EL SER BRASILEÑO COMO FIGURA IDENTITARIA EN EL MODERNISMO:
ALGUNAS ANOTACIONES PARA LA LECTURA DE *MACUNAÍMA*

Mauricio González
Instituto Profesional Chileno-Norteamericano
m.gonzalez@uc.cl

Resumen:

El siguiente artículo plantea un breve análisis acerca del *ser brasileño*, a partir de la revisión de los conceptos de Modernismo, de figura, de "pensamiento figural". Lo anterior comprende, además, una propuesta de lectura del texto *Macunaíma*, dirigida a introducir dichos conceptos como posibilidades para una comprensión inclusiva del *ser brasileño* con el resto del continente americano.

PALABRAS CLAVE: Ser brasileño, "pensamiento figural", *Macunaíma*.

Abstract:

This article focuses on a brief analysis concerning "the Brazilian being", taking into account the revision of key concepts, such as modernism and "figural thought". This revision corresponds to a proposal of interpretation of "Macunaíma". In this reading, the aforementioned concepts open the possibility for an inclusive understanding of the Brazilian being in association with the rest of the American continent.

KEY WORDS: Brazilian being, figural thinking, Macunaíma.

Recibido: 3/4/2014

Aceptado: 20/8/2014

El hombre que halla grato su país no es más que un bisono principiante; el hombre para el que cada país es como el suyo propio es ya fuerte; pero solo el hombre para el que el mundo entero es como un país extranjero es perfecto.

Eric Auerbach

1. INTRODUCCIÓN: PENSAMIENTO FIGURAL Y FIGURA COMO MODOS DE PENSAR EL BRASIL

El intento de comprender la representación del *ser brasileño* por medio de la literatura del modernismo¹, a partir de los constructos teóricos de “figura” y de “exilio”, ciertamente implica admitir *a priori* un corpus literario conformado por una pluralidad de miradas en que épocas distintas, estéticas diferentes y la heterogeneidad racial brasileña son concebidas tanto dialógica como dialécticamente. Entonces, dicho corpus literario deberá comprenderse como influencia, como negación, como afirmación, con relación a sus diferentes trayectos discursivos o en medio de sus distintos entrelazados históricos, de modo de superar las limitaciones propias del determinismo historiográfico. El fin último de lo anterior será vislumbrar de un modo crítico, no lineal, el sentido y existencia complejo de aquel *ser brasileño* (post)representado.

En consecuencia, dicho marco teórico no solo involucra la literatura, sino que, además, conjuga –en sí mismo–, la política, la estética, la teología, la filosofía, la historia, etc., como bases para la reflexión crítica acerca de una identidad –de un *ser brasileño* en este caso–, que sería representada a través de un pensamiento constantemente acumulativo llamado “figural”. Cabrá señalar que por “pensamiento figural”² entiendo un constructo teórico que se movería no solo a través de la abstracción de la realidad típica del concepto, sino más bien por medio de imágenes acumuladas, inaprensibles como totalidad absoluta, pero que sí conformarían núcleos de significados llamados “figuras”. Esos núcleos, a diferencia de lo que entendemos por concepto cartesiano, sí recogerían lo heterogéneo en su conformación, convirtiéndose, por tanto, en un constructo pertinente para entender la complejidad identitaria del latinoamericano.

De manera que *el ser brasileño* definido como “figura” evidentemente no implicaría un nivel de tipo conceptual. Esto es importante especificarlo, puesto que en el desarrollo de nuestra particular y conflictiva modernidad latinoamericana, se gestaría, a partir de los modernismos, un pensamiento y una sensibilidad con acceso a una dimensión otra, o sea, a “[...] una inteligibilidad más densa en cuyo seno los siglos y los siglos se responden y hablan lenguajes finalmente reconciliados” (Lévi-Strauss 60). En efecto, un “pensamiento figural” no tiene la consistencia apropiada para ser concepto, pues la “figura” siempre se mantiene referida a imágenes acumuladas que la expresan, pero que al mismo tiempo la disimulan y la disfrazan³. En otras

¹ Utilizaré tres conceptos derivados de “moderno” que vale aclarar sobre la base de la definición dada por Ernesto García Canclini: “[...] nos parece necesario distinguir entre la *modernidad* como etapa histórica, la *modernización* como proceso social que trata de ir construyendo la modernidad, y los *modernismos*, o sea, los proyectos culturales que se relacionan con diversos momentos de desarrollo del capitalismo” (Canclini 166).

² En *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Franco Rella ha llamado “pensamiento figural” a la búsqueda por parte de una tradición moderna de un pensamiento alternativo a la razón cartesiana.

³ Este pensamiento coincide con lo señalado por Marshall Berman acerca de la *experiencia* de la modernidad como “[...] una unidad paradójica [...] que nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia”. Además en la modernidad europea, ya esta planteada la posibilidad de un ser humano “capaz de resolver las contradicciones de [dicha] modernidad, de superar las presiones aplastantes, los terremotos, los hechizos sobrenaturales, los abismos personales y sociales, en medio de los cuales están obligados a vivir los hombres y mujeres modernos”(Berman 2).

palabras, la figura resulta “[...] esencialmente paradigmática, proyectiva, jerárquica y referencial” (Deleuze 88) y el “pensar figurado” una característica propia de la Retórica y del Barroco.

América Latina, por consiguiente, podría ser entendida sobre la base de dicho pensamiento de tipo figural, a partir de su paradójica estructura identitaria de formación con respecto a la modernidad. De este modo, pretendo explicar el porqué el modernismo brasileño definió su identidad a través de la creación metódica de una “figura”, de un ser paradójico, no territorial, exiliado, llamado malandro, o mejor aún, Macunaíma⁴. En este sentido, me parece pertinente el reflexionar acerca del modernismo brasileño desde las bases mismas que constituyeron de manera compleja y acumulativa el imaginario de nuestra modernidad latinoamericana. Lo anterior, definiendo y caracterizando hacia esa necesidad teórica, política y estética de construir una “figura” de identidad como Macunaíma al inicio del siglo XX. Consecuentemente, pienso que el estudiar la modernidad latinoamericana implica en primer lugar el percibir las paradojas dialógicas de nuestra trayectoria histórica, forzosamente ligada con Europa desde el “descubrimiento”⁵.

2. DE LATINOAMÉRICA EN EL CONTEXTO MODERNO: EL CIERRE ESPAÑOL-PORTUGUÉS

La modernidad surgió como proceso histórico en Europa. En efecto, el Renacimiento, la Ilustración, el capitalismo, la industrialización revelan una trayectoria histórica distinta, por ejemplo, a la de los indígenas americanos antes de 1492. Empero, esos caminos previos y distintos necesariamente confluyen, de modo complejo –muchas veces violento–, hacia la paradójica constitución de nuestra realidad latinoamericana moderna, plagada de imágenes contradictorias y acumulativas que conviven en forma de indio, de blanco, de negro, de mestizo, de mulato, de zambo, etcétera. En “Nuestra América”, José Martí explica certeramente dicha situación de cruce histórico-cultural: “Ni ¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?” (27).

En tal sentido, la modernidad, como proceso tanto histórico como cultural, no se constituye como un desarrollo monopólico del Viejo Continente, ya que, desde el momento mismo en que América, Asia, Oceanía y África establecen algunas líneas de comunicación con Europa, aun siendo estos pueblos sometidos bajo el nombre de colonias europeas, se hacen parte –utilizando la nomenclatura de Canclini– de la modernidad; por supuesto, en mayor o en menor grado. Lo acontecido, ciertamente, solo fue concebible dentro de un contexto moderno que

⁴ En *Bajtín y sus apócrifos*, Zavala anota una idea que perfectamente puede relacionarse con la “figura” en tanto creación identitaria: “Mientras el hombre está vivo, vive porque no está concluido y por no haber dicho su última palabra”

⁵ Digo “llamado”, pues como señala Vera Lúcia Follain de Figueiredo en “Oswald de Andrade e a Descoberta do Brasil”: Esta Idéia, sabemos, não é inocente: nega, elipsa a existência das sociedades indígenas que tinham a posse da terra e recalca o sentido guerreiro, violento da ação dos conquistadores. Realiza, por tanto, ironicamente, um primeiro encobrimento” (85).

apuntaba como eje central, ya desde finales del siglo XV y, principalmente, frente a la necesidad de nuevas rutas comerciales, hacia un proceso constante de expansión y, luego, de globalización.

De manera que, tras las independencias, la modernidad, las modernizaciones y los modernismos se asumen como propios, con la inevitable carga de contradicciones que esto implica ante el trauma colonial.

Lógicamente, lo señalado solo puede ser entendido como la síntesis de la síntesis de un proceso mucho más complejo. Canclini afirma:

Ni la modernización ni los modernismos se desarrollaron del mismo en todos los países del continente. Hay, pese a eso, importantes rasgos comunes y procesos históricos simultáneos, así como una ubicación conjunta diferencial de la región en el mercado económico y simbólico internacional que vuelven útil hablar de América Latina en forma global (166).

En este sentido, se comprende que la especificidad de la modernidad latinoamericana implica una trayectoria histórica distinta a la de otros pueblos colonizados, al relacionarse, durante siglos, con una España y una Portugal⁶, que ejercen fuertemente los roles de filtros sociales, económicos y culturales en el continente. Efectivamente, ambos imperios durante la colonia se comportan de modo antimoderno, al pretender monologar su propia identidad dentro de los territorios “conquistados” de una manera más bien utilitaria. A partir de este contexto, Sergio Buarque en *Raíces do Brazil* explica que una de nuestras herencias efectivamente fue “[...] la voluntad de mandar y la disposición para cumplir órdenes son peculiares a los ibéricos. Las dictaduras y el Santo Oficio parecen constituir formas de su carácter como su inclinación a la anarquía y el desorden” (39). Como resulta patente, este hecho dificultó la conciencia del *ser latinoamericano* respecto a su propia identidad, sobre la base de las contradicciones estructurales derivadas desde dicha filtración. Por esto, no es extraño que José Martí escribiera al final del siglo XIX que “[...] la colonia continuó viviendo en la república” (30).

De lo señalado, podemos afirmar que la modernidad se constituyó, globalmente, como un fenómeno complejo, en tanto que estableció, de modo inevitable, rutas de intercambio cultural; más allá de que estos caminos a veces resultaran violentos o, por el contrario, notablemente expeditos. Lo concreto aquí es el plantear la relación histórico-cultural entre pueblos distintos que, pese a la figura prohibitiva del conquistador o colonizador, generó internamente procesos de transculturación –en mayor o en menor grado–, aun frente al discurso “monológico” defendido por la Corona en estos reinos.

⁶ No es mi intención negar aquí las diferencias entre la monarquía española y portuguesa, con respecto a la forma de colonización. Esto se explica detalladamente en *Raíces do Brazil* de Sergio Buarque de Holanda, con el objetivo de definir el “hombre cordial”. Tampoco pretendo olvidar que los procesos de independencia hispanoamericanos y brasileño son disímiles. Solo planteo metodológicamente que existen elementos similares en este contexto, que hacen válido el trabajar desde el concepto de lo latinoamericano ambas realidades, aun cuando finalmente me centre en Brasil.

A lo anterior, probablemente, también contribuyó el pensamiento barroco que se instaló en América. En tal sentido, Octavio Paz afirma con respecto al español, el portugués y el inglés que: “Arrancadas de su suelo natal y de su tradición propia, plantadas en un mundo desconocido y por nombrar, las lenguas europeas arraigaron en las tierras nuevas, crecieron con las sociedades americanas y se transformaron. Son la misma planta y son una planta distinta” (Paz 8). Aunque:

La modernización llegó tarde y quedó crónicamente incompleta en nuestros países. Puesto que fuimos colonizados por las naciones europeas más atrasadas, sometidas a la contrarreforma y otros movimientos antimodernos, solo con la independencia pudimos iniciar la actualización de nuestras sociedades (Canclini 166).

Podemos decir que la paradójica modernidad latinoamericana solo comenzó paulatinamente con los procesos de independencia. Es decir, con la apertura hacia el mundo de las antiguas colonias y, simultáneamente, con la autopercepción de que no éramos ni españoles, ni portugueses, ni indios, ni negros, sino todos y ninguno. Cuestión que nos obligó, por lo tanto, al “exilio” para así lograr acercarnos a una definición. A propósito de esto, en “Elogio do incesto” se lee que:

[...] no caso americano, evidentemente, existe uma cisão temporal e (consecuencial) impossibilitando qualquer relação entre ‘fatos’ impomparáveis: esta incongruência, esta “dobra” é, obviamente, aquela que corre entre o Tempo colonial e o Tempo nacional, entre a cronologia importada e a autóctone” (Finazzi 3).

Entonces, mientras que la modernidad europea inició en el siglo XVI, consolidándose durante el XVIII, es decir, durante el período histórico de la Ilustración, América Latina ingresó tardíamente en esta. Si bien España y Portugal establecieron soberanía colonial en el continente, en el principio del proceso histórico-cultural⁷ de la modernidad, solo se limitaron a regularlo de modo anacrónico con respecto al contexto europeo. Esto, evidentemente, en función de los intereses políticos y económicos de las monarquías, y pese a ciertos mecanismos de transculturación que igualmente operaron. Simón Bolívar expresa esto incendiariamente: “Se nos vejaba con una conducta que además de privarnos de los derechos que nos correspondían, nos dejaban en una especie de infancia permanente con respecto a las transacciones públicas” (63). *Ergo* la independencia fue un proceso de autonomía político-económico e identitario. En “Carta de Jamaica” se lee: “La posición de los moradores del hemisferio americano ha sido, por siglos, puramente pasiva: su existencia política era nula” (Bolívar 62)

En el momento en que la modernidad europea sufre una revisión crítica que la redefine a mediados del siglo XIX, América recién a inicios del siglo XIX se está desligando de las ataduras políticas y económicas de las coronas española y portuguesa. Mientras Europa cae en crisis

⁷ Bolívar Echeverría en *El guadalupanismo y el ethos barroco en America* considera que como cultura latinoamericana heredamos un *ethos Barroco*, es decir, una cultura que se define en su complejidad y heterogeneidad, a partir de la necesaria teatralización del mundo.

debido a las contradicciones propias de la industrialización y las guerras durante el siglo XX, América inicia una etapa oligárquica del poder, en la que lo social, lo cultural y lo político está muy relacionado con la tradición hispano-lusitana, pero en abierto contacto con las ideas liberales provenientes desde Europa⁸. En consecuencia, nuestros trayectos modernos resultan forzosamente disímiles con respecto a las potencias del Viejo Continente. Vera Lúcia Follain de Figueiredo en un artículo titulado “Oswald de Andrade e a Descoberta do Brasil” señala acusadoramente que:

Entramos na modernidade como fornecedores de riquezas para resolver a crise europeia. Ainda que a Península Ibérica, posteriormente, tenha se negado a modernidade em muitos aspectos, não podemos esquecer que as toneladas de ouro e prata que chegaram à Espanha e Portugal entre os séculos XVII e XVIII compõem significativamente a massa de metais preciosos que ajudaria a produzir o capital necessário á modernização europeia. A afirmação de que não atingimos a modernidade deixa, assim, de considerar que a vivenciamos, patrocinando o progresso dos países avaçados – o mesmo progresso que não conseguimos aquí e, por isto, não nos sentimos modernos (86).

3. DE LAS CONTRADICCIONES DE LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA: BRASIL

A la sazón de lo señalado, diremos que durante la Colonia, en América Latina, a diferencia de lo que acontecía en Europa, se instaló una conciencia de hacienda rural, regionalista, de paternalismos, prácticamente fundados en la idea de jerárquica de feudo y en un imaginario importado y, por supuesto, de completa servidumbre política y comercial a España y Portugal. Actitud propia, como se infiere, de una etapa aún vedada al modernismo, pero que, paradójicamente, se mantuvo en pugna ideológica-política aun con la emergencia de Latinoamérica en la ruta de la modernidad, e incluso mucho después de la independencia. En este sentido, Octavio Paz señala acertadamente que nuestras literaturas se deben a la “[...] pugna, más ideológica que literaria, entre las tendencias cosmopolitas y las nativistas, el europeísmo y el americanismo” (9). En tanto que João Cesar critica las construcciones identitarias (literarias) originadas por las clases dominantes desde el período del reinado brasileño, a quienes acusa de “[...] la fabricación de una realidad artificiosa y libresca, mientras nuestra vida verdadera moría asfixiada” (Buarque 163)⁹.

⁸ Es así como, en “O embate de Machado de Assis com o pensamento positivista”, Sebastián Ríos Jr. nota que la crítica de Machado de Assis al progreso civilizador no fue de ningún modo ingenua, sino que implicaba la expresión de sus dudas “[...] con respecto a los valores de la modernidad europea que, entonces, servían de modelo a la elite brasileña y daban soporte ideológico a una serie de cambios que Brasil experimentaba en su organización social” (88)

⁹ En *Exiles, Allies, Rebels: Brazil's Indianist Movement, Indigenist Politics, and the Imperial Nation-State*, David Treece señala que “El principal contraste con el pensamiento europeo de los siglos XVIII y XIX es que la literatura indianista brasileña se basa en una ironía monumental: al mismo tiempo que se aniquila físicamente al indígena, la literatura lo convierte en el protagonista heroico de múltiples novelas, poemas, obras de teatro, pinturas y estudios etnográficos y se le celebra o se le lamenta como exiliado, aliado o rebelde; el indio se convirtió en la personificación del mismísimo nacionalismo que se encargaba de su aniquilación”.

Como consecuencia directa de dichas contradicciones estructurales parasitarias heredadas del cambio político-económico, desde un sistema colonial anacrónico hacia las repúblicas conservadoras y liberales, sostenidas aún por las relaciones de poder con la oligarquía –en Brasil atravesando primero por una forma imperial y tardíamente por una república-, los grupos modernizadores de inicios del siglo XX¹⁰ se encuentran con una modernización incompleta, que no ha llevado a cabo el ideario de Martí: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (30). Ernesto García Canclini señala acerca de los modernizadores en Brasil que:

[...] no logran desarrollar plenamente las operaciones de la modernidad europea. No pudieron formar mercados autónomos para cada campo artístico, ni consiguieron una profesionalización extensa de artistas y escritores, ni fueron acompañadas por un desarrollo económico capaz de sustentar los esfuerzos de renovación experimental y democratización cultural. (167)

De modo que, el imaginario sostenido e instalado en la historia por portugueses y españoles durante la colonia resultó ser tan fuerte, pese a la negación romántica del siglo XIX, que los procesos de modernización siguieron entendiéndose hasta el XX de manera opositora entre lo urbano y lo rural, entre la tradición y la modernidad, y solo fueron mudados de representantes, es decir, de Portugal o España, paso a la clase del azúcar, de la Casa Grande, a la hacienda. Sergio Buarque de Holanda afirma en *Raíces do Brazil* que:

Toda la estructura de nuestra sociedad colonial tenía su base fuera de los medios urbanos. Es preciso considerar este hecho para que se comprenda exactamente las condiciones que por vía directa o indirecta, nos gobernaron hasta mucho después de proclamada nuestra independencia política [...] No fue en rigor una civilización agrícola la que los portugueses instauraron en Brasil, fue, sin duda, una civilización de raíces rurales. Es efectivamente en propiedades rústicas que toda la vida de la colonia se concentra durante los siglos iniciales de ocupación europea: las ciudades son virtualmente simples dependencias de ellas. Tal situación no se modificó esencialmente hasta la abolición. 1888 representa el marco divisorio entre dos épocas en nuestra evolución nacional (73).

En este contexto, no sorprende que Segundo Freyre, en contraposición al modernismo urbano de Sergio Buarque de Holanda en el inicio del siglo XX y, consecuentemente, a favor de un marcado regionalismo, se atreva a proponer en *Casa-Grande & Senzala* que el mestizaje étnico y cultural que operó en Brasil desde los primeros tiempos de la colonización es el fundamento de la riqueza cultural brasileña, siendo su visión acerca de esa sociedad agraria

¹⁰ En efecto, los datos de producción simbólica cultural de los años veinte no alcanzan cotas demasiado demostrativas como para asegurar la profesionalización del artista. No obstante, esta realidad se condice con lo paradójico que resulta para la modernidad, desde el punto de vista de su trayecto histórico, por cuanto, a partir de la acumulación de épocas anteriores, aún se definía sobre la base de oposiciones dialógicas tales como: tradición y modernidad; urbano y rural; público y privado; según Roberto Da Matta, casa, calle y trabajo

esclavista más bien positiva. Más allá de la postura de Freyre, esto ratifica la permanente memoria de la hacienda rural en el imaginario colectivo brasileño. A propósito, Guilherme Mota en *Ideologia da cultura brasileira* afirma que *Casa-Grande & Senzala* era, en efecto, una obra “[...] producida por un hijo de la República Vieja, mostrando los esfuerzos por comprender la realidad brasileña por una elite aristocratizante que venía perdiendo poder. A la pérdida de la fuerza social y política corresponde una revisión, en busca del tiempo perdido” (58).

A lo anterior, habrá que sumarle el elemento religioso como factor de control del poder, puesto que sostenido por los españoles y portugueses sirvió como una efectiva “arma ideológica-política” y, por ende, como fuerte del *status quo*, aplicado astutamente por medio del sincretismo. En este sentido, Octavio Paz recalca: “La primera y básica diferencia entre la literatura latinoamericana y la angloamericana reside en la diversidad de sus orígenes. Unos y otros comenzamos por ser una proyección europea. [...] Ellos vienen de Inglaterra y la Reforma; nosotros de España, Portugal y la Contrarreforma” (9). De este modo, el latinoamericano se define como esencialmente paradójico, al mantener aquella raíz hacendada y religiosa del colonizador, tanto ideológica como políticamente, a partir siempre de los grupos dominantes; pero estos viéndose necesitados, al mismo tiempo, de construir una identidad en oposición dialógica con dicho germen¹¹.

En resumen, recién a mediados del siglo XIX –prácticamente a finales del mismo-, Latinoamérica asume su propia trayectoria dentro de la estructura de la modernidad: esto implica un proyecto de modernización y, posteriormente, de modernismos críticos que van más allá de lo estético, especialmente en Brasil. No obstante, al mismo tiempo que ingresábamos en dicha modernidad, la paradoja identitaria latinoamericana se acentuaba sobre la base de aquellos elementos antimodernos aún anclados en el colectivo social. Entonces surgieron nacionalismos y cosmopolitismos que buscaron redefinir el ser latinoamericano moderno en medio de contradicciones tales como la pospuesta de la industrialización, la esclavitud, la oligarquía gobernante, el analfabetismo, etc. Elementos que como he insistido, convivían en la conformación de una identidad forzosamente en ausencia, desde el exilio, al no permitir al *ser brasileño* descansar en ningún lado; incluso teniendo todos a su disposición. João Cesar de Castro Rocha señala en *O exílio do Homem Cordial*:

La experiencia histórica brasilera engendró una interacción (razonablemente) bien sucedida, marcada por el predominio del afecto, por la proximidad física entre contrarios, en fin, por un alto grado de porosidad social entre polos opuestos. Tal porosidad, sin embargo, no se traduce en justicia social, distribución de riquezas, acceso pleno a la ciudadanía. Por eso, los alarmantes índices de violencia y de

¹¹ Los escritores más importantes del período romántico y naturalista se sumaron sistemáticamente a una literatura que implicaba como bases la conquista del paisaje, la reconstrucción del pasado y la descripción de las costumbres. El mismo Antonio Cândido afirma en *Formação da literatura brasileira*: “Sobretudo nos países novos e nos que adquiriram ou temtaram adquirir independência, o nacionalismo foi manifestação de vida, exaltação afetiva, tomada de conciencia, afirmação do próprio contra o impôsto” (1975: 15). *Iracema* es un claro ejemplo de esto. En “Elogio do incesto” podemos leer acerca de estas intenciones traducidas posteriormente con respecto a la problemática de la identidad: “Tratava-se de plasmar uma identidade cultural brasileira que correspondesse à autonomia política, o que passava pela ruptura com os temas e paisagens europeiza” (34).

pobreza demuestran que muchos brasileiros son forasteros en su propio país, a lo “máximo” son ciudadanos de segunda clase. (139)

De modo que es posible afirmar que América Latina presenta un modo particular de estar en la modernidad, más allá de las diferencias lingüísticas entre Hispanoamérica y Brasil. Asimismo, me parece importante recalcar que la trayectoria latinoamericana hacia nuestra modernidad implica además el desarrollo de un proceso de construcción de identidad, generado en un “vacío”, supuestamente dejado por los trescientos años de colonias portuguesas y españolas. Es así como tanto la modernidad como la identidad en Latinoamérica se conciben como procesos que se van construyendo históricamente de la mano de la identidad.

4. DEL PENSAMIENTO FIGURAL COMO ESTRATEGIA DEL *SER BRASILEÑO*: *MACUNAÍMA*

Conocida esta “realidad” contradictoria, compleja, heterogénea, la idea de definir el *ser brasileño* de modo conceptual, solo podría comprenderse a partir de razones de tipo ideológico-políticas¹² demasiado reduccionistas, que tienen por objetivo de favorecer a ciertas clases dominantes dentro de los contextos arriba presentados. En efecto, esta crítica puede realizarse fácilmente a los distintos proyectos identitarios del siglo XIX en Brasil, conjugados en obras literarias como *Iracema*, *O Cortiço*, o en la poesía de Gonçalves. Tal como señala João Cesar, “Trayendo de países distantes nuestras formas de convivencia, nuestras instituciones, nuestras ideas, y tratando de mantener todo eso en un ambiente muchas veces hostil y desfavorable, somos aún ahora unos desterrados en nuestra propia tierra” (114). De manera que, al pensar en el indio – a modo de ejemplo-, conceptualmente como el “buen salvaje”, tal como se hizo el siglo XIX, idealizado al modo romántico, podríamos concluir que, irónicamente, anulamos al indio real, a aquel que andaba pululando por la vida de modo miserable¹³. Además, eliminamos discursivamente de la lista al negro, al mulato, al zambo, quedando solo el mestizo o el blanco y legitimando, de paso, una serie de injusticias sociales. Caeríamos por lo tanto en un intento de monologismo, ahogándose de este modo nuestra crítica.

¹² El Romanticismo brasileño, por ejemplo, se relacionaba con un programa de tipo ideológico y político de índole nacionalista. Al respecto, Antonio Cândido señala en *Formação da literatura brasileira*: “Manteve-se durante todo o Romanticismo êste senso de dever patriótico, que levava os escritores não apenas a cantar a sua terra, mas a considerar as suas obras como contribuição ao progresso” (10). En este sentido, decidimos profundizar en cómo dicha concepción nacionalista de la literatura se centraba en tres idearios dirigidos hacia la construcción de una identidad cultural. Idearios relacionados, evidentemente, con las corrientes emancipadoras del llamado “despertar de las naciones” que se generó desde Europa tras las invasiones napoleónicas. Así, se dejó claro que los escritores más importantes de este período se sumaron sistemáticamente a una literatura que implicaba como bases la conquista del paisaje, la reconstrucción del pasado y la descripción de las costumbres.

¹³ Un mal chiste: “El antropólogo anda buscando al indio en las ruinas, mientras que el indio anda buscando algún crédito hipotecario”.

Ahora bien, el “pensamiento figural” surge en el siglo XX¹⁴ como alternativa al concepto cartesiano. Este modo de pensar en la existencia, en la identidad como *experiencia vital*, implica la pregunta crítica por la historia misma, el cuestionamiento del pasado, pero con un predominio del presente, la pretensión de entender el mundo desde su diversidad, pero nunca reduciéndolo, sino tratando de captarlo en sus contradicciones y similitudes; Mario de Andrade hablaría de “lengua viva”, tal vez de desregionalización en el caso de *Macunaíma*.

De lo anterior se desprende que “el pensamiento figural” acepta como válidos dentro de la pregunta y de la definición, tanto el afirmar como el negar, siendo entendidos ambos elementos dialógica y dialécticamente, es decir, como parte de un entramado complejo en persistente cambio de contexto. Por lo tanto, pienso que con respecto a la modernidad latinoamericana solo el “pensar figural” permitiría expresar de manera justa la polifonía propia de la cultura, del ser humano al final de cuentas. José Martí escribe: “Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente” (31).

Resultantemente, pienso que Mario y Oswalde de Andrade se percató de las posibilidades de un pensar más allá del concepto. Efectivamente, a partir de ellos, además de otros representantes de la vanguardia, se generó en Brasil la reflexión crítica acerca de las contradicciones del *ser brasileño*, del “hombre cordial”¹⁵ de Buarque, del “indio y el mestizo” de Alencar¹⁶, del modernismo de Machado de Assis –un adelantado a su tiempo-, de la raza naturalista¹⁷, de la Colonia y de toda la acumulación de imágenes que constituyeron la modernidad latinoamericana brasileña. En otras palabras, el inicio del siglo XX fue un tiempo propicio para redefinirnos desde las paradojas de nuestra existencia y experiencia. Por esto, no es raro que, según Antonio Cándido, el Modernismo fuera:

[...] el movimiento capital de las letras brasileñas, principalmente por su significado como toma de conciencia y extensión de los horizontes literarios. El romanticismo representó el período de los descubrimientos; el parnasianismo y el naturalismo, el de consolidación. El modernismo abraza los dos aspectos, agarrándose a algunas obsesiones de nuestro espíritu y preparando la busca de lo universal a través de una fervorosa atención a lo local, que parece ser el blanco misterioso que persigue nuestra literatura en sus diferentes momentos (1975: 61)

¹⁴ Más bien en la Retórica aristotélica y, por supuesto en el Barroco, siendo por lo tanto un pensamiento previo a la filosofía moderna, pero que se retoma para cuestionarla.

¹⁵ Según Buarque, el “hombre cordial”, que en sí es una figura, es el hijo legítimo de la familia patriarcal y, en cierto modo, el ser brasileño a superar en el contexto moderno. La figura del cordial se caracteriza como un ser bajo el dominio de los sentimientos, que rechaza los principios característicos de la vida moderna, por cuanto predominan en él, el afecto que brinda a sus amigos y el odio que consagra a sus enemigos. En cierto modo, “el hombre cordial”, interpretando a Buarque resulta ser un tipo sin puntos medios, que amaría y odiaría intensamente.

¹⁶ *Iracema* fue un acto político de elaboración de una gran metáfora acerca de la realidad brasileña, acerca de su propio nacimiento, sobre la base del indio conceptual de Rousseau: el buen salvaje. Pero esta obra iba más allá, pues en *Iracema* se descubre la adopción del mestizo como imagen del brasileño: uno que no es indio, que no es europeo. En otras palabras, Alencar mediante este ejercicio literario pretendió fundar la nacionalidad brasileña.

¹⁷ Idea de raza que concebía que “O sincretismo atestaria os diferentes graus de evolução moral e intelectual de duas raças desiguais colocadas em contacto” (Ortiz: 20).

Entonces, podríamos afirmar que la pregunta por el pasado –siempre desde el presente en el sentido antropófago- y de lo brasileño con respecto al mundo, pero desde Brasil mismo, implicó para esta vanguardia una mirada marcadamente moderna, en que todo el pasar de la historia resultó nuevamente representado –y vuelto a representar cuantas veces fuera necesario-, al mismo tiempo que era cuestionado, transformado, de una manera desacralizada, a modo de “primitivismo constructivo” o, dicho de otro modo, de “(re)construcción de un pasado no dado por la Historia”.

Es así como el discurso oficial de la Historia quedó de inmediato entre-dicho, puesto intencionalmente –políticamente, puede decirse- en un entre-lugar. El mismo Mario de Andrade lo señala de manera muy clara en un artículo llamado “Modernismo y acción” de 1925: “Dejaremos de ser afrancesados, dejaremos de ser aportuguesados, germanizados, cualquier cosa, para abrasileñarnos. Yo tengo el orgullo de decir que soy un brasileño abrasileñado” (Schawartz 547). Surge la Antropofagia de Oswald de Andrade que se explica según Antonio Cándido como:

[...] la decoración de los valores europeos, que había que destruir para incorporarlos a nuestra realidad, como los indios caníbales devoraban a sus enemigos para incorporar la virtud de estos a su propia carne. Más tarde, la incluyó en una filosofía lírica y utópica de redención de la sociedad por el matriarcado y la reconstrucción de la mente primitiva (1975: 68).

En síntesis, el Modernismo brasileño puede leerse como una actitud polémica, de impugnación que implicaba, a la vez, la comprensión histórica de la(s) realidad(es) negada(s) y de las condiciones sociales de esa negación. Además, dado su tipo de representación, trascendió a la mera especulación estética, hacia un proyecto de liberación de los paternalismos –político-social-cultural-, al proponer, en última instancia, una liberación del pasado, un vaciamiento de la tradición, acercándonos notablemente al Posmodernismo. De este modo, cabe destacar que, la Antropofagia logró evitar la “trampa” de Sarmiento, aquella que hablaba del bárbaro y del civilizado como oposiciones conceptuales, puesto que el brasileño se *sabría siendo* “entre la floresta y la escuela”, o sea, se *sabría una figura*, acumulada en la historia, heterogénea, no encasillable en las categorías propuestas por el intelectual argentino. Por ello, tal como señala el mismo Andrade, “Macunaíma no es un símbolo ni deben tomarse sus casos por enigmas o fábulas. Es un libro de vacaciones, escrito entre mangos, cigarras y piñas en Araraquara; un juego” (Schwartz 167). Macunaíma es una “figura”.

Macunaíma de Mario de Andrade fue la obra que mejor concretizó las propuestas de la Antropofagia. Este texto creó una relación real de igualdad de la cultura brasileña con las demás, entre ellas con la europea; posicionamiento que no nace desde la política –siempre presente-, sino desde la estética, como acertada herencia barroca, como juego de inversión del mundo. Para entender esto, basta leer la descripción del mismo Macunaíma acerca de la megaciudad, aquella que representa todas las ciudades en la obra: “Este São Paulo construida sobre siete colinas, a la manera tradicional de Roma, la ciudad cesárea, “cápita” de la Latinidad de la que provenimos” (Andrade 118). En este sentido, *Macunaíma* no es un rechazo de lo extranjero, sino más bien es

un nacionalismo crítico, que está dispuesto a “devorar” lo bueno que viene desde el exterior: comer lo que merezca ser comido para abrasileñar lo brasileño. Por consiguiente, según Oswald de Andrade, con esta obra, “Mário escreveu nossa Odisséia e criou duma tacapada o herói cíclico e por cinquenta anos o idioma poético nacional”.

Así podemos comprender por qué Antonio Cândido catalogó a Macunaíma como “[...] parte de una línea antropofágica de primitivismo constructivo. Una especie de rapsodia en prosa, construida con la libertad de los mitos en fundación del tiempo y del espacio” (Cândido, *Formação da literatura brasileira* 68). Muy consecuente con el texto fue que la obra se construyera a partir de mitos locales recopilados en el exterior por un europeo, Koch-Grünberg. Dice Mario de Andrade:

Uno de mis intereses fue faltarle el respeto legendariamente a la geografía y a la fauna y a la flora geográfica. Así desregionalizaba, en lo posible, la creación y al mismo tiempo concebía el mérito de concebir literariamente a Brasil como entidad homogénea, en un concepto étnico nacional y geográfico (Schwartz 626).

Sin embargo, *Macunaíma* no solo conjuga los mitos brasileños, sino que, además, es una rapsodia, una parodia de crónica lusitana, una inversión carnavalesca del canto épico, una fábula, una leyenda, un mito o varios mitos, incluso de la modernidad, con un héroe o un antihéroe como protagonista, pero un héroe sin carácter que se constituye como lo brasileño y que reúne en su conformación todo el trayecto desde la colonia hasta su presente, pero siempre existiendo discursivamente en el presente. El mismo Andrade explica que:

[...] el brasileño no tiene carácter [...] Y con la palabra carácter no determino apenas una realidad moral, sino que a su vez entiendo la realidad psíquica permanente, manifiesta ante todo, en costumbres, en la acción exterior, en el sentimiento de la lengua, en la Historia, en el modo de andar, y tanto en el bien como en el mal. El brasileño no tiene carácter porque no posee ni civilización propia, ni conciencia tradicional (Schwartz 626-627)

En consecuencia, Macunaíma posee poderes de creación y transformación, pero es al mismo tiempo malicioso, pérfido, haragán. Está dotado de una ambigüedad esencial, pues es niño y adulto; a veces bueno otras malo, es indio y negro y eventualmente blanco: “Cuando el héroe salió del baño estaba blanco, rubio y con ojos zarquitos: el agua había lavado la prietura suya” (Andrade 64). Muere y resucita, se traviste, se animaliza, sufre innumerables metamorfosis; es uno y muchos; y, paradójicamente, siendo mucho termina siendo nada:

ACABÓ LA HISTORIA y murió la victoria. No había más nadie por allá [...] Ningún conocido sobre la tierra se acordaba de hablar en el habla de la tribu ni de contar aquellos casos tan rimbombantes. No. ¿Quién podría saber del héroe? Ahora los manos convertidos en sombra leprosa eran la segunda cabeza del Padre del Yrybú y Macunaíma era la constelación de la Ursa Mayor. Nadie, jamás de los

jamases, podría saber tanta historia bonita y el habla de la tribu retinta extinta. Un silencio inmenso dormía a la orilla del río Uraricoera.

Macunaíma se transforma en una comprensión figural del *ser brasileño*, una (post)representación de toda su (no) historia en tono carnavalesco, antropófago, crítico, nunca canibalesco. Por esto, Macunaíma no puede ser encasillado: es un malandro¹⁸, constantemente mudándose de lugar, porque no tiene un lugar, ni siquiera un tiempo, como bien denotan algunas de sus travesías: “En Paraíba, yendo de Manguape pa Bracamonte pasó en la Piedra-Labrada con tanta inscripción que alcanzaba pa una novela. No leyó por culpa de las prisas y ni de la barra de Potí en Piauí, ni la de la Pajeú en Pernambuco, ni la de los apretados del Iñamún [...]” (Andrade 150). Aquí cabrá recordar que según Bertold Zilly en “João Antônio e a deconstrução da malandragem”, artículo de *Brasil, país do passado?*, el malandro sería “[...] una figura del imaginario nacional, ambivalente. Tiene connotaciones simpáticas, de hombre alegre, irreverente, curtidor de vida, atrayente eróticamente, improvisador, elocuente, pero también prejuicioso, explorador, oportunista, desoneste, delincuente” (178)¹⁹. En otras palabras, Macunaíma es un trashumante.

Probablemente el héroe de Andrade sea el que mejor representa aquello de “figural” presentado en la introducción de este trabajo y teorizado con más detalle por Franco Rella. Lo anterior, por cuanto *Macunaíma* acumula las imágenes de modo tal, que acaba vaciando el discurso oficial y representando nuevamente el pasado, pero no desde la Tradición, sino que desde un lugar otro. En cierto modo, cumple con lo que señala el “Manifiesto Antropófago”:

Absorción del enemigo sacro. Para transformarlo en Tótem. La humana aventura. La terrena finalidad. [...] Nuestra independencia todavía no fue proclamada. Frase típica de D. João VI: ¡Hijo mío, pon esa corona en tu cabeza, antes que cualquier aventurero lo haga! Expulsamos la dinastía. Es necesario expulsar el espíritu bragantino, las ordenaciones y el rapé de María da Fonte (Schwartz 180).

Entonces, el *ser brasileño* se entiende como pensamiento figural y Macunaíma como el resultado de este modo de ver el mundo... “Hay más nada...”, dirá el papagayo.

¹⁸ En *Memorias de un sargento de milicias* (1854), Manuel de Almeida polemiza y, al mismo tiempo, parodia los géneros presentes en su contexto, desde la construcción de un individuo que se constituía, desde allí, como imagen de identidad del *ser brasileño*: el malandro.

¹⁹ Antonio Cândido agrega en “Dialéctica del Malandragem”: “Digamos entonces que Leonardo no es un pícaro salido de la tradición española; sino que es el primer gran malandro que entra en la novelística brasileña, surgiendo de una tradición casi folclórica [...] Malandro que sería elevado a categoría de símbolo por Mário de Andrade en *Macunaíma*” (Cândido, “Dialéctica del Malandragem” 25).

BIBLIOGRAFÍA

- Berman, Marshall. “La modernidad: ayer hoy y mañana” en *Todo lo sólido se desvanece en el aire - La experiencia de la modernidad*. México: Siglo Veintiuno, 1988.
- Bolívar, Simón. *Cartas de Bolívar*. Madrid: América, 1921.
- Canclini, Néstor. “¿Modernismo sin modernización?”. En: *Revista mexicana de sociología*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México, 1989.
- Cándido, Antonio. “Dialéctica del Malandragem”. En: *O discurso e a cidade*. São Paulo, Duas cidades, 1993.
- Formação da literatura brasileira*. São Paulo, EdUSP, 1975.
- Introducción a la literatura de Brasil*. Caracas, Monte Ávila, 1968 (Bibl. Y CEB)
- Castro Rocha, João Cesar. *O exílio do Homem Cordial: ensayos e revisões*. Río de Janeiro, Museu da República, 2004.
- Damatta, Roberto. “Digressão: afábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”. En: *Relativizando, uma introdução à antropologia social*. Río de Janeiro, Rocco: 1990.
- De Andrade, Mario. *Macunaíma: el héroe sin ningún carácter*. Barcelona: Seix Barral, 1977.
- Deleuze, Gilles. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona Anagrama, 1999.
- Finazzi-Àgro, Ettore et al. “Em formação: a literatura brasileira e a configuração da origem”. *Anima: história, teoria e cultura (Modernidade e nação)*. Río de Janeiro, PUC-RJ, ano 1 (2) 2001.
- Follain de Figueiredo, “Oswald de Andrade e a Descoberta do Brasil”, *Revista Brasileira de Literatura comparada*. Salvador, n° 5, 2000.
- Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brazil*. 26° ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1995 (10° reimpressão de 2000) (CEB)
- Lévi, Strauss. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Martí, José. *Nuestra América*. Barcelona: Ariel, 1970.
- Mota, Carlos. “Cristalização de uma ideologia: a ‘cultura brasileira’”. En *Ideologia da cultura brasileira – Pontos da partida para uma revisão histórica*. São Paulo, Editora Ática, 1994.
- Paz, Octavio. “La búsqueda del presente: discurso de agradecimiento premio Nóbel 1990, Estocolmo”. En: *Convergencias*. Barcelona: Seix Barral, 1991.
- Rella, Franco. *Metamorfosi. Immagini del pensiero*. Milán: Feltrinelli, 1998.
- Rouanet, Sérgio Paulo. “Elogio do incesto”. En ---et al. *Pensamento brasileiro*. [Roma] Palermo, Embaixada do Brasil em Roma, Centro de Estudos Brasileiros: Renzos Rean Mazzone Editori – Illa Palma, 1995.
- Schwartz, Jorge. *Las vanguardias latinoamericanas: textos programáticos y críticos*. Madrid, Cátedra, 1991.
- Zavala, M. Iris. *Bajtin y sus apócrifos*. Universidad de Puerto Rico: Anthropos, 1996.
- Zilly, Berthold. “João Antõnio e a desconstrução da malandragem”. En: ---et al *Brasil, país do passado?* São Paulo, Boitempo ed., 2000.