

Tomado de Gonzalo Aguilar: *Por una ciencia del vestigio errático (Ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade)*, Buenos Aires, Editorial Grumo, 2010.

Contra la Memoria como fuente de costumbre. La experiencia personal renovada.

Manifiesto Antropófago, 1928

- Não é que tenha boa memória, como você pensa. É que fiz primeiro o que os outros depois apresentaram como novidade.

Palabras de Oswald citadas en *Diario intemporal* de Mário da Silva Brito
(Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970)

INTRODUCCIÓN

Lejos de Júpiter, lejos del trueno

Goethe

Reúno en este libro una serie de ensayos que escribí sobre la antropofagia en los últimos años y que se complementan con la edición de *Escritos antropófagos* que hice con Alejandra Laera en 1993. La intención de estos textos es investigar la actualidad del legado antropofágico en los ensayos que escribió Oswald de Andrade. Considero que toda la obra de Oswald puede ser leída como una rebelión contra cualquier organización autoritaria del saber y de la vida. Una rebelión, como intentaré mostrar, que no está exenta de contradicciones que se producen, principalmente, por la convivencia de una concepción lúdica, humorística y agonística de la vida con otra dialéctica, teleológica y trascendente. Obviamente ambas concepciones son inescindibles en su obra pero no por eso dejan de ser diferentes y discernibles en una lectura crítica: si en el “Manifiesto Antropófago” de 1928 predomina la primera, en las obras de teatro –en cambio– el pensamiento dialéctico minimiza el impulso sarcástico de los años vanguardistas. “Marcha de las utopías”, uno de sus últimos ensayos, condensa en su título ambas tendencias y la tensión entre el *roteiro* (la marcha, el itinerario, las huellas) y el futuro pleno de la redención utópica. Y hacia el final de su vida, “Meditación núm.3” muestra el conflicto con intensidad y melancolía :

(Desde el Hospital Santa Edwiges, San Pablo) El trastorno del ritmo de vida, por una enfermedad, altera los aspectos de lo habitual [...] Evidentemente lo que se está buscando es una recuperación. Y la edad de oro de cada uno vuelve a través de la memoria acariciando al hombre, que se prepara para el final o para el regreso triunfal de la salud.

Como el clima es de vaga desesperación, sucede muchas veces que pasa a primer plano la reflexología de la salvación que le inculcaran en las horas infantiles delante de los oratorios y de las lamparillas usadas en las celebraciones de los templos [...] Y todas las denodadas esperanzas contraídas por las promesas maternas se vuelcan en el alma sedienta de apoyo. Y hay un galanteo inevitable con los espejismos mesiánicos.

Llega entonces la contrapartida: el examen lúcido de la situación que puede ocasionar el desenlace. Y la callada y sufrida desesperación de quien ve su propia impotencia para detener aquello que los griegos llamaban *Ananké*, es decir, la fría necesidad. Cómo será. Los hijos, la mujer. La situación.

Todo se ampara en el ansia de salvación, en la esperanza inútil de la salvación.¹

Este “ansia de salvación”, inútil y a la vez necesaria, tomó diferentes formas a lo largo de la vida de Oswald. En un momento fue la promesa de la desaparición del trabajo gracias a los avances tecnológicos según la profecía de Aristóteles, en los años treinta fue la implantación del Estado comunista y, en los últimos años, el anuncio de la llegada del Matriarcado. Pese a que ocupan el mismo lugar redentor no todos funcionan de la misma manera: mientras el comunismo exigía una disciplina y una sujeción al Partido (el militante ahogando al aventurero), el matriarcado -como trataré de mostrarlo- es más que una promesa de un futuro una posición heurística y especulativa para leer el recorrido hecho por el hombre. Esta posición sostiene un método -la Errática- que pone en escena la necesidad de articular un pensamiento que pueda rescatar, a partir de los indicios y de los restos, aquello que ha sido reprimido o “vencido”. Si el matriarcado ha desaparecido de la faz de la tierra, ¿cómo pensarlo? A partir de huellas, nos dice Oswald, en los vestigios fulgurantes que aparecen en una ceremonia eclesiástica o en la experiencia de un poema o, sobre todo, en las sociedades tupíes. Todo sucede en hipótesis, una hipótesis (la de un poder diferente) que nos hace leer lo real de otra manera. Frente a los sistemas evolutivos, completos y hegemónicos, Oswald plantea la Errática que rescata el vestigio anacrónico o lo que se ha perdido con el fin de conmover y resquebrajar el sentido único y autoritario del poder patriarcal que domina la sociedad contemporánea y, muy particularmente, la cultura latinoamericana.

La tendencia redentora de Oswald, su “galanteo inevitable”, su “esperanza en el cielo” tuvo su contrapartida, su *garantía de inmanencia*, en el indio. El indio fue una suerte de *pequeño objeto a*, objeto deseado y sustraído que a Oswald le permitió ver ciertos mecanismos de la cultura brasileña. El indio fue el *don*, fue aquel que, a través de la lectura de textos de la época del descubrimiento y de otras fuentes, le obsequió a Oswald las grandes hipótesis (la antropofagia, el matriarcado, la crisis de la filosofía mesiánica) con las que recopiló y enlazó los indicios que lo deslumbraban en la vida cotidiana.²

¹ Esta crónica fue publicada el 18 de abril de 1954 en la columna “Telefonema” del periódico *Correio da manhã*, de Río de Janeiro.

² Pese a que no hay ninguna investigación antropológica que avale enteramente las hipótesis oswaldianas (su diálogo era con un indio imaginario, collage de textos, rumores y de formas que fue adquiriendo en la vida nacional), es muy interesante la reivindicación que hace un antropólogo de la talla de Eduardo Viveiros de Castro: “La antropofagia fue la única contribución realmente anticolonialista que generamos [...] Oswald lanzaba a los indios hacia el futuro y para lo ecuménico; no era una teoría del nacionalismo, de retorno a las raíces, del indianismo. Era y es una teoría realmente revolucionaria [...] No hizo trabajo de campo como Mário de Andrade pero tenía un fuego retórico superior: su inconsecuencia era visionaria. Tenía un *punch* incomparable. Si Mário fue el gran investigador de la diversidad, Oswald fue el gran teórico de la multiplicidad, una cosa muy diferente” (entrevista de Pedro Cesarino y Sergio Cohn incluida en *Eduardo Viveiros de Castro*, organización de Renato Sztutman, Rio de Janeiro, Beco do Azougue, 2008, pp.168-169).

Oswald empleó al indio (a la figura del indio) para hacer la crítica del Estado, la sociedad patriarcal, el moralismo, la Estética y las creencias. La separación fundamental de Oswald en relación con el romanticismo no está tanto en el cambio de signo de la valoración del indio (del buen salvaje al mal salvaje) sino en que separa al indio del Estado. En realidad, más que separarlo lo opone: el indio surge como la garantía antiestatal de la política y eso explica que una vez que en 1930 se acercó al Comunismo –que idolatraba al Estado–, abandonó la perspectiva indígena del manifiesto de 1928. En el manifiesto, el indio como símbolo de la bondad, la Nación y el Estado -en la imaginación romántica- constituyen un mismo acontecimiento: “El indio vestido de senador del Imperio. Fingiendo que era Pitt. O figurando en las óperas de Alencar lleno de buenos sentimientos portugueses”. Se trata, entonces, de pasar violentamente de un paradigma a otro y de ahí la necesidad del acto vanguardista: del indio que está subordinado al Estado-Padre, forjado durante el reinado de Don Pedro, al indio que moviliza la sociedad *contra* el Estado (idea que enunció posteriormente Pierre Clastres pero que ilustra perfectamente la operación antropofágica).³

Para realizar esto, Oswald abandonó la preocupación por la Estética que lo obsesionaba en el manifiesto *Pau-Brasil* de 1924. Ya la frase que abre el manifiesto de 1928 hace a un lado la cuestión: “Sólo la Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente”. No dice Estéticamente ni, mucho menos, Éticamente. La movilización comunitaria de lo material y lo simbólico no pasa ni por la estética ni por la moral. “La práctica culta de la vida” para realizarse deberá abandonarlas y ser tan radical que pueda llegar a cuestionar no sólo el legado estético y ético sino hasta el cuerpo humano mismo o, mejor, lo que el cuerpo humano en Occidente llegó a ser. En el capítulo 1 “*Abaporu* de Tarsila de Amaral: saberes del pie” reflexiono sobre esta cuestión a partir del cuadro de quien era entonces la pareja de Oswald. Hay que inventar un nuevo cuerpo porque el nuestro, tal como lo conocemos, se organiza alrededor de la jerarquía de la cabeza y de la idea.

La tensión entre la cabeza y los pies no era nueva. En *El Alienista* de Machado de Assis, el narrador describe al sabio Simón Bacamarte, en el momento en que está accediendo a la verdad. Como es sabido, la conclusión a la que arriba el narrador es que hay una correspondencia entre la locura y la pura racionalidad.

— Vejamos, pensava ele; vejamos se chego enfim à última verdade.

Dizia isto, passeando ao longo da vasta sala, onde fulgurava a mais rica biblioteca dos domínios ultramarinos de Sua Majestade. Um amplo chambre de damasco, preso à cintura por um cordão de seda, com borlas de ouro (presente de

³ Ver “La sociedad contra el Estado” de Pierre Clastres en *La nave de los locos*, número 16, Morelia, México, julio de 1991.

uma universidade) envolvia o corpo majestoso e austero do ilustre alienista. A cabeleira cobria-lhe uma extensa e nobre calva adquirida nas cogitações cotidianas da ciência. Os pés, não delgados e femininos, não graúdos e mariolas, mas proporcionados ao vulto, eram resguardados por um par de sapatos cujas fivelas não passavam de simples e modesto latão. Vede a diferença:—só se lhe notava luxo naquilo que era de origem científica; o que propriamente vinha dele trazia a cor da moderação e da singeleza, virtudes tão ajustadas à pessoa de um sábio.

Bacamarte se recoge en su *gabinete*, trabaja su cuerpo de acuerdo a la verdad de la ciencia y de la alta cultura en la “rica biblioteca dos domínios ultramarinos de Sua Majestade” que los antropófagos tomaron por asalto. La “extensa e nobre calva”, en la que es inevitable ver una nota de humor, se opone al par de zapatos “cujas fivelas não passavam de simples e modesto latão”. Bacamarte renuncia a los pies y a los itinerarios para poner todo en la cabeza, en su elevada y noble figura.

El manifiesto antropófago, entonces, se erige contra la verticalidad jerárquica del cuerpo y también contra la Estética, contra la catequesis (es decir una idea de la pedagogía, de la transmisión autoritaria de conocimiento), contra la gramática, contra el historicismo. Propone, en los años 20, el montaje, la superposición sarcástica y burlesca que hace estallar los ordenamientos cronológicos y las narraciones lógicas. Las inversiones están por todos lados: los pies en vez de la cabeza, el montaje en vez de la narración decimonónica, la rebeldía antes que la prédica catecista, la poesía sorprendente y en miniatura y ya no la declinación de la gramática con sus regularidades y normas. Cuando Oswald fecha el manifiesto con “Año 374 de la Deglución del Obispo Sardinha” invierte el calendario gregoriano y la supuesta precedencia del pasado sobre el presente. Cuando se erige contra la catequesis, una y otra vez, está proponiendo una contrapedagogía antropofágica ya no basada en la idea de la autoridad que lega sino del acto que libera, del caminar que inventa itinerarios. El verbo neotestamentario *kat-echein* del que viene catequesis significa hacer resonar en los oídos la palabra, promulgar, transmitir, legar. Es una forma de pedagogía vinculada al catolicismo. El manifiesto, en cambio, propone una contra-transmisión a partir del acto, de la experiencia del caminar. Salir de la biblioteca, abandonar las ideas (“Suprimamos las ideas y otras parálisis”), caminar, caminar, caminar.

La virulencia frente a la catequesis no es menor que la que se tiene contra la gramática que fue, junto con las armas, el instrumento que usaron los conquistadores para sojuzgar a los indios. “Nunca tuvimos gramáticas”. En la *Revista de Antropofagia* el ataque es preciso y riguroso: “El indio no tenía el verbo ser. De ahí que haya escapado al peligro metafísico que todos los días hace del hombre paleolítico un cristiano de chupete, un mahometano, un

budista, en fin, un animal moralizado. Un pequeño sabio cargado de enfermedades”.⁴ Suprimido el verbo ser, comienzan a pulular en el manifiesto una serie de verbos, cuando no se trata de construcciones nominales, como interesar, unir, hacer, amar: una dinámica del deseo que sustituye la posesión por la posición, la posesión del ser y de las cosas por el interés por lo que no se tiene.

Todas las formas de autoridad tradicionales que se articulaban alrededor del Estado son atacadas y desmontadas por el manifiesto de 1928. Pero la oposición va más lejos en la medida en que toca también las formas de legitimidad de ese estado a partir de la universalización moderna. Al humor que surge de la particularización de lo universal (“Tupí or not tupí that is the question”) y de la risa ante el misterio de la vida y de la muerte (el tabú de la muerte convertido en totem), Oswald le agrega otra hilaridad que consiste en criticar a los universales por no serlo suficientemente: “sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos del hombre”. La sátira y el humor sirven acá no para contraponer un indio nativo frente al extranjero sino en postular la presencia activa del indio en la historia de ese extranjero. Oswald, de un modo mucho más programático y violento que otros escritores y artistas de vanguardia, practica aquí un *arquiuniversalismo* que desmonta los modos por los cuales ese universalismo llegó a constituirse. Los universales de la Revolución Francesa no son lo suficientemente universales, no llegan a reconocer al otro, aunque sin ese otro (sin el descubrimiento de América) ese proceso de emancipación nunca se hubiera producido. Fue sobre todo Montaigne, en su lúcido ensayo “Los caníbales”, quien pudo extraer las consecuencias fundacionales de este encuentro, allí “*où Villegaignon print terre*”.

En su ensayo “El antropófago”, uno de los últimos que escribió, Oswald expone un compendio de la historia occidental desde los tiempos antiguos hasta la actualidad. En vez de hablar de la cultura de los indios independientemente de sus conquistadores, Oswald hace ingresar al indio brasileño en el momento en el que se ocupa de la modernidad del Renacimiento. No respeta una sucesión cronológica (lo que sería subordinarse al calendario) ni supone una pureza originaria previa. Pese a que la dimensión matriarcal que trae el indio se remonta, como lo vio muy bien el mitógrafo suizo Johann Jakob Bachofen, a tiempos arcaicos, el surgimiento de lo “hombre natural” en tiempos del descubrimiento de América trae un dato anacrónico y a la vez profundamente actual: lo primitivo no es lo antiguo sino

⁴ Citado por Alexandre Nodari en “O perjúrio absoluto (Sobre a universalidade da Antropofagia)”, publicado en *Confluenze*, Vol. 1, No. 1, 2009, pp. 114-135, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna.

algo que actúa permanentemente en las diferentes constelaciones históricas del presente. El interés de Oswald en colocar al tupí en ese momento es que su presencia amplía el universal moderno y a la vez revela sus puntos oscuros: el tupí es el síntoma de la sociedad moderna expansiva e imperialista, aquello que no se puede eliminar aunque se intente hacerlo a un lado. Lo que no entendieron ni Marx ni Nietzsche (las dos fuentes más importantes del pensamiento oswaldiano) “es que había un potencial de primitivismo reprimido [recalcado] durante siglos bajo el dominio débil de las elites burguesas”.⁵ Oswald llama a esta aparición, paradójicamente, “el hombre *natural* del siglo XVI”,⁶ pero la paradoja es aparente porque el hombre natural no es ahistórico sino que cada época produce el suyo propio. ¿Qué es lo que trae entonces este “hombre natural”? Lo que trae es un “flujo de sentimiento animal”, la “dimensión loca del Hombre” que Oswald denominó *sentimiento órfico* y que es la constante voluntad de creer que existe en el hombre. Mientras el catolicismo pone al sentimiento órfico al servicio de la trascendencia (la promesa del cielo), la antropofagia lo coloca bajo el signo de la inmanencia. Mientras los “nuevos sacerdotes” como Hitler o Mussolini explotan este sentimiento políticamente para controlar el ascenso de las masas, los sacerdotes “en las sociedades primitivas” funcionan “como el orientador ligado vivamente a los intereses tribales”.⁷ La novedad entonces que aportan los antropófagos se relaciona con los modos de administrar esa creencia: sin trascendencia, sin la sacralización del soberano (cualquier miembro de la tribu puede ser comido, aún el soberano), sin una economía del ser y del tener. Un hombre desnudo que vive en la tierra.

*

Oswald se valió de la máquina dicotómica del vanguardismo pero no por eso le asignó a cada una de las fracciones valores fijos. Esa asignación hubiese estado fuera de la concepción dinámica de la antropofagia, entre otras cosas porque las fuerzas de unos depende de las que extraen del enemigo. El otro antes que un antagonista que debe ser destruido es un semejante que debe ser devorado. En el poema “Y-Juca-Pyrama” de Gonçalves Dias, poeta al que los antropófagos no se cansaron de parodiar, hay un momento en que se van a comer a un indio tupí. Cuando van a sacrificarlo el cacique de los Timbiras decide sorprendentemente liberarlo porque la víctima es un cobarde: “não queremos / Com carne vil enfraquecer os fortes”. El principio canibal de alimentarse de la fuerza del enemigo resplandece en varios momentos del

⁵ *Estética e política*, São Paulo, Globo, 1992, p.250.

⁶ *Estética e política*, op.cit., p.251.

⁷ *Estética e política*, op.cit., pp.234-236.

Manifiesto Antropófago y también del Pau-Brasil y este hecho los convierte en documentos literarios absolutamente superiores a la mayoría de los manifiestos de vanguardia. Antes que el desprecio futurista o el nihilismo dadaísta, hay una comunión con el enemigo porque la antropofagia *une*, socialmente, económicamente y filosóficamente (el manifiesto comienza hablando de lo que une y no de lo que separa, aunque lo que une sea la devoración del otro). Pese a los antagonismos, entonces, Oswald crea una zona común de intercambio, de ambivalencia y devoración del otro que hace a la dinámica de la antropofagia. “Nunca fuimos catequizados. Vivimos en medio de un derecho sonámbulo. Hicimos a Cristo nacer en Bahía. O en Belém de Pará.” La primera persona del plural es mucho más ambigua y el hecho de que, por afán primitivista, emprenda la defensa de acontecimientos alejados en el tiempo, desestabiliza la misma distribución temporal que estructura de los manifiestos de vanguardia. En su ensayo “O antropófago”, Oswald dispone de una escritura burlesca pero también muy afectiva hacia sus contricantes:

Descartes fue, en la metodología intelectual y pedagógica, el creador del clavo [prego], esto es, de la idea irrefutable. Lo que representa en el siglo XVII la vida y la obra de René Descartes, es un monumento de sabiduría, de buen sentido y de cultura.⁸

Hay una defensa de Descartes pero también, en la ironía, una desestabilización de los valores positivos que connotan sabiduría, buen sentido y cultura. Las visiones de Oswald son siempre ambivalentes pero no porque haya una tibieza en sus posiciones sino porque la ambivalencia es propia de la devoración. No hay devoración sin proteínas pero tampoco sin detritus. La máquina dicotómica se transforma en binaria y esa binariedad en dinámica. Y más dinámica aún cuando abandona el esquema dialéctico que orientaría a esa devoración. Cuando es pura inmanencia, cuando se opone a las ilusiones salvacionistas, cuando no excluye de su devoración ni siquiera al soberano es cuando la devoración oswaldiana adquiere su sentido más poderoso.

En la maquinaria binaria del manifiesto uno de los componentes más originales de Oswald fue su insistencia en la cuestión jurídica. De todos los vanguardistas latinoamericanos, Oswald fue el único que logró transformar sus conocimientos de abogado (había interrumpido sus estudios en 1911) en material para sus manifiestos. “La enfermedad de hablar y de escribir y no de obrar” que molestaba a Mariátegui en los intelectuales latinoamericanos de principios de siglo tuvo en Oswald una deriva inesperada: buena parte de

⁸ En la tesis *La crisis de la filosofía mesiánica* hace un excepcional análisis de la filosofía cartesiana y afirma: “Descartes nunca fue psicoanalizado”.

su conocimiento leguleyo le sirvió para reflexionar sobre la propiedad, un hecho central – como lo muestra Alexandre Nodari– en la teoría antropofágica.

*

Por una ciencia del vestigio errático es un libro sobre la antropofagia de Oswald de Andrade. Esto supone varios riesgos: en primer lugar, circunscribir un movimiento colectivo y plural a uno solo de sus autores. “La Antropofagia –escribió Augusto de Campos– que como dijo Oswald ‘salvó el sentido del modernismo’, es también la única filosofía brasileña y, bajo algunos aspectos, el más radical de los movimientos artísticos que produjimos. Por eso es muy importante que se ilumine el ‘camino recorrido’, en el cual la *Revista de Antropofagia* es una etapa indispensable”.⁹ Fueron muchos los escritores que participaron de esa aventura: Geraldo Ferraz, Tarsila de Amaral, Raul Bopp, Pagu, Oswaldo Costa y muchos otros. No necesariamente los mejores artículos de la llamada “Segunda dentición” fueron los de Oswald y hasta hay algo reduccionista en poner a todo el movimiento colectivo bajo la égida de un nombre. Pero mi intención no fue estudiar el movimiento sino ver cómo el movimiento trabajó en uno de sus escritores. No ir a la diversidad de firmas para hacer resplandecer una pluralidad sino ver la pluralidad que resplandece en los textos de un solo autor: Oswald de Andrade, una firma en sí ya desestabilizadora tanto cuando coloca su nombre propio en un texto colectivo como el manifiesto como cuando usa diferentes seudónimos en la revista, estos mismos seudónimos ya de por sí híbridos como “Freuderico” que hace un montaje de Freud con Federico Nietzsche o “Marxillar” de Marx con el hueso maxilar que sirve para comer. Y ni siquiera tenemos la certeza absoluta de que sean seudónimos solamente de Oswald...

El segundo riesgo no es menor: consiste en ver la obra de Oswald bajo el signo único de la antropofagia, como si fuera un solo bloque continuo que comenzara con sus aventuras vanguardistas y se extendiera hasta el momento de su muerte. Conuerdo con Carlos Jáuregui cuando en su monumental libro sobre la antropofagia en América Latina discute con las lecturas que consideran la tesis *La crisis de la filosofía mesiánica* como una continuidad y una “posdata” (Sara Castro-Klarén) de la antropofagia de fines de los años veinte.¹⁰ En el capítulo 3, “El regreso de los muertos vivos”, sobre *O rei da vela*, me preocupo justamente de

⁹ Prólogo a *Revista de Antropofagia*, San Pablo, Abril Cultural, 1982.

¹⁰ El interesante análisis de Castro-Klarén titulado “El *Manifiesto antropófago* o la contienda Sócrates-caraipe” se encuentra en el volumen *Heterotopías* (Pittsburgh, IILI, 2003) compilado por Juan Pablo Dabove y Carlos Jáuregui.

investigar cómo el elemento patriarcal, siempre latente, se impone al punto de llevarlo a abandonar los postulados antropofágicos. Así y todo, esto no impidió que muchos años después Ze Celso Martínez Correia hiciera una lectura totalmente antropofágica de esta obra, en una verdadera puesta en escena que, con los principios de la *errática*, da vuelta al texto apoyándose en algunos de sus elementos existentes. El retorno a la antropofagia que se produjo en la época de posguerra no podía ser, evidentemente, una repetición de lo idéntico (aunque sí, en términos nietzscheanos, un retorno de lo semejante). Las condiciones históricas habían cambiado y también la postura del próprio Oswald que, en los cincuenta, avanza con estudios más sistemáticos. Entre las diferencias más importantes Carlos Jáuregui señala en la tesis la presencia del esquematismo hegeliano, ciertas lecturas conformistas como la de Descartes o Burnham y la euforia tecnológica no clasista.¹¹ Sin embargo, creo que no hay descuidar, en una lectura crítica de la tesis, la presencia de la *Errática* y todo lo que ésta le permite construir a Oswald. La *Errática* –como lo expongo en el capítulo tres “Bibliotecas errantes”– es el saqueo intempestivo de la historia, la lucha agónica por trabajar con la historia episódica y dispersa –los términos son de Antonio Gramsci– que no llegó a ser articulada por ningún Estado.¹² Como pide Walter Benjamin en *Los pasajes*: “crear la historia con los detritos mismos de la historia”. Un modo de leer, un estilo en la acción, una relación con el poder. Ya algo de eso se articula, como trato de mostrarlo en el capítulo “*Heimatlos*: antropofagia, montaje y alegoría”, en la original lectura alegórica que Oswald hace de Lasar Segall como un *heimatlos* (un apátrida) a partir de su cuadro *Navio de emigrantes*. Donde otros ven al símbolo y al pintor integrado exitosamente a Brasil, su patria de adopción, Oswald encuentra harapos, restos, nomadismo, pérdida.

El antropófago se acerca al pasado en actitud de saqueo o, mejor, como si el pasado fuera contemporáneo al presente. Haroldo de Campos creó el concepto de “lectura sincrónica-retrospectiva” (la valoración literaria del pasado según las necesidades del presente) y en su ensayo “De la razón Antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña”¹³ hizo descansar a este concepto en la figura del antropófago. La lectura “sincrónico-retrospectiva” hace una crítica del gusto y el valor y de sus funciones en la historia literaria. La política predomina sobre la historia, y el pasado se convierte en algo que no es válido por sí mismo (el objetivo es cuestionar la tradición dada, buscar –como decía Adorno– en “los márgenes del

¹¹ Carlos Jáuregui: *Canibalia, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2008.

¹² Escribe Gramsci que “la historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica” mientras la historia hegemónica está vinculada con el Estado. Ver Antonio Gramsci: *Antología*, México, Siglo XXI, 1992.

¹³ En *Vuelta*, México, número 68, julio de 1982.

camino”). Desviarse, o sea *delirar* desde que delirar etimológicamente significa eso: apartarse del camino, de las huellas convencionales. Leer es errar en todas sus acepciones: no acertar, divagar, andar perdido.

El lugar del antropófago imaginario –según Haroldo de Campos– no es la tribu sino la biblioteca universal y “caótica”, llena “de laberínticos ficheros” y de un trabajo de clasificación y selección que debe hacer el sujeto lector. La única manera de sobrevivir a esas imponente estanterías es practicando desvíos y desequilibrios. Cuando titularon *Abaporu* el cuadro de Tarsila de Amaral, Oswald y Bopp saquearon el *Arte de la lengua guaraní, o mas bien tupi* de Antonio Ruiz de Montoya y desequilibraron la “Parte segunda o Tesoro guarani (o tupi) - español”:

ABÁ. Abá eté, *valiente honrado* [...] Abá oye ehe tequarupe ohepi catúbae, *agradecido*. Abá oyeupé maranga tuhana mboyebi catuharey, *hombre ingrato*. Abá poru, *comedor de carne humana*. Abáramo onemona Tupa tayra, *hizose hombre el Hijo de Dios* [...] Abá recó rerequara, *hombre humano*. Abá roó, *carne humana*.

Entre “hizose hombre el Hijo de Dios” y “comedor de carne humana”, los poetas eligen de un modo muy arbitrario (en el cuadro nadie está comiendo), el significante *Abá poru*. Ya estaba ahí funcionando la lectura sarcástica por medio del detalle y el vestigio: el polvo de las calles en Sócrates, el Sumo Pontífice (“un resentido que espera inútilmente el día siguiente...encerrado en la jaula dorada del Vaticano”), la “sociología de la limosna” del tomismo, el “novelista” Carlos Marx. No el “Abá recó rerequara, *hombre humano*” sino el hombre que se coloca en los límites, en el momento mismo en que se convierte en ahumano y levanta uno de los tabúes centrales de nuestra cultura.

Una operación semejante es la que hace el “Manifiesto antropófago” con los escritos de Lucien Lévy-Bruhl:

Una conciencia participante, una rítmica religiosa.

Contra todos los importadores de la conciencia enlatada. La existencia palpable de la vida. Y la mentalidad pre-lógica para que la estudie el Sr. Lévy-Bruhl.

En el primer fragmento, Oswald recupera la ley de participación que Lévy-Bruhl había enunciado en su libro *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* de 1910: “llamaré *ley de participación* al principio propio de la mentalidad ‘primitiva’ que rige las relaciones y las pre-relaciones de estas representaciones”.¹⁴ Después del intervalo en blanco que hace a la rítmica del género manifiesto, Oswald se burla del mismo autor y de su concepto de

¹⁴ Lucien Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p.61. Texto bajado de internet: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>.

“mentalidad pre-lógica”. ¿Qué sucedió en el medio, en ese blanco, en ese intervalo? Oswald se lo comió. No hay nada de pre-lógico en la mentalidad primitiva: lo que hay es *otra* lógica que actúa por devoración, montaje y reapropiación.

Oswald lee el diccionario de Ruiz de Montoya y los libros de Lévy-Bruhl desde una perspectiva antropofágica, matriarcal, errática: *invierte* la perspectiva del autor, *desplaza* lo marginal y menor -sea por la posición que ocupa o por el valor que se le asigna- a un lugar central y *transforma* el vestigio en el síntoma, en la contradicción que hace productiva la lectura (la contigüidad del hijo de Dios y del hombre que come en Ruiz Montoya, el concepto de pre-lógica en Lévy Bruhl). La hipótesis que moviliza todas estas acciones es la idea de que el hombre primitivo está en nosotros no como un origen que se remonta a tiempos lejanos sino como la materia que se resiste a ser eliminada, esa dimensión loca y lúdica que se revela con toda su fuerza frente a la racionalización dominadora y patriarcal. El camino entonces se bifurca: o sacrificamos el sentimiento órfico en una promesa más allá de la tierra y de la vida o lo transformamos en devoración y alegría terrena; o lo organizamos en un orden jerárquico, homogéneo y unificado o recolectamos los restos y los vestigios de aquello que quiso ser eliminado o reprimido como emblemas significativos. En este libro, propongo leer los ensayos de Oswald de Andrade desde los riesgos que asume el escritor que opta por la segunda opción.