alimentaban de carne viva o cruda por *éstos se alimentan de carne humana*” (Ortega y Medina, 1987: 66-67).

⁴ “La definición lógica de la conquista es la definición negativa del americano, en primer lugar, como ser bestial y de naturaleza sin nombre y como existencia poseída por las fuerzas infernales” (Subirats, 1994: 123).

este trabajo resulta más interesante en cuanto configura la otra cara de la medalla o el lado oscuro que atraerá y atemorizará a la vez, alimentando todo tipo de imaginерías fantásticas en torno a los habitantes de América. Se podría decir que representa uno de los extremos de la cuerda con que se van tejiendo los distintos relatos acerca del continente y que en su otro extremo contendrá el paraíso perdido como territorio fértil para las utopías.

Si las utopías constituyen la esperanza de realización y la audacia de llevarlas a cabo, el miedo relacionado con este lado oscuro de América colocará en adelante a los observadores en una peculiar posición de atracción y rechazo, de sugestión y desprecio, de seducción y resistencia. Quizás este es uno de los aspectos más interesantes del *Manifiesto Antropofágico* (de Andrade, 1990: 34), pues nos habla con un lenguaje contemporáneo de estos dos extremos sin suavizar ni matizar los opuestos ni abandonar la lengua vernácula que plaga los primeros relatos sobre América Latina y que dan a conocer una posición desde la cual los europeos nos observarán en siglos posteriores, pero que también influirá en la manera de vernos a nosotros mismos, en una suerte de disociación que agrieta la unidad identitaria del continente, si es que se estimara que ella existe.

Desde esta perspectiva la antropofagia se transformaría en la manera de vernos a nosotros mismos, ejerciendo influencia sobre los que vemos. Siendo parte de forma y sentido, resulta especialmente interesante preguntarse por las modalidades que adquiere esta influencia en cuanto se manifiesta como un *hábito* o como un *ritual*.

La interpretación habitual de la antropofagia que se hace desde los estudios culturales, es la de asimilación de la cultura europea por parte de la cultura América. Algunos subrayan la violencia que estaría involucrada en este proceso cimentado en el despojo y la crueldad, asunto que es incuestionable, pero que nos remite a un periodo de conquista uniforme, maldito e inescrupuloso, sin matices ni relativismos de ningún tipo. Esta interpretación nos deja con el único consuelo de la queja y nos coloca a nosotros mismos y a las sociedades que hemos logrado construir en la más absoluta orfandad. Para el propósito de este trabajo resulta más interesante pensar en las consecuencias de la configuración de esta imagen, creada por europeos y latinoamericanos y su influencia sobre nuestra propia manera de pensar y actuar sobre nosotros mismos. Con esta perspectiva creo continuar con lo que el mismo *Manifiesto* propone en cuanto habla desde un *nosotros* compartido que no puede ser otro que el brasileño y por prolongación el latinoamericano.

Las diversas formas en que los autores se han planteado sobre el fenómeno de la antropofagia, parecen denotar una cierta posición ideológica en torno al pasado y al destino de América Latina. Desde los que la niegan, en tanto pretenden negar de este modo los posibles rastros de una conducta bestial y los que pretenden hacer de esto una práctica de rituales aislados, también con el propósito, al parecer, de minimizar el impacto de los relatos que hay en torno a esta práctica. Otros autores pretenden no hacerse cargo de aspectos históricos, drenando cualquier vestigio de realidad y asumiendo el tema puramente como

una metáfora. Al parecer hubo prácticas de distinto tipo en las que se ejercieron distintos niveles de crueldad, pero esto no será más que un referente histórico desde el cual se pueda ir zurciendo una especie de discurso al respecto.

Si nos remitimos al *Diccionario de uso del español*, antropofagia es el “hábito de comer carne humana” (95). A partir de esta definición inesperada por su sencillez para el cúmulo de material que se ha elaborado al respecto, he querido indagar sobre estas dos perspectivas; es decir, la que habla de un hábito en el lenguaje corriente y que proviene del significado que se le da a la palabra “hábito” y por otro lado, la idea de que son rituales específicos, relacionados con prácticas más bien aisladas. Estas dos visiones reflejarían respectivamente dos modos de relación con la cultura dominante, modos que responderían a dos formas de asimilación distinta y a objetos distintos de asimilación. Uno tiene relación con la asimilación de los patrones culturales eurocentristas, bajo la perspectiva de la antropofagia como una práctica que realizamos habitualmente, casi sin darnos cuenta y sobre la que no tenemos mucha conciencia. Este fenómeno obviamente está vinculado con los estudios culturales contemporáneos y con el fenómeno de la transculturación que hablan de mestizaje e hibridización y con los conceptos de aculturación, transculturación y heterogeneidad cultural.

Por otro lado, la antropofagia como ritual estaría hablando de la manera de percibir el fenómeno artístico en América Latina, relacionado con la aproximación conscientemente a éste en un acto de elevado espíritu, con el propósito de nutrirse de la proteína canónica que rige los parámetros occidentales del arte, bajo la perspectiva de algunos estudios estéticos sobre los que se funda su historia.

El *Manifiesto* comienza identificando un sujeto colectivo, adherido a otros por el acto de la antropofagia. La vocación abarcadora, territorial en cuanto pretende sumar distintas áreas del conocimiento, asumiéndose como un representante de un conglomerado que además nos pretende unificar bajo un mismo propósito, la práctica de la antropofagia, no aparece como un acto más, sino el único acto que nos une. Este nosotros que deja al descubierto un *otro*, se adelanta al análisis posterior del *otro* excluido del discurso que se construye desde la sociedad moderna y que se genera y controla desde la autoridad, provocando el encierro de un modelo que tiende a invisibilizar todo tipo de marginalidades y opciones alternativas que serían postergadas al ámbito de lo irracional, inconveniente o ilegal. En este sentido, el *Manifiesto* se sitúa desde la relegación de las culturas y movimientos periféricos, respecto a la centralidad de las culturas europea y norteamericana.

Comprendamos *hábito* según la descripción hecha por el *Diccionario de uso del español*, como el comportamiento que consiste en repetir una misma acción o en hacer cierta cosa siempre de la misma manera, o disposición para hacerlo así, o incluso, como la dependencia que crea el consumo repetido de ciertas sustancias, asociándolo a un acto reiterado, del cual no estamos absolutamente concientes. Entonces Oswald de Andrade estaría planteando la posibilidad de un acto tan acostumbrado, tan cotidiano como el comer, con la peculiaridad de que se trataría de seres humanos.

Si asumimos la interpretación de que la antropofagia es un hábito, estaríamos expuestos a una acción sobre la cual no tendríamos absoluto dominio. La cultura europea nos encuentra expuestos, desnudos de discernimiento, escrúpulos o delicadeza, se podría decir, sin ningún miramiento y nuestra respuesta es devorarla. Casi cualquier cosa que hagamos inconscientemente, es probable que implique un peligro, puesto que nos hace protagonistas de un hecho sobre el cual no tenemos dominio y seremos objeto de sus consecuencias.

Según el mismo diccionario, la conciencia, sería la facultad que hace posible que el sujeto tenga conocimiento de sí mismo y de lo que lo rodea, por lo tanto, este acto realizado en forma ligera podría traer consecuencias. Si nos aplicáramos a un análisis donde asociáramos la conciencia a la percepción se podría decir a grandes rasgos que no sabríamos qué estamos comiendo y por lo mismo, podríamos estar siendo objetos de un engaño. Incluso si algo de conciencia se filtrara entre los pliegues del conocimiento o el sentido común, podríamos estar alimentándonos de sucedáneos, remedos o plagios de cultura que devoramos en forma inconsciente. Creeríamos que estamos alimentándonos, pero en realidad estaríamos asimilando lo mentiroso, un pretexto o fraude. Proceso sobre el cual Oswald de Andrade se rebelará en el mismo *Manifiesto*: “Contra todos los importadores de conciencia enlatada”.

Sin embargo, quizá más importante que eso, correspondería preguntarse por la posición que ocupa en este proceso devorador y devorado, puesto que obviamente nuestros propios patrones culturales, ya casi inidentificables en una lógica purista, han sido absorbidos, mestizados o desaparecidos por la cultura dominante eurocentrista y antropocentrista. Si aceptamos los postulados de los procedimientos hermenéuticos como estrategia simbólica, la antropofagia se erige como ejercicio vital de interpretación y desde ella se puede analizar lo que Durand indaga desde un punto de vista fenomenológico.⁵ En el doble sentido activo-pasivo del verbo es donde habría que buscar, según Durand, las huellas del mecanismo semántico que ordena tanto la doble negación como la inversión del valor. Importando más el sentido del verbo en cuanto a la representación, que la atribución a la acción de un determinado sujeto. Según esto podríamos llegar a la conclusión que lo latinoamericano no sólo se come al *otro* eurocéntrico dominante en cuanto atrayente imagen con el propósito de empararse de sus virtudes, sino que también es capaz de comerse a sí mismo. Por último, lo importante en el acto de comer al otro, no es el sujeto que realiza ésta o la otra acción, sino que los dos estarían participando unidos en este acto, reafirmando de este modo la ambivalencia del gesto antropofágico y por lo tanto su carácter dual, poniendo de relieve las implicancias que esta relación implica para uno y para otro.

⁵ Gilbert Durand alude a este tema en distintas partes del libro *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Me refiero específicamente a “La inversión estructurada por la reduplicación de la negación, que ampliaría la imagen del engullidor al engullido [...] de este modo se da origen a los fantasmas frecuentes del tragador tragado” (145-148).

Esta mirada asimila un sinnúmero de expresiones culturales, capas de sedimento que han ido alojándose, anidándose una a una como en una cebolla y que más que señalar vestigios de un pasado contruidos por piezas aisladas, habla de una acumulación renovada continuamente, “pétalo a pétalo se formó tu hermosura, escamas de cristal te acrecentaron” como dice Neruda.⁶ Que al igual que una cebolla permite distintos cortes y miradas, que dan origen a distintos sabores y aspectos.

Continuando con la metáfora alimenticia, el comer sin conciencia puede traer la ingesta indiscriminada de alimento, produciendo obesidad y sobrepeso, perdiendo la perspectiva de nuestras fronteras y bordes, que se alejarían de nuestra propia percepción. Obviamente la relación con la forma en que asimilamos cotidianamente los aspectos de una vida que hasta hace poco nos resultaba ajena y que hoy día se imponen como la *única* forma posible de las cosas, es producto de esta inconciencia alimenticia. La obesidad no solamente provoca problemas formales sino que trastoca todo el sistema corporal, saturando entre otras cosas, las vías de transporte de energía. Es decir, las vías de relación y los mecanismos de asimilación también se ven afectados, impidiendo un flujo saludable de nutrientes. Aparte de la disminución del movimiento y las alteraciones en la mecánica del traslado. Por otro lado, la tendencia opuesta podría traer inevitablemente una desnutrición que nos impida obtener los nutrientes necesarios para mantener las funciones vitales. Así lo expresa el autor en el mismo *Manifiesto*: “Fue porque nunca tuvimos gramática, ni colecciones de vegetales viejos. Y nunca supimos lo que era urbano, suburbano, fronterizo y continental. Perezosos en el mapa-mundi del Brasil”.⁷

Diría que la metáfora de la antropofagia en cuanto hábito alimenticio, como lo señala el Diccionario, vinculado con la relación que mantienen las culturas subalternas con las dominantes, se podría presentar bajo tres aspectos. Por un lado tiene relación con la búsqueda permanente respecto de lo que somos, esta especie de orfandad identitaria de la que surgen innumerables reflexiones provenientes de los estudios culturales contemporáneos. Semejante a un tipo de relación con el *ninguneo*, término acuñado por Octavio Paz, sobre el cual se han hecho múltiples interpretaciones que profundizan en este sentimiento de crisis de los relatos que construyen identidades y alteridades, así como la violencia simbólica que implica la invisibilidad a que están expuestos los sujetos, no sólo en relación con un *otro* sino también y más dramáticamente consigo mismos (Paz, 1987: 280-287).

Es posible identificar zonas en que esta dominación se hace evidente, como los medios de comunicación en que los contenidos se organizan reduciendo

⁶ “Oda a la Cebolla” de Pablo Neruda, en *Odas elementales* (1954).

⁷ Aunque José de Alencar había hecho avances en este sentido, la Semana de Arte Moderno rechaza el purismo a favor de la actualización de las posibilidades creadoras de la lengua. Para el autor este rechazo aparece ya registrado en el *Manifiesto Pau Brasil*: “La lengua sin arcaísmos, sin erudición. Natural y neológica. La contribución millonaria de todos los errores. Como hablamos. Como somos” (De Alencar: 1965: 16-17)

progresivamente la pluralidad y avanzando en la imposición de un discurso en el que se concentra la información que va a ser difundida masivamente. Este discurso se puede identificar como parte de un sentido común que es legitimado a la vez por los propios medios. Por otro lado, la imposición de modelos formales que determinan una cierta proveniencia de la información señala un campo signico que pocas veces es explicitado, pero que determina una exterioridad a lo representado, otorgándole el estatus de verdad. Perdiéndose, por lo tanto, los referentes que en otro tiempo hicieron posible identificar o sancionar la credibilidad o no credibilidad de lo representado. La pérdida de estos mecanismos sancionadores que modifican los estatutos de representación, según señala Derrida,⁸ estarían en relación con la metáfora alimenticia en cuanto disuelven los parámetros a través de los cuales somos capaces de reconocer nuestras identidades reales.

Extranjeros sin conciencia de serlo, tripulantes polizontes de un barco del que no conocemos el destino. Las dos tendencias alimenticias, constituyen los opuestos de una misma medalla. Las dos implican una aproximación que circunvala la identidad a través de aspectos que dicen relación con el ejercicio de buscarla, atribuyéndole a la latinoamericanidad la intervención de variables y posibles lecturas, más complejas que el hecho mismo de comer la cultura dominante. Releva conflictos y carencias, asuntos que trascienden lo brasileño y se instalan en el eje de una de las problemáticas más estudiadas en el último siglo en América Latina. El concepto antropofágico como síntesis cultural de América Latina, se ajusta a un proceso donde las interpretaciones podrían estar actuando como un aparador o vitrina, donde la polisemia del símbolo hace posibles múltiples lecturas que se sobreponen unas a otras construyendo un edificio inabarcable en su totalidad. Eso es justamente lo *nutritivo* del término.

3. ANTROPOFAGIA: EL RITUAL DE COMER CARNE HUMANA

Solamente podemos atender al mundo oracular

OSWALD DE ANDRADE

La comida de otros seres humanos, por motivos religiosos, o mágicos, implicaría que el acto antropofágico trasciende la mera mecánica alimenticia. De modo que lo más importante en este caso sería el conjunto de signos que rodean, sustentan y hacen posible el acto de devorar a un semejante, transformando dicho acto en ritual:

En el ritual se revela la presencia del horizonte como encuentro de lo viejo y lo nuevo, de un principio que remonta el origen de un final que no se divisa su término. El ritual busca superar las oposiciones entre diacronía y

⁸ Jacques Derrida, en los últimos capítulos de su libro *Deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, se refiere extensamente al asunto de la representación y de las consecuencias para determinar el estatus de verdad de las cosas.

sincronía, reversibilidad e irreversibilidad; busca en definitiva, entañarle a la comunidad la experiencia gratificante de acceso al sentido de ser en vinculación radical a un origen y a un destino (Sepúlveda, 2000: 17).

De esta manera se pretende enriquecer el contenido histórico, con el análisis sobre símbolo y arquetipo, en cuanto el relato nos aproxima a una perspectiva donde el ser humano es visto como un símbolo vivo.

De acuerdo a la mayoría de las interpretaciones históricas respecto a los relatos sobre antropofagia, ésta se remite a la búsqueda de la trascendencia de la vida, donde el devorado sigue viviendo dentro del devorador, nos habla de la vida después de la muerte. El acto de devorar está presente en innumerables relatos míticos y cuentos tradicionales como “Jonás y la ballena”. Aspectos muy coincidentes con las interpretaciones que se han hecho del *Manifiesto Antropofágico*. Pero la antropofagia modifica la lectura tradicional proveniente de estos relatos tradicionales, puesto que el que devora no es un monstruo o la fuerza de la naturaleza sino que es un congénere.

En el párrafo XVIII del *Manifiesto*, Oswald de Andrade, asocia la antropofagia a *Tótem y Tabú*, como proceso de codificación y transformación permanente. Refiriéndose al texto escrito por Freud en 1913, en el que realiza una investigación en psicoanálisis aplicado, postulando, entre otras cosas, una hipótesis sobre la dinámica evolutiva de la sociedad primitiva basándose en una analogía con el desarrollo del aparato mental —la destrucción canibalística del padre por parte de los hermanos, como una forma de odio y deseo de apoderarse de su identidad, y su reparación primitiva a través de la “obediencia retroactiva” a los mandamientos o tabúes del tótem, símbolo de la supervivencia y de la negación de la muerte del padre—, señala cómo la comunidad de la forzada vida social está representada en la temprana infancia por el ejemplo de los padres.

Esta asociación abre el campo del análisis a la posibilidad de visualizar el acto antropofágico como parte de un ritual que escenifica la comida totémica. En el marco del ritual como fiesta, puede recordarse lo que señala Mario de Andrade con relación al modernismo en Brasil: “Vivimos unos ocho años, hasta cerca de 1930, en la mayor orgía intelectual que la historia artística del país registra” (Schwartz, 1991: 124). Evocando veinte años después y refiriéndose específicamente a la Semana de Arte Moderno, que oficializa y consolida el movimiento. Estaríamos hablando de un acontecimiento que se distancia de lo habitual y que se configura como un momento único e irrepetible. En este caso, Oswald de Andrade no nos estaría hablando del hábito que señalaría un continuo en el tiempo sino de un acto trascendente vinculado a un tiempo específico, único e irrepetible, en el marco de la ceremonia ritual.

En este caso es importante señalar la diferencia que se hace al momento de construir un estatuto de las disciplinas científicas, cuando se funda el Museo de Historia Natural de París y que separa el estudio de los restos como partes blandas y partes duras. Esta separación dio origen a la paleontología, como el estudio de los restos, a la arqueológica como el estudio de los huesos, mientras las disciplinas que estudian las partes blandas estarían ligadas al campo infinito

de lo imperecedero, de la cultura, la ética, las motivaciones de los actos, la carne que se corrompe, aunque con ella el pensamiento de los placeres y las pasiones.

Parece que todas las sociedades desde que se constituyen como tales, se preocupan en primer lugar de la corrupción de la carne y de la descomposición de esa materia perecedera que lleva en sí el conocimiento, los deseos y la sensualidad (Duvignaud, 1997: 54).

Los restos representarían lo impalpable e invisible, las creencias, los valores, el pensamiento y podríamos estar en presencia de la primera metáfora o simbolismo. Así el primer simbolismo se generaría a partir del esfuerzo por invertir la muerte en la vida de la comunidad, sustituyendo las partes blandas, mediante su representante opuesto aunque análogo, las partes duras o los huesos. Asumiendo que el arte es un rito en cuanto nos vincula con un “tiempo de celebración que nos despoja del tiempo y nos sugiere lo eterno” (Gadamer, 1996: 100).

La ingestión del cadáver por su propia familia como lo hacen los pueblos del río Sepk, la antropofagia mística que practican los tupinamba o el canibalismo guerrero que revive en las diversas formas de comunión alimenticia, de las que la cristiana es la más sublimada, corresponderían a ese esfuerzo por descomponer el cuerpo y practicar esa dicotomía universal del hueso y la carne. Esto coincide con lo que Jean Cazeneuve (1979: 71-77), sostiene en relación con las dos formas esenciales que a veces se combinan en una misma ceremonia y que corresponderían al sacrificio-don y al sacrificio-comunión, según la víctima sea destruida, inmolada o para que la consuman sus fieles.

Al respecto Oswald de Andrade, en el *Manifiesto Antropofágico*, hace un solo hecho de estas tres posibilidades. Primeramente parece claro que el sacrificio se consume en relación con alguien que resulta importante, desde distintas perspectivas, para la supervivencia cultural del grupo. Es decir, que la víctima se encuentra investida de atributos sagrados, pues es el único modo que abandone su condición de alimento carnal y ascienda a la condición de alimento sagrado. Así es como se puede cumplir uno de los principales propósitos ceremoniales que es la vinculación de lo profano con lo sagrado, a través de una víctima, de manera de plantear la trascendencia de éste.

Al consumir la obra de arte, estaríamos adquiriendo un pasado donde encontramos un tipo de raíces ligadas a lo clásico occidental, que nuestro continente no posee en esos mismos términos, a pesar de los esfuerzos por legitimar una historia que incorpore otros relatos. Eso mismo nos compromete con el conocimiento y la conciencia de un origen que a pesar de no ser el nuestro, sentimos que de “alguna” manera nos pertenece, sentimiento que no alcanza a ser certeza: “La edad de oro anunciada por América. La edad de oro. Y todas las girls” (De Andrade, 1990: 145). Identificaríamos ese origen y le asignaríamos un mérito a eso que consumimos y por otro lado le asignaríamos un valor particular al acto mismo de comerla, puesto que por esta vía estaríamos adquiriendo el valor de la obra, haciéndonos partícipes de una naturaleza que no poseemos, que no nos es propia, a la cual no podemos acceder por otros me-

dios. “Sólo me interesa lo que no es mío...” dice el *Manifiesto* (De Andrade, 1990: 145). Lo simbólico del arte facilita el reconocimiento del origen. Aún más importante, a través de este consumir el arte, estaríamos participando de una forma de inmortalidad, que a mi parecer es la manifestación más importante de significación que adquiere la antropofagia y que amerita detenerse en su aspecto ritual. Ésta es la forma de adquirir un pasado, de forzar una historia ancestral y atávica que aunque no nos pertenece, es reconocible por esos otros con los cuales nos importa mantener un diálogo que asegure la pertenencia de signos precisos sobre la propia existencia.

La antropofagia es el puente que nos permite ser reconocidos y reconocernos como parte de una cultura. Pertenecer a esa cultura nos asegura también la inmortalidad. De otro modo la propia existencia quedará silenciada y seguiremos en el tiempo estudiando las voces de esos que no están escritos, que están sólo hablados.

De este modo el territorio europeo se convertiría en el centro de la geografía mítica, donde es posible tener acceso a esa fuerza superior, factible de interpretar como la cultura clásica, como los vestigios del pasado que pertenecen al esplendor creativo del espíritu humano en que la razón y el equilibrio priman sobre la pasión y la exaltación, a las raíces como enclave imaginario que estaría entronizado en el imaginario colectivo y regiría los dominios de la cultura e incluso actuaría como superior a ella. Como mundo trascendente y que está simbolizado dentro del manifiesto, en la figura de Goethe, “representante del equilibrio y la plenitud de la inteligencia” (De Andrade, 1990: 34-35).

Por otro lado, Freud en *Tótem y Tabú*, señala la vinculación que el psicoanálisis hace entre el animal totémico y el padre (183-189). Hecho mediante el cual se armoniza la contradicción de que estando prohibida su muerte en época normal, se celebre como una fiesta su sacrificio y que después de matarlo se lamente y lllore su muerte. La actitud afectiva ambivalente, que podría perdurar hasta la vida adulta, se extendería al animal totémico considerado como sustituto del padre, dentro del ritual. Si lo sagrado es considerado sintético, el sacrificio debe, al mismo tiempo que instaurar una comunicación con lo sagrado, plantear la trascendencia de este. Sólo así evita constituirse en un sacrificio. El motivo es que las energías puestas en juego son tan fuertes que resultan peligrosos para la población común.

Esto señala la sacralización y la destrucción, aspectos de un solo procedimiento que tiene como propósito final la trascendencia, la superación de la muerte por la vía del sacrificio. Aquí el procedimiento es la deglución en cuanto estadio secundario que no deteriora, y que al contrario, con frecuencia valoriza sacraliza, conservando al héroe tragado. El arte es sacralizado y destruido, transformado constantemente, se erige como referente permanente, sobre el cual se debe volver para dar fe de pertenencia, pero esta conducta nos acarrea el *beneficio* de utilizar sus referentes simbólicos sin necesidad de indagar sobre la vigencia y relevancia de ellos. Manteniendo la sensación de acercamiento y avance.

En esta perspectiva la antropofagia se constituye como un puente que nos liga permanentemente a un referente desde donde surgirían innumerables líneas

de fuga, simbolizando la extensión de nuestra esfera de voluntad sobre un origen, recayendo el acento de la correlación sobre la separación y la distinción, sobre la separación y la ligazón.

Si en la interpretación del hábito la antropofagia se realiza en forma inconsciente y nos deja expuestos, en el ritual somos conscientes de lo que hacemos y ponemos en juego nuestros sentidos. Si en el hábito tendemos a la masticación en cuanto actitud agresiva vinculada a la segunda infancia, en el ritual nos acercamos más a la deglución puesto que no deteriora y más bien valoriza o sacraliza lo comido.⁹ Sin embargo, en ambos casos nos encontramos huérfanos. En la primera con el alivio momentáneo del alimento cotidiano, que apacigua ese vacío estomacal que se deja sentir a la misma hora, cada día como rutina de una carencia para la que no hay una saciedad definitiva. En la segunda, el hambre se vuelve una inquietud más o menos permanente que se agudiza por momento, hasta que encontramos en la cultura dominante, aunque no la totalidad de una certeza, sí aspectos de los cuales es posible extraer un trozo, pedazos, vestigios o ruinas que se acumulan muchas veces en forma caótica, que lejos de dejarnos conformes o con certezas absolutas, nos obligan a comenzar nuevamente la ruta sobre nosotros mismos en medio del continente americano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAZENEUVE, JEAN. (1979). *Sociología del rito*. Madrid: Paidós.
- Durand, Gilbert. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.
- FREUD, SIGMUND. (1974). *Obras Completas. Tomo V*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DE ANDRADE, OSWALD. (1972). *Obras Completas 7. Poesías reunidas*. Río de Janeiro: Civilizao Brasileira.
- . (1975). *Obras escogidas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- . (1990). *Obras Completas. A utopía Antropofágica*. Sao Paulo: Globo.
- DE MAGALHÃNES, COUTO. (1935). *O Salvagem*. 3a. edición. Sao Paulo: Praxis.
- DERRIDA, JACQUES. (1989). *Deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- DUVIGNAUD, JEAN. (1997). *El sacrificio inútil*. México: FCE.
- GADAMER, HANS-GEORG. (1996). *La actualidad de lo bello*. Buenos Aires: Paidós.
- LOPEZ, ADRIANA. (1999). *Franceses e tupinambás na terra do brasil*. Sao Paulo: Senac.
- MOLINER, MARÍA. (2000). *Diccionario de uso del español* (Edición abreviada). Madrid: Gredos.
- Nunes, Benito. (1990). Prólogo. En Oswald de Andrade, *Obras Completas. A utopía Antropofágica*. Sao Paulo: Globo.
- O' GORMAN, F. (1939). Cartas del almirante don Cristóbal Colón al señor Rafael Sánchez. Tesoro de los reyes. Edición facsimilar. México: UNAM.

⁹ Se refiere a la diferencia que sugiere Bachelatd, respecto a que una u otra conducta tendría diferentes significados. Esta referencia se encuentra en Durand, 1982: 157.

- ORTEGA Y MEDINA, JUAN A. (1987). *Imagología del bueno y mal salvaje*. México: UNAM.
- PAZ, OCTAVIO. (1987). *México en la obra de Octavio Paz*. México: FCE.
- PIGAFETTA, ANTONIO. (1992). *Primer viaje alrededor del Mundo*. Caracas: Editores Latinoamericana.
- SANFUENTES, OLAYA. (2003). *Las primeras imágenes del canibal americano*. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Universidad Católica de Chile.
- SCHWARTZ, JORGE. (1991). *Las vanguardias latinoamericanas, textos programáticos y críticos*. Madrid: Cátedra.
- Sepúlveda, Fidel. (2000). *La Fiesta ritual: valor antropológico, estético, educativo*. Santiago: Instituto de Estética PUC.
- SUBIRATS, EDUARDO. (1994). *El continente vacío*. México: Siglo XXI.