

# Más allá del principio de identidad. La vacuna antropofágica. (Suely Rolnik)

El mundo hoy: océano infinito, agitado por arremolinadas olas. Flujos variables sin totalización posible en territorios demarcables, sin fronteras estables, en reconfiguración constante. Según algunos, un segundo diluvio, pero esta vez las aguas nunca más bajarán, nunca más habrá tierra a la vista; las arcas son muchas y fluctúan para siempre, repletas de noés, también muchos y de toda especie. Nunca más los pies posarán en el paisaje estable de una tierra firme: habituarse a “navegar es preciso”<sup>1</sup>, sin un norte fijo como punto de vista general sobre esta superficie tumultuosa y moviente. No hay más una sola forma de realidad con su respectivo mapa de posibles. Los posibles ahora se reinventan y se redistribuyen todo el tiempo al sabor de olas de flujos que desmontan formas de realidad y generan otras que, igualmente, acaban dispersándose en el océano, llevadas por el movimiento de nuevas olas.

Las subjetividades hoy: arrancadas del suelo, tienen el don de la ubicuidad. Fluctúan al sabor de las conexiones mutables del deseo con flujos de todos los lugares y todos los tiempos que transitan simultáneos por las ondas electrónicas. Filtro singular y fluido de este inmenso océano también fluido. Sin nombre o domicilio fijo, sin identidad: modulaciones metamorfoseantes en un proceso sin fin que se administra día a día, incansablemente.

El extrañamiento se adueña de la escena, imposible domesticarlo: desestabilizados, desacomodados, desamparados, desorientados, perdidos en el tiempo y en el espacio es como si todos fuésemos homeless, sin casa. No sin la casa concreta (grado cero de sobrevivencia en el que se encuentra un contingente cada vez mayor de humanos) sino sin el “en casa” de un sentimiento de sí, o sea, sin una consistencia subjetiva palpable, sin la familiaridad de ciertas relaciones con el mundo, de ciertos modos de ser, de ciertos sentidos compartidos, de una cierta creencia. De esta casa invisible, pero no menos real, carece toda la humanidad globalizada.

Voces en todas las lenguas, de todos los rincones de la tierra, de todos los especialistas y, también, de los no especialistas se entreveran en una conversación infinita, entre afligida y excitada, alrededor de una misma pregunta: ¿nos hemos vuelto todos homeless, de hecho? ¿Se disolvió la casa subjetiva, se desmoronó, desapareció? ¿Dónde está la identidad? ¿Cómo recomponer una identidad en este mundo en el que los territorios nacionales, culturales, étnicos, religiosos, sociales, sexuales perdieron su aura de verdad, se desnaturalizaron irreversiblemente, se mezclan de todas las formas posibles, fluctúan o dejan de existir? ¿Cómo reconstituir un territorio en este mundo movedido? ¿Cómo arreglárselas con esta desorientación? ¿Cómo reorganizar algún sentido? ¿Cómo hacer surgir zonas francas de serenidad? Y este coro transnacional oscila en variaciones sobre el tema compuestas por posiciones afectivas que van del deslumbramiento a lo apocalíptico. Esperanza o desesperanza, da lo mismo: polos de una posición moralista que naturaliza un sistema de valor y con él interpreta, juzga y pronostica lo que acontece. Final feliz o fin de todo.

Otro tipo de voz, sin embargo, desafina nítidamente en ese tono teleológico. Su timbre no expresa juicio ni drama sino la vibración de los movimientos del mundo en el que se la entona transmitiendo la sensación de que este mundo de ahora no es ni mejor ni peor que otros. Como cualquier otro es singular, con sus problemas propios, con sus maneras de afirmar la vida y también de deteriorarla, con territorios en vías de desaparición y otros esbozándose, territorios estos que piden cartografías de sentido que los hagan inteligibles fortaleciendo su toma de consistencia. En esta banda de sintonía, se oye una voz que viene de Brasil, una voz muy antigua en la tradición de este país que, en algún momento, recibió el nombre de “antropofágica”.

La inspiración de la noción de antropofagia viene de la práctica de los indios tupís: consistía en devorar a los enemigos, pero no a cualquiera, únicamente a los bravos guerreros. Se ritualizaba de este modo una cierta relación con la alteridad: seleccionar a sus otros en función de la potencia vital que su proximidad intensificaría; dejarse afectar por esos otros deseados al punto de absorberlos en el cuerpo para que algunas partículas de su virtud se integrasen a la química del alma y promoviesen su refinamiento.

En la década de 1930 la antropofagia gana en Brasil un sentido que extrapola la literalidad del acto de devoración practicado por los indios. El así llamado Movimiento Antropofágico extrae y reafirma la fórmula ética de la relación con el otro que preside este ritual, para hacerla migrar al terreno de la cultura.<sup>2</sup> En este movimiento gana visibilidad la presencia actuante de esta fórmula en un modo de producción cultural practicado en Brasil desde su fundación.

La cultura brasileña nace bajo el signo de una multiplicidad variable de referencias y de su mixtura. Sin embargo, también desde el

nacimiento, muchas son las estrategias del deseo frente a tal mixtura, distintos son los grados de exposición a la alteridad que esta situación intensifica.

Los intereses de la elite fundadora, a diferencia de la de otros países de América – como es, fundamentalmente, el caso de los Estados Unidos – están marcados por su persistente condición de europea; por eso, tal elite no invierte en la construcción de un “en casa” en tierras brasileñas. El cuerpo está como separado de la experiencia, anestesiado a efectos de la convivencia de heterogéneos y, por lo tanto, sordo a la exigencia de creación de sentido para los problemas singulares que se esbozan en esta exposición. La tendencia que se mantiene hegemónica desde entonces es la de consumir cultura europea, una cartografía de sentido que, además de haberse producido en una experiencia de no mixtura, está desencarnada de la experiencia sensible por haberse forjado bajo la égida del racionalismo. Y aún más: al ser transplantada a Brasil, tal cartografía cultural es consumida acriticamente sin que se consideren las necesidades de sentido del nuevo contexto. En su consumo brasileño, por lo tanto, resulta doblemente desencarnada. Puros juegos arrogantes de erudición e inteligencia que resultan repeticiones estériles y un “en casa” sin elegancia porque está vacío de sentido y desvitalizada. Es aquel “lado doctor, el lado citas, el lado autores conocidos”<sup>3</sup> con el “tedio especulativo”<sup>4</sup> del que nos habla Oswald de Andrade: una especie de superego doctoral que actúa contra el pensamiento.

Por su parte, la cultura popular se produce tradicionalmente a partir de la exposición a ese otro variado con el cual se confronta cotidianamente, exposición forzada por la necesidad de constituir en el nuevo país un territorio de existencia, un “en casa” hecho de la consistencia de lo que realmente se vive; una cuestión, en fin, de sobrevivencia psíquica. El resultado es una estética rozagante, irreverente e inventiva. Esta producción se hace totalmente al margen de la cultura oficial local que la descalifica o, en la mejor de las hipótesis, la folcloriza y, así, evita todo peligro de contaminación disruptiva.

Una tercera tradición, sin embargo, se insinúa entre estos dos campos. En ella se borra la frontera discriminatoria que los separa promoviendo una contaminación general no sólo entre lo erudito y lo popular, lo nacional y lo internacional sino también entre lo arcaico y lo moderno, lo rural y lo urbano, lo artesanal y lo tecnológico. Toma cuerpo un “en casa” que encarna toda la heterogeneidad dinámica de la consistencia sensible de la que está hecha la subjetividad de cualquier brasileño, subjetividad que se crea y recrea como efecto de un mestizaje infinito; tal principio de composición subjetiva nada tiene que ver con una identidad. El Movimiento Antropofágico explicita esta posición y le da visibilidad retrospectiva pero, sobre todo, le da dignidad para afirmarla en el presente. Los creadores que toman esta posición se dan el derecho de construir los propios problemas. Para ello, incorporan lo banal a su manera y afirman la exuberancia de esa estética irreverente que impregna la cotidianeidad brasileña en el interior del sistema oficial de la cultura. No sólo inyectan dosis de esta estética en la escena artística sino que también intensifican su irreverencia al mezclarla con los más actuales y sofisticados repertorios eruditos de los así llamados “centros hegemónicos”, centros que tienden a reinar solos en la cultura oficial brasileña, desvinculados de todo el trabajo del pensamiento.

El banquete antropofágico está hecho de universos variados incorporados de forma integral o sólo en sus más sabrosos pedazos, mixturados a gusto en una misma caldera sin ningún pudor por el respeto por jerarquías a priori, sin ninguna adhesión mistificadora. Pero no cualquier cosa entra en el menú de esta cena extravagante: es la fórmula ética de la antropofagia la que se usa para seleccionar sus ingredientes dejando pasar sólo las ideas alienígenas que, absorbidas por la química del alma, puedan revigorizarla y traerle lenguaje para componer la cartografía singular de sus inquietudes. La estrategia antropofágica da lugar a por lo menos tres operaciones que vale la pena destacar.

La primera consiste en la bastardización de la cultura de las elites e, indirectamente, de la cultura europea como modelo. Ni reposición sumisa y estéril, ni una oposición que mantenga esa cultura europea como referencia: hay un desplazamiento radical de la idea de “centro”. Se ignora el supuesto poder de generalización de éste o de cualquier otro modelo, dado que todo universo cultural se invierte como coágulo provisorio de lenguaje, seleccionado en un proceso experimental y singular de creación de sentido de la misma forma, por otra parte, que el propio universo indígena o africano.

De esta manera, el indio o el negro no se invierten como humanidad buena portadora de una verdad a ser engullida, no son contrapeso del europeo que sería humanidad mala, distante de la verdad a ser vomitada. Como escribe Darcy Ribeiro, los brasileños son “tan deseuropeos como desindios y desafros”<sup>5</sup> dado que el criterio de selección para el ritual antropofágico en la cultura no es el contenido de un sistema de valor tomado en sí sino en función de cuánto éste funciona, de con qué funciona, de en qué medida permite pasar intensidades y producir sentido. Y esto nunca vale para un sistema como un todo sino para algunos de sus elementos, que se articulan con elementos de otros sistemas y pierden, así, toda connotación identitaria.

Aquí se entrevé una segunda operación que la estrategia antropofágica viabiliza: el ejercicio de creación de cultura no tiene que ver con significar, explicar o interpretar para revelar verdades. La verdad, según el Manifiesto Antropófago, “es mentira muchas veces repetida”. Hacer cultura antropofágicamente tiene que ver con cartografiar: trazar un mapa de sentido que participa de la construcción del territorio que representa, de la toma de consistencia de una nueva figura de sí, de un nuevo “en casa”, de un nuevo mundo. “Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios.”, insiste siete veces seguidas el mismo Manifiesto. Es de la paradójica vecindad entre heterogéneos, hecha de acuerdos no resueltos y no remitidos a una totalidad, que emana el sentido: itinerario, cartografía de los movimientos sociales reales, efecto crítico. Cualquier experimentación pragmática, sea ésta más o menos exitosa, vale más que la estéril imitación de modelos.

Una tercera operación resulta de las dos anteriores: la disolución, ya en los años 20, de la división del mundo entre “colonizados” y “colonizadores”. Si en aquel momento esta disolución mal comenzaba a esbozarse, hoy, en la era del neoliberalismo globalizado, tales figuras, definitivamente, no caben más. El eje de relaciones de fuerza cambió de terreno y cambió sus figuras. Los pares que definían el conflicto político en la modernidad se confunden. Ya no se trata de una soberanía de tipo colonial: la potencia hegemónica no enfrenta más a su Otro, no hay más exterioridad pues ella extiende progresivamente sus fronteras hasta abarcar el conjunto del planeta.

Esta estrategia del deseo definida por la yuxtaposición irreverente que crea una tensión entre mundos que no se rozan en el mapa oficial de la existencia, que desmitifica todo y cualquier valor a priori, que descentraliza y torna todo igualmente bastardo; esta estrategia del deseo pone en funcionamiento un modo de subjetivación que llamaré “antropofágico”.

En una primera aproximación restringida a lo visible, la subjetividad antropofágica se define por jamás adherir absolutamente a algún sistema de referencia, por una plasticidad para mixturar a gusto toda especie de repertorios y por una libertad de improvisación de lenguaje a partir de tales mixturas. Sin embargo, para una mirada más perspicaz que capta lo invisible, la antropofagia se “actualiza” según diferentes estrategias del deseo, movidas por diferentes vectores de fuerza que van de una mayor o menor afirmación de la vida a su casi total negación. Estos se distinguen, primordialmente, por el modo en que la subjetividad conoce y rastrea el mundo, por aquello que mueve su búsqueda de sentido y por el criterio del que se sirve para seleccionar lo que será absorbido para producir este sentido. Actualizado en su vector más activo, el modo antropofágico de subjetivación en su fase invisible funciona de acuerdo con algunas características esenciales.

Antes que nada, este modo depende de un grado significativo de exposición a la alteridad: ver y querer la singularidad del otro sin vergüenza de ver y de querer, sin vergüenza de expresar este querer, sin miedo de contaminarse dado que es en tal contaminación que la potencia vital se expande, las baterías del deseo se cargan, los devenires de la subjetividad se encarnan: la fórmula tupí. Este tipo de relación con la alteridad produce una alegría en el cuerpo: “la prueba de los nueve”, según afirma dos veces el Manifiesto Antropófago; prueba de la pulsación de una vitalidad.

Esta capacidad depende de una segunda característica del modo antropofágico de subjetivación actualizado en su vector más activo: un cierto estado del cuerpo en el que sus cuerdas nerviosas vibran la música de los universos conectados por el deseo; una cierta sintonía con las modulaciones afectivas provocadas por esta vibración; una tolerancia a la presión que tales afectos inusitados ejercen sobre la subjetividad para que ésta los encarne recreándose, volviéndose otra. Esto es, probablemente, lo que Lygia Clark denominaba “estado de arte sin arte” y Hélio Oiticica “estado de invención”. 7

Este tipo de relación con la alteridad se distingue de otros bastante comunes en las subjetividades contemporáneas, que corresponden a diferentes formas de narcisismo. Para concentrarnos en un ejemplo, recordemos el caso de la sexualidad políticamente correcta inventada por el calvinismo norteamericano contemporáneo: liberación de una diversidad de formas de relación erótica en la que cada una de éstas, sin embargo, es tomada como identidad, catalogada como nuevo derecho civil con sello del Estado que la embalsama, que frena los devenires que provocaría e impide la invención de nuevos mundos; en suma, deserotiza. Aunque el respeto civil por el otro sea lo mínimo que se espera en una sociedad democrática, quedarse sólo en eso por pudor de querer la alteridad, de expresar este querer y de dejarse afectar redundante en una reiterada reafirmación de sí mismo: un “narcisismo ciudadano”. En esta estrategia de relación con el otro, el cuerpo tiene más posibilidades de ser desaprobado en la prueba de los nueve de la alegría.

Una tercera característica del modo antropofágico ejercido en su vector más activo es que aquello que da consistencia al conjunto para que se forme un “en casa”, o sea, aquello que funciona como operador de la consistencia subjetiva es el errar del deseo que va haciendo sus conexiones guiado, predominantemente, por el punto de vista de la vibratibilidad del cuerpo y su voluntad de potencia.

Un criterio ético de selección de las elecciones; nuevamente, la formula tupí.

Una cuarta característica es el tipo de subjetividad que así se constituye: una singularidad impersonal; un todo abierto, disperso en las múltiples conexiones del deseo en el campo social y que emerge entre los mundos agenciados. Una política de constitución distinta de la de una subjetividad regida por el principio identitario-figurativo que consiste en la personalidad de un yo, individualidad amurallada, sujeta a sus vivencias psíquicas y comandada por el miedo de perderse de sí.

Una quinta característica aún es el modo en que emerge este tipo de subjetividad: su génesis se produce por alianzas y contagios, un rizoma infinito que cambia de naturaleza y rumbo a merced de los mestizajes que se operan en la gran usina de nuestra antropofagia cultural. Génesis distinta de la de una subjetividad identitario-figurativa que se produce por filiación, promoviendo la fantasía de una evolución lineal y el compromiso encarcelante con un sistema de valores asumido como esencia a ser perpetuada y reverenciada.

Sin embargo, la misma no adhesión absoluta a todo sistema de referencia, sea cual sea, la misma plasticidad para mezclarlos a gusto, la misma libertad de improvisación de lenguaje a partir de las mixturas – no adhesión, plasticidad y libertad de improvisación que definen el modo antropofágico de subjetivación en su fase visible – pueden constituir un tipo de subjetividad en el que, en lo invisible, no esté presente ninguna de las características anteriormente evocadas. Cuando esto sucede estamos frente a una antropofagia actualizada en su vector más reactivo. Ésta se diferencia fundamentalmente por la ausencia del criterio ético que comanda las conexiones del deseo y la creación de sentido, criterio sustituido en este caso por uno narcisista. Es la fórmula lo que se desvirtúa y resta la carcasa de ciertos procedimientos sin el relleno del cuerpo como brújula, cuerpo que conoce por vibración y contaminación y no sólo por representación, cuerpo cuyas elecciones están comandadas por la vida en su voluntad de afirmación. ¿No será éste el vector que uno de los Manifiestos denomina “baja antropofagia” y define como “peste de los pueblos llamados cultos y cristianizados”, declarando que es exactamente contra ella “que estamos actuando nosotros, antropófagos”?<sup>8</sup> Son abundantes los ejemplos de este tipo de actualización del modo antropofágico en el escenario brasileño, de este vale todo en función de los intereses del ego y no de las urgencias de creación de sentido que el cuerpo reclama en su vivencia colectiva, cuerpo en devenir marcado por la alteridad. Un ejemplo relativamente reciente fue la construcción de dos edificios en Río de Janeiro por el diputado carioca Sérgio Naya, que se sirvió de su inmunidad política para usar en esta obra arena del mar con el objeto de abaratar costos. Como era de esperarse, poco tiempo después, durante el carnaval de 1998, uno de los edificios se desmoró estando dentro sus ocupantes, lo que provocó la muerte de ocho de ellos.<sup>9</sup>

En verdad, muchos son los matices de combinación entre las dos posiciones que se componen en diferentes proporciones: el polo más activo de la antropofagia, en su actualización ética y el polo más reactivo, en su actualización narcisista. No se trata de un dualismo ontológico ni axiológico y, mucho menos, psicológico. Lo que hay es una diversidad de modos de afirmación de la antropofagia: del más ético al menos ético, del vale todo en función de los intereses de la vida al vale todo en función de los intereses del ego. Estos modos nunca son definitivos, puesto que su vigencia depende de la fuerza dominante en cada contexto de la existencia individual y colectiva.

La voz de Brasil que se oye en el debate contemporáneo que se agita en torno a la crisis de la identidad es el de la subjetividad antropofágica en su vector más activo; como si los brasileños fuesen desde siempre ese “pueblo de sangre mixta y bastarda que está contituyéndose ahora por toda la Tierra”<sup>10</sup> y, por eso, trajesen a esta conversación globalizada un know how para navegar por este océano infinito, agitado por olas arremolinadas de una profusión variable de flujos del que el “mundo hoy” está hecho. Lo que básicamente la voz antropofágica trae de singular a este impasse es que señala no sólo teórica sino, sobre todo, pragmáticamente que la cuestión que se plantea no es la reconstitución de una identidad, horizonte alucinado que divide a los hombres en esperanzados y desesperanzados. La cuestión es despegar la sensación de consistencia subjetiva del modelo de la identidad, desplazarse del principio identitario-figurativo en la construcción de un “en casa”.

Si vivir sin una casa concreta es difícil, no hay vida humana posible sin un modo de ser en el cual uno pueda sentirse “en casa”. No nos hemos vuelto todos homeless: no es verdad que la casa subjetiva haya desaparecido; sólo está sufriendo un cambio radical en el principio de su construcción, hecho que no deja de ser perturbador. Construir un “en casa” depende ahora de algunas operaciones que, aunque bastante inactivas en la subjetividad del occidente moderno, le son familiares al modo antropofágico en su actualización más activa: sintonizar las transfiguraciones en el cuerpo, efectos de nuevas conexiones de flujos; montar la ola de los acontecimientos que tales transfiguraciones desencadenan; desarrollar una práctica experimental de configuraciones concretas de

existencia que encarnen estas mutaciones sensibles; inventar nuevas posibilidades de vida. Tales operaciones dependen, a su vez, del ejercicio de potencias del cuerpo igualmente inactivas en la subjetividad contemporánea: expandirse más allá de la representación; conquistar una intimidad con el cuerpo como superficie vibrátil que detecta las olas incluso antes de que rompan; aprender a montarlas; forjar zonas de familiaridad en el propio movimiento; o sea, “navegar es preciso”, si no muy probablemente el destino será el naufragio. Un “en casa” hecho de totalidades parciales, singulares, provisionales, fluctuantes, en devenir, que cada uno (individuo o grupo) construye a partir de los flujos que tocan el cuerpo y son filtrados en forma selectiva por el deseo.

Sin embargo, a pesar de que la experiencia subjetiva haya cambiado a este punto, la tendencia predominante es a mantenerse bajo el régimen que hasta hace poco estaba en vigor: un “en casa” identitario. Esto es evidente en los atrincheramientos en los que se ubican grupos étnicos, raciales, religiosos, sexuales o, incluso, naciones enteras que insisten en existir como identidades recortadas del océano de flujos mutables del que está hecha hoy la consistencia subjetiva de todos los habitantes de la Tierra.

¿Por qué no se consigue dejar de lloriquear de saudade de la casa enraizada a pesar de este cambio evidente e irreversible? Ciertamente, por fuerza de la costumbre inscrita en nuestro deseo; pero también y, tal vez principalmente, por fuerza del modo hegemónico de subjetivación en el neoliberalismo mundial integrado que necesita del régimen identitario para funcionar y que moviliza esta costumbre en nuestro deseo como dispositivo esencial para su realización.

Si el mercado, por un lado, construye y destruye territorios de existencia como condición de su funcionamiento, ya que necesita estar siempre creando nuevas órbitas de producción y consumo, por otro, para entrar en cualquiera de estas órbitas, es necesario que esa subjetividad desterritorializada encarne identidades prêt-à-porter, producidas como perfil subjetivo de las performances requeridas por cada órbita. Tales identidades se definen no sólo por ciertas competencias sino también por una cierta apariencia, un “estilo” de cuerpo, ropa y comportamiento dictado por las tendencias del mercado del momento. Se mantiene, por lo tanto, el principio identitario con la única diferencia de que las figuras a partir de las cuales la subjetividad se formatea dejan de ser fijas y locales para ser flexibles y globalizadas. De esta manera, para entrar en el juego es indispensable ser portador de un cierto capital subjetivo: ser un “atleta de la flexibilidad”, el must de la temporada empresarial que se apoderó del planeta. Pero, atención, es una flexibilidad al servicio de la “calidad total” de la producción que requiere una subjetividad invertida de cuerpo y alma en el mercado. En esta estrategia del deseo, desempeñarse bien en el surf de los cambios implica ser capaz de consumir lo nuevo y no de crearlo a partir de lo que indica la vibratibilidad del cuerpo. Es una subjetividad desligada del cuerpo sensible, anestesiada a sus extrañamientos, sin ninguna libertad de creación de sentido, totalmente destituida de singularidad.

La “alta antropofagia” nos pone en una posición privilegiada para romper el círculo infernal de esclava sumisión a este modo hegemónico de subjetivación, para resistir a la consigna de volverse atleta de la flexibilidad al servicio de los intereses exclusivos del mercado. Sucede que ella nos permite soportar mejor la falta de sentido que se produce cuando, en nuestro cuerpo, las mixturas de mundo nos imponen cambios de lenguaje; nos permite improvisar más fácilmente lenguajes singulares para expresar tales cambios; y, sobre todo, nos permite usar en esta creación lo que tengamos a mano, siempre y cuando favorezca la expansión de la vida individual y colectiva. Esto nos vuelve más aptos para alcanzar una consistencia subjetiva desplazada del principio identitario y esto nos permite rechazar más fácilmente la figura del atleta de la flexibilidad sin miedo de quedarnos enteramente fuera de órbita. Tal vez este know how singular de resistencia explique la especial atención que la cultura brasileña viene despertando en el planeta. Tal es el caso de las importantes retrospectivas de las obras de Hélio Oiticica y Lygia Clark que circularon por grandes museos europeos o la presencia indispensable de la obra de estos artistas en las muestras más significativas del arte contemporáneo en la escena internacional. Y, también, tal es el caso del reconocimiento de un trabajo como el de Tunga, artista que está vivo y es relativamente joven, para citar sólo algunos ejemplos del campo de las artes plásticas.

Sin embargo, si la alta antropofagia proporciona un know how de resistencia subjetiva a todo aquello que tiene un efecto nefasto para la vida individual y colectiva en lo contemporáneo, la baja antropofagia, al contrario, proporciona un know how que ubica a los brasileños entre los mejores atletas de la flexibilidad del mundo. Ocurre que cuando no está en funcionamiento una evaluación de lo que es bueno para el cuerpo y, por lo tanto, para la vida, la facilidad que tiene el brasileño para desvincularse de modelos vigentes de comportamiento y dejarse contaminar por todo aquello que se le presenta, lo vuelve más vulnerable a tragar cualquier cosa, sin miedo de desterritorializarse y, por lo tanto, sin conflicto. Es ciertamente esto lo que lo hace sentir tan a gusto en la escena neoliberal contemporánea, más de lo que ocurre en otros países con un nivel semejante de desarrollo económico. Igualmente, es tal vez esto lo que explica el éxito internacional de las telenovelas de la Globo, exportadas para más de cien países. Laboratorio high tech de identidades prêt-à-porter que devora en su lenguaje las más actualizadas tecnologías de televisión para improvisar diariamente una cartografía de los movimientos políticos, económicos, sociales, comportamentales que convulsionan la vida del país, con un tinte

romántico que apacigua el extrañamiento provocado por estas turbulencias y neutraliza, así, su poder disruptivo y transformador.

Combatir la baja antropofagia y afirmar el modo antropofágico de subjetivación en su vector ético es una responsabilidad que los brasileños tienen no sólo a escala nacional sino también y, sobre todo, a escala global, ya que librarse del principio identitario-figurativo es una urgencia que se hace sentir en todo el planeta. Los brasileños son portadores de la fórmula de una vacuna que permite resistir a este vicio: la “vacuna antropofágica”, como la designa uno de los Manifiestos<sup>11</sup>, prescripta para “el espíritu que se rehúsa a concebir el espíritu sin el cuerpo”. Oswald de Andrade llegó a defender la tesis de que la Antropofagia constituiría una “terapéutica social para el mundo contemporáneo”.<sup>12</sup>

De hecho, la vacuna antropofágica parece haberse vuelto indispensable para una ecología del alma (¿o del deseo?) en este inicio de milenio.

Traducido por Maite Celada

---

1 Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*. Lisboa: Ática, 1982, tomo II, no 495, p.241.

2 El Movimiento Antropofágico fue una tendencia muy importante en el seno del Modernismo brasileño, en la década de 1920. Aunque se lo desconozca, con una matriz dadaísta y una práctica constructivista transfiguradas, marcó una diferencia en el escenario internacional del Modernismo. La figura de Oswald de Andrade es un emblema de tal movimiento.

3 “Manifesto da Poesia Pau-brasil” [1924], in *A Utopia Antropofágica*. Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo: São Paulo, 1990 (citado por la traducción, aquí adaptada, de May Lorenzo Alcalá y María del Carmen Thomas. In: Schwartz, J. *Las vanguardias latinoamericanas*. Textos programáticos y críticos. Madrid: Cátedra, 1991).

4 “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990 (citado por la traducción, aquí adaptada, de May Lorenzo Alcalá y María del Carmen Thomas, in Schwartz, op. cit.).

5 *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.

6 Cfr. nota 4.

7 Cfr. “A propósito da magia do objeto” [1965], in Lygia Clark, col. *Arte Brasileira Contemporânea*. Funarte, Río de Janeiro, 1980. Y cfr. “Eden” [1969], in Hélio Oiticica, *Galerie Nationale du Jeu de Paume*. Réunion des Musées Nationaux. París: Editions du Jeu de Paume, 1992.

8 Cfr. nota 4.

9 El segundo edificio, por decisión de la justicia, fue demolido después del accidente. Dos meses después, se le retiró el mandato político al diputado y el ingeniero responsable fue condenado.

10 Cfr. nota 5.

11 Cfr. nota 4.

12 Oswald de Andrade, *A Marcha das Utopias* (1953). In: *A Utopia Antropofágica, Obras Completas*. São Paulo: Globo, 1980