

LA OMISIÓN DE LOS AFROBRASILEÑOS EN EL  
*MOVIMIENTO ANTROPOFÁGICO*: UNA CRÍTICA  
POSCOLONIAL

Masterarbeit  
zur Erlangung des Akademischen Grades

Master of Arts (M. A.)  
der Philologischen und der Philosophischen Fakultät  
der Albert-Ludwigs-Universität  
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Paola Karyne Azevedo Jochimsen  
aus Fortaleza

WS 19/20

Romanistik

Erstgutachter: Prof. Dr. Hermann Herlinghaus

*Não há saber mais ou saber menos: há saberes diferentes.*

Paulo Freire

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| Agradecimientos .....  | 5  |
| Resumen.....   | 6  |
| Zusammenfassung .....  | 7  |
| Abstract.....  | 8  |
| Índice de imágenes .....   | 9  |
| Índice de tablas .....   | 10 |
| Introducción.....  | 11 |
| 1. ¿Quiénes son los afrobrasileños? .....  | 14 |
| 1.1 Brasil esclavista .....  | 14 |
| 1.1.1 Antecedentes de la abolición: leyes y lucha abolicionista.....                         | 15 |
| 1.2 Libertad: ¿Qué pasó después del 13 de mayo? .....  | 19 |
| 1.3 La llegada de los inmigrantes europeos y la política de emblanquecimiento nacional ..... | 21 |
| 1.4 Teorías raciales europeas .....  | 25 |
| 1.4.1 Teorías raciales: adaptación brasileña .....   | 27 |
| 2. Antropofagia .....  | 31 |
| 2.1 Primeros relatos y leyendas .....  | 31 |
| 2.2 La Edad Media y sus relatos antropofágicos.....  | 33 |
| 2.3 La antropofagia y el mundo colonial: antropófagos contra caníbales .....                 | 36 |
| 2.3.1 La antropofagia en Brasil .....  | 39 |
| 2.3.2 <i>Sur les cannibales</i> .....  | 42 |
| 2.3.3 Antropofagia africana .....  | 43 |
| 2.3.4 Primeras representaciones de los pueblos indígenas .....                               | 44 |
| 2.4 ¿Adónde fue a parar la antropofagia? .....   | 45 |
| 3. Momento antropofágico .....   | 51 |
| 3.1 Un nuevo siglo: ¿nuevos ideales? .....   | 51 |
| 3.2 El nacimiento de la negritud afrobrasileña .....   | 53 |
| 3.2.1 Cultura afrobrasileña y marginación .....  | 54 |
| 3.2.2 <i>Imprensa Negra</i> y conflictos de identidad.....                                   | 55 |
| 3.3 Semana de Arte Moderna (1922).....   | 58 |
| 3.3.1 Recepción y crítica .....  | 60 |
| 3.4 Movimiento antropofágico: la deglución cultural? .....                                   | 61 |

|  |    |
|--|----|
| 3.5 La digestión: Revista de Antropofagia .....                                    | 63 |
| 3.5.1 Representación de los afrobrasileños en la Revista de Antropofagia .....     | 66 |
| 4. Una mirada descolonizadora.....   | 71 |
| 4.1 ¿Sólo la antropofagia nos une? .....   | 71 |
| 4.2 Afrobrasileños invisibles.....   | 73 |
| 4.3 Sociedad corrupta: racismo estructural y "negros de alma blanca.....           | 75 |
| 4.3.1 "Negros de alma blanca" .....  | 76 |
| 4.4 El pensamiento descolonizador.....   | 78 |
| 4.4.1 Enajenación Fanoniana .....  | 79 |
| 4.4.2 ¿Un lugar de cultura? .....  | 81 |
| 4.4.3 Boaventura de Sousa: Cultura de frontera y Sociología de las ausencias ..... | 83 |
| 4.4.4 Antropofagia colonial .....  | 85 |
| Consideraciones finales .....  | 87 |
| Rerefencias bibliográficas .....   | 90 |

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis de maestría contó con el apoyo de varias personas, que contribuyeron de alguna manera en las diversas fases de esta investigación.

Quiero agradecer a todos los que estuvieron presentes desde el principio, a quienes agradezco especialmente su paciencia, sus consejos y sus críticas, que sólo contribuyeron positivamente a la preparación de este trabajo.

Agradezco a mi familia su apoyo constante e incondicional en las ideas y retos que decido arriesgar.

Agradezco a mi mentor, el Prof. Dr. Hermann Herlinghaus, por su motivación y por haberme guiado a través de este trabajo.

## RESÚMEN

El presente trabajo pretende comprender cómo se produjo la omisión de los afrobrasileños en el *Movimento Antropofágico*, que surgió con la propuesta de crear una identidad nacional. Esta manifestación vanguardista concebida por la élite cultural dominante de São Paulo se apropió de la esencia del ritual antropofágico realizado en las ceremonias de las tribus indígenas brasileñas. Mientras que el acto de comer la carne de un guerrero enemigo se realizaba para adquirir sus habilidades, el Movimiento Antropofágico, en lugar de comer carne, era la cultura extranjera, en el caso europea, para ser deglutida y transformada en cultura nacional.

Este estudio se basó en el análisis del *Manifiesto Antropofágico* publicado en la primera *Revista de Antropofagia* y en los textos publicados en ediciones posteriores entre mayo de 1928 y febrero de 1929. A partir de una lectura poscolonial utilizamos los conceptos de alienación, hibridación, estereotipos, cultura fronteriza y sociología de las ausencias teorizada por autores como Frantz Fanon, Homi Bhabha y Boaventura de Sousa Santos. Se espera que este trabajo contribuya a cuestionar la importancia del papel de los afrobrasileños en la cultura nacional.

Palabras clave: *Movimento antropofágico*, omisión, afrobrasileños, teorías poscoloniales, sociología de las ausencias, estudios culturales.

## ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit zielt darauf ab zu verstehen, wie es zur „Auslassung“ (engl. *omission*) des Afro-Brasilianischen durch den *Movimento Antropofágico* bei seinem Vorschlag zur Schaffung einer neuen nationalen Identität kommen konnte. Diese avantgardistische Bewegung, die von der dominanten kulturellen Elite São Paulos konzipiert wurde, eignete sich die Essenz des anthropophagischen Rituals an, das in Zeremonien der brasilianischen indigenen Stämme durchgeführt worden war. Während der Akt des Verzehr des Fleisches eines feindlichen Kriegers dazu diente dessen Fähigkeiten zu erlangen, war es für den *Movimento Antropofágico*, die fremde Kultur, in diesem Fall die europäische, die verschluckt und in eine nationale Kultur umgewandelt werden sollte.

Diese Studie basiert auf der Analyse des *Manifesto Antropofágico*, das in der ersten *Revista de Antropofagia* veröffentlicht wurde, und der Texte, die in den folgenden Ausgaben zwischen Mai 1928 und Februar 1929 erschienen. Aus einer postkolonialen Lesart heraus haben wir die Konzepte der Entfremdung, der Hybridität, der Stereotypen, der *border culture* und der Soziologie der Abwesenheit (*sociology of absences*) angewandt, die von Autoren wie Frantz Fanon, Homi Bhabha und Boaventura de Sousa Santos theoretisiert worden sind. Es ist zu hoffen, dass diese Arbeit dazu beiträgt, die Bedeutung der Rolle der Afro-Brasilianer in der nationalen Kultur zu hinterfragen.

Stichworte: *Movimento Antropofágico*, Exklusion, Afro-Brasilianer, postkoloniale Theorien, Soziologie der Abwesenheit, Kulturwissenschaften.

## ABSTRACT

This work aims to understand how the omission of Afro-Brazilians from the *Anthropophagic Movement* came about with the proposal to create a national identity. This vanguardist manifestation conceived by the dominant cultural elite of São Paulo appropriated the essence of the anthropophagic ritual performed in ceremonies of Brazilian indigenous tribes. While the act of eating the flesh of an enemy warrior was performed to acquire his abilities, the *Anthropophagic Movement*, instead of eating meat, was the foreign culture, in this case the European, to be swallowed and transformed into national culture.

This study was based on the analysis of the *Anthropophagic Manifesto* published in the first *Revista de Antropofagia* and in the texts published in subsequent editions between May 1928 and February 1929. From a post-colonial reading we used the concepts of alienation, hybridity, stereotypes, border culture and the sociology of absences theorized by authors such as Frantz Fanon, Homi Bhabha and Boaventura de Sousa Santos. It is hoped that this work will contribute to questioning the importance of the role of Afro-Brazilians in national culture.

Keywords: Anthropophagic Movement, omission, Afro-Brazilians, post-colonial theories, sociology of absences, Cultural Studies.

## ÍNDICE DE IMAGENES

|   |    |
|---|----|
| Ilustración 1: Portada de la <i>Revista Ilustrada</i> del 19 de mayo de 1888.....                     | 18 |
| Ilustración 2: Páginas 4 y 5 de la <i>Revista Ilustrada</i> de 19 de mayo de 1888. ....               | 18 |
| Ilustración 3: <i>Revista Ilustrada</i> de 16 de noviembre de 1889.....                               | 20 |
| Ilustración 4: <i>Insula Canibalium</i> (1621) de Caspar Plautius.....                                | 37 |
| Ilustración 5: <i>America tertia pars</i> (1592) de Theodore de Bry. ....                             | 40 |
| Ilustración 6: <i>La Redención de Cam</i> (1895) de Modesto Brocos.....                               | 53 |
| Ilustración 7: Portada del catálogo creado por Di Cavalcanti para Semana de Arte Moderna en 1922..... | 59 |
| Ilustración 8: <i>Abaporu</i> (1928) de Tarsila do Amaral. ....                                       | 62 |
| Ilustración 9: Primera página de la <i>Revista de Antropofagia</i> de mayo de 1928.....               | 64 |
| Ilustración 10: <i>Menino</i> (1918) de Arthur Timotéo da Costa.....                                  | 74 |
| Ilustración 11: Foto de Lima Barreto .....  | 74 |
| Ilustración 12: La foto reúne algunos participantes de la <i>Revista de Antropofagia</i> .....        | 85 |

## ÍNDICE DE TABLAS

|  |    |
|--|----|
| Tabla 1: Población total de Brasil en términos de raza. .... | 26 |
|--|----|

## INTRODUCCIÓN

El comienzo del siglo XX estuvo marcado por la aparición de numerosos movimientos artísticos, culturales y literarios en Europa. El siglo recién nacido nos introdujo, ya en sus primeros decenios, en el cubismo (1907) de los pintores Pablo Picasso y Paul Cézanne, seguido del futurismo italiano (1909) de Filippo Marinetti, este último idealizado a través de la difusión del Manifiesto Futurista. En la década siguiente, surgió el Dadá (1916) concebido en Suiza por Hans Arp, Hugo Ball y Tristán Tzara. Estos movimientos tenían en común una renovación de las artes a través de la ruptura de las reglas tradicionales vigentes y fueron en gran medida responsables del surgimiento del movimiento modernista brasileño.

Los movimientos de vanguardias europeas fueron fundamentales para la creación del modernismo brasileño, y justo en este momento de renovación cultural surgió el *Movimento Antropofágico*, liderado por Oswald de Andrade (1890-1954). Su punto de partida fue la creación de la pintura *Abaporu* (1928) de Tarsila do Amaral (1886-1973) y tenía como principal objetivo la intención de crear una cultura nacional brasileña incorporando o mejor deglutiendo otras culturas.

La idea de apropiarse de una cultura no es innovadora, y no sería diferente en el caso del *Movimento Antropofágico*, en el que sus idealizadores estaban en contacto directo con las novedades que venían del continente europeo, pero su contribución se consideró osada en una época en la que se importaban hábitos y costumbres y todavía aún no había interés por valorar los elementos nacionales. Pero, ¿qué sería una cultura genuinamente nacional? ¿Qué elementos debería abarcar?

El *Movimento Antropofágico* creado por la élite de São Paulo definió lo que sería la cultura brasileña agrupando las características que les parecían interesantes, eligieron el supuesto elemento indígena como uno de los parámetros culturales, el mismo que fue casi diezmado por las enfermedades, las guerras, esclavizado o catequizado por la fuerza desde la llegada de los primeros colonizadores en el siglo XVI. ¿Qué sería en realidad la cultura brasileña en una nación tan plural, que se constituye a través de la diversidad?

El *Manifiesto Antropofágico* (1928) está compuesto por palabras de origen o elementos indígenas y alusiones a la cultura europea, pero en su extensión no hace referencia a la cultura de los afrodescendientes. En cuanto a nuestro objeto de estudio, el afrobrasileño, ex esclavizado, nos gustaría saber cómo se produjo su omisión en el primer intento de formar una cultura nacional.

La definición de la cultura brasileña hecha por el *Movimento Antropofágico* es la definición de una parte de la cultura, en este caso los elementos que ellos decidieron que serían la cultura, por consiguiente, en el curso de este trabajo buscamos entender por qué los afro-brasileños no se presentaron como una de las partes integrantes de esta "nueva cultura". Para eso, fue dada énfasis a la primera fase del modernismo brasileño (1922-1930) o en la fase heroica que abarca el *Manifiesto Antropofágico* (1928) y las *Revistas de Antropofagia* de la primera dentición, publicadas entre mayo de 1928 y febrero de 1929.

El trabajo, dividido en cuatro partes, iniciamos con la contextualización de la sociedad pre abolicionista, en un período entre la abolición oficial y la Proclamación de la República (1889), pasando por el proceso de inmigración de mano de obra europea para terminar con las teorías raciales que impregnaban la sociedad brasileña y las manifestaciones culturales.

En seguida trabajamos con el término antropofagia desde su origen en la antigua Grecia hasta finales del siglo XIX, presentando cómo evolucionó hasta que fue elegido como concepto definitorio del movimiento que se encargaría de la unificación de la cultura nacional.

En la tercera parte abordamos los antecedentes del *Movimento Antropofágico*, su formación y su recepción en la sociedad. Aun presentamos las manifestaciones de la cultura popular originadas en las senzalas brasileñas y en una "élite negra" presente en las asociaciones deportivas y culturales y en los periódicos de la llamada *Imprensa Negra*. En este capítulo analizamos las Revistas de Antropofagia y su papel en la omisión de los afrobrasileños.

En la parte final del trabajo presentamos las teorías poscoloniales que buscan afirmar una identidad negra a partir de la evolución de la humanidad que el colonialismo negó y nos enfrentamos a lo expuesto en el *Movimento Antropofágico*. A la luz de la teoría crítica, buscamos problematizar los entendimientos sobre la emancipación social en el mundo contemporáneo. Y la necesidad de reconocer y apreciar la dimensión subjetiva o inmaterial en las luchas sociales, caracterizadas por la creciente evidencia y el impacto de los determinantes culturales, religiosos, étnicos, políticos y cognitivos. Por lo tanto, se requiere una teoría crítica que proporcione interpretaciones más complejas y plurales para contribuir a la comprensión de los proyectos y procesos emancipadores dentro de la sociedad civil y el Estado (SANTOS, 2002).

Para eso nos basamos en la lectura de Frantz Fanon de "Pele negra, máscaras brancas" (2008) y "Os condenados da Terra" (1968) y su concepto de alienación que involucra tanto a "negros" como a "blancos". En "O Local da Cultura" de Homi Bhabha (1998) trabajamos el tema de la discriminación en el discurso colonial presente en los estereotipos y la hibridación de la cultura brasileña hecha con características predominantemente europeas.

Finalmente, en los textos "Modernidade, identidade e a cultura de fronteira" (1993) y "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências" (2002), trabajamos los conceptos de cultura fronteriza y la sociología de las ausencias del sociólogo Boaventura de Sousa Santos, aquí abordamos el campo de la teoría crítica contemporánea que pone de relieve los procesos y conocimientos inmateriales, presentes tanto en la desigualdad social como en las alternativas para superarla, pero invisibilizados y silenciados por la imposición colonial del pensamiento occidental.

Nuestra investigación expone un nuevo análisis sobre un período que cambió la noción de identidad cultural en Brasil. Las lecturas presentadas en esta investigación buscaron resignificar el tema para comprender cómo y cuándo se produjo la omisión de la cultura afrobrasileña en la cultura nacional. Creemos que, en la actual situación brasileña, este trabajo es de relevancia social para cuestionar la importancia del papel de los afrobrasileños en la cultura nacional y para contribuir a la construcción de una historia de la memoria afrobrasileña.

*“Em nós até a cor é um defeito,  
um vício imperdoável de origem,  
o estigma de um crime; e vão ao  
ponto de esquecer que esta cor é  
a origem da riqueza de milhares  
de salteadores, que nos insultam;  
que esta cor convencional da escravidão,  
como supõe os especuladores, à semelhança da  
terra, ao través da escura superfície,  
encerra vulcões, onde arde  
o fogo sagrado da liberdade”.*

(Luís Gama-líder abolicionista)

## 1. ¿Quiénes son los afrobrasileños?

### 1.1 Brasil esclavista

En este capítulo hemos desarrollado puntos que parecen cruciales para la comprensión de la omisión de los afrobrasileños en el *Movimento Antropofágico*. Para asimilar mejor el objeto de estudio de este trabajo, fue necesario identificar inicialmente cuál era la situación real de los antiguos esclavizados en un contexto histórico-social. Inicialmente, queremos aclarar que en el transcurso del texto hemos sustituido el término esclavo por esclavizado<sup>1</sup>. Nos preocupamos hacer esta referencia a los pueblos africanos de tal manera que fueran vistos como seres humanos conscientes de su situación dentro de un sistema opresivo. Por lo tanto, Florence Carboni cree que:

“Perdida a evocação etimológica original, o termo “escravo” ressemantizou-se, absorvendo o sentido aristotélico originário dos termos grego e romano. Ou seja, de um ser submetido à servidão plena devido exclusivamente a sua natureza diversa e inferior. Uma naturalização das relações escravistas que determina que a opressão do escravizado pelo escravizador, produto de relações sociais entre homens, seja apreendida como nascida da natureza do próprio “escravo”, dissolvendo o “escravizador” como agente ativo do processo de escravização.” (CARBONI, p.22, 2003)

Estas personas fueron desarraigadas de sus vidas en sus tribus, introducidas en un país totalmente desconocido y tratadas de manera brutal. Con el simple cambio de término, ya evidenciamos que los esclavos no estaban sometidos a su condición, sino que eran sometidos a la fuerza por sus opresores.

La abolición en Brasil no se logró a partir de la lucha de los esclavos como ocurrió en Haití (1793), la primera república afrodescendiente de la historia que se originó a partir de un levantamiento de esclavizados o como en el caso de Estados Unidos (1863), en el que las diferencias entre los estados industrializados del norte y los estados agrícolas del sur culminarían en una guerra civil, prontamente transformada en guerra por la abolición de la esclavitud. La abolición de Brasil fue el resultado inevitable de la Revolución Industrial, que trajo cambios no sólo en las formas de producción sino también en la necesidad de ampliar los mercados de consumo. En este período se produjeron cambios significativos tanto en el sistema político como en el económico de Brasil.

En este capítulo presentamos cuatro temas que se han entrelazado a lo largo de la historia de Brasil, el conjunto de leyes que "beneficiaron" a los esclavos, el período entre la abolición oficial y la Proclamación de la República, la inmigración europea y las teorías raciales, por lo que era necesario que los abordáramos por separado para aclarar la función de cada uno. Nuestra investigación comienza con una síntesis de los antecedentes que llevaron a la firma de la *Lei Áurea* (1888) que declaró la esclavitud extinta en Brasil.

---

<sup>1</sup> El término esclavizado, que se repetirá a lo largo del texto, fue elegido para simbolizar tanto a hombres y mujeres como a niños sometidos a la esclavitud.

Nos acercaremos a la llegada de inmigrantes europeos a los cafetales y luego discutiremos las teorías raciales que dominaron el siglo XIX, la continuidad de estas teorías será tratada en otro capítulo, ya que duraron hasta la Segunda Guerra Mundial.

### 1.1.1 Antecedentes de la abolición: leyes y lucha abolicionista

Comencemos con una breve historia de la abolición, iniciada unos años antes de la fatídica fecha. Al mismo tiempo que el Brasil estaba atrasado en los procesos de industrialización, urbanización y aumento de los mercados de consumo en Europa, el país intensificaba la trata de esclavos. Emília Viotti da Costa señala que:

“Paradoxalmente, apesar de o abolicionismo ter ganho importância na Europa, a escravidão expandiu-se no Novo Mundo [...]. Esta expansão se dava exatamente quando nos países europeus o trabalho livre e o comércio livre tornavam-se os dogmas das novas gerações que criticavam o sistema colonial tradicional e condenavam a escravidão, considerando-a uma instituição imoral e antieconômica.” (COSTA, p.360, 2007)

Más intensamente, desde principios del siglo XIX el país se dirigía hacia su resultado final, una serie de leyes<sup>2</sup> aliadas a la presión de los abolicionistas y otros países, en particular Inglaterra, dieron señales de que la abolición era un hecho casi concreto. La primera de las leyes anteriores a la abolición, la *Lei Feijó* (1831), declaraba que los africanos que llegaran a Brasil serían libres, sin embargo, la ley no se aplicó adecuadamente y esto se debió en gran medida a las ganancias del comercio de esclavizados para el imperio.

Sólo dos décadas más tarde, la *Lei Euzébio de Queiroz* (1850) prohibió definitivamente la entrada de esclavizados africanos en Brasil. En 1870 se inició el movimiento republicano, uno de los primeros signos de la crisis imperial, llevado a cabo por aquellos que creían que la esclavitud era una de las razones del atraso económico de Brasil en relación con los países europeos. La *Lei do Ventre Livre* (1871) que declaró libres a todos los hijos de una mujer esclavizada nacidos en el país, este fue el estopín para intensificar la lucha abolicionista.

En la práctica, los niños "libres" continuaron en la misma situación de esclavitud que sus madres, ya que necesitaban cuidados maternos hasta que alcanzaran una edad en la que podrían permanecer solos. Como forma de costear los gastos, debían servir a sus amos hasta la edad de 21 años. Lo cuestionable en esta situación, es que algunos partidarios de la ley, reconocieron el derecho adquirido por los liberados, pero con la necesidad de indemnizar al amo de los esclavizados, como podemos ver en los argumentos del Sr. Alencar Araripe:

“A decretação da liberdade do ventre, sem prévia indenização, viola a propriedade, é evidente; porquanto contraria o princípio de nossas leis civis, consagrado nesta muito conhecida fórmula: *partus sequitur ventrem*. Em consequência deste princípio, o filho da escrava é também escravo, e pertence ao dono desta. Logo, o proprietário do fruto procedente do ventre servil não

---

<sup>2</sup> Lei de 7 de novembro de 1831 o irónicamente conocida como “lei para inglês ver” debido a su incumplimiento. Lei Euzébio de Queirós n° 581, de 4 de setembro de 1850, Lei do Ventre Livre ou Lei n° 2.040, de 28 de setembro de 1871 e a Lei Saraiva-Cotegipe ou Lei dos Sexagenários, n.º 3.270, de 28 de setembro de 1885.

pode ser privado de sua propriedade sem prévia indenização, conforme o preceito constitucional. Logo, decretar a liberdade do indivíduo nascido de ventre escravo, sem indenização, é manifesto esbulho do direito de propriedade, e constitui ofensa da nossa Constituição política.” (A ABOLIÇÃO NO PARLAMENTO, p. 60, volume II)

¿Y por qué no hablar de José de Alencar? Célebre por elevar la figura del indígena a héroe nacional y una de las influencias para los creadores del *Movimento Antropofágico* en su proyecto de formar una cultura nacional. A diferencia de sus compatriotas de la provincia de Ceará, Alencar no estaba a favor de la abolición, tanto que votó en contra de la *Lei do Ventre Livre*, incluso escribió cartas<sup>3</sup> a D. Pedro II, en las que defendía la permanencia de la esclavitud. Para Alencar, los pueblos europeos pasaron más tiempo en su cautiverio que los esclavizados en Brasil y por lo tanto evolucionaron como sociedad.

“A raça africana tem apenas três séculos e meio de cativeiro. Qual foi a raça europeia que fez nesse prazo curto a sua educação? Com idade igual todas elas jaziam imersas na barbaria: entretanto, para os filhos da Nigricia, já raiou a luz, e raiou na terra do cativeiro.” (ALENCAR, p. 312, 2009)

A pesar de la oposición, la lucha abolicionista brasileña fue larga y realizada tanto por un liderazgo afrobrasileño, en las figuras de André Rebouças, José do Patrocínio y Luís Gama, el único ex esclavizado del grupo, como por miembros de la clase media blanca, intelectuales y estudiantes universitarios. El movimiento abolicionista se intensificó en las provincias del Norte y del Nordeste, en particular en la provincia de Ceará, que ya no estaban interesadas en permanecer en un sistema de esclavitud. Los ideales abolicionistas alcanzaron no sólo a la élite intelectual de Ceará, sino también a las clases menos favorecidas. En 1881, el balseiro Francisco José do Nascimento, Chico da Matilde, se negó a transportar esclavizados de la tierra a los barcos de esclavizados que se dirigían al sureste, actitud que fue vista como un acto de valentía por los demás abolicionistas del Imperio.

En 1883 se fundó la *Confederação Abolicionista*, institución que reunió a personas interesadas en difundir la idea de que la esclavitud era algo inaceptable. Allí, el *Manifesto da Confederação Abolicionista* fue elaborado por André Rebouças, Aristides Lobo y José do Patrocínio, el texto condenaba la esclavitud y consideraba la ya mencionada ley del *Ventre Livre* como una forma legal de cautiverio.

Inicialmente se intentó crear un impuesto sobre las tierras improductivas y la división de éstas para los ex esclavizado, fue un claro intento de hacer una reforma agraria en el país. La propuesta fue sugerida por el abolicionista y primer ingeniero afrobrasileño André Rebouças<sup>4</sup>, que contó con el apoyo de otro conocido abolicionista, Joaquim Nabuco. Sin embargo, la idea no agradó a los grandes propietarios de esclavizados y tierras, a los miembros del Partido Republicano y a los abolicionistas "blandos".

La provincia de Ceará volvió a ser el centro de atención imperial, cuando decretó por su cuenta la abolición de la esclavitud en 1884. El trabajo de los esclavizados fue poco utilizado

---

<sup>3</sup> Las cartas están reunidas en el libro "Cartas de Erasmo" organizado por José Murilo de Carvalho. Rio de Janeiro : ABL, 2009.

<sup>4</sup> El concepto de "Democracia Rural" propuesto por André Rebouças argumentaba que los esclavizados sólo podían ser libres y rehabilitados en la sociedad a través de la conquista de la tierra.

y no había razón para su continuidad en la provincia, la "Tierra de la Luz" se convirtió en una referencia para el resto del país, pero es necesario destacar que la conquista de la libertad no cambió en nada la condición de los antiguos esclavizados en esta provincia.

Finalmente, algunos años antes de la abolición surgió la *Lei dos Sexagenários* (1885), que declaraba libres a los esclavos mayores de 60 años. Esta ley fue un instrumento legal para que los miembros de la élite esclavista se liberaran de los esclavos improductivos, menos valorados en el mercado, o incluso para preservarlos en su cautiverio, ya que los libertos sólo recibirían el "beneficio" pagando una compensación a sus "antiguos propietarios". La aprobación de la ley se produjo después de una intensa lucha entre los congresistas y ya se preveía que la abolición era casi una realidad.

No queremos repetir aquí los discursos tantas veces expuestos que tratan la abolición como algo positivo para los esclavizados, somos conscientes de que las marcas dejadas por esta práctica social han causado cicatrices hasta hoy visibles en la sociedad brasileña. Estas leyes eran medidas paliativas y en la práctica no cambiaron en absoluto la situación de sus "beneficiarios".

Y si tenemos en cuenta la situación de vida degradante y la ausencia de probatorios de la edad de los esclavizados, sería improbable que la mayoría de ellos pudiera obtener la tan deseada libertad. A pesar de todas las medidas tomadas anteriormente, el Brasil fue el país que más empleó mano de obra esclavizada y fue el último país del continente americano en abolir definitivamente la esclavitud.

Las fugas masivas de los cautivos, combinadas con el descontento de la población, inflamaron aún más a los abolicionistas. La élite cafetera se opuso inicialmente al proyecto de liberación, pero pronto se vio obligada a ceder, ya que el uso de la mano de obra inmigrante que llegaba a Brasil resultó ser más viable que el de los esclavizados. La *Lei Áurea* fue votada en un tiempo récord por el Senado Imperial, incluso con la oposición de líderes esclavistas como el Barón de Cotegipe, en contra de la ley, y que incluso después de su aprobación abogó por el pago de una compensación a los dueños de esclavizados. El proyecto de libertad fue votado por el Senado y la *Lei Áurea* compuesta de sólo dos artículos, fue firmada por la entonces Princesa Regente Isabel el 13 de mayo de 1888.

“A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléa Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte:

Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil.

Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário.”

La esclavitud fue declarada extinta en Brasil y aproximadamente 750.000 personas recibieron el derecho a la libertad, poniendo fin así a uno de los peores períodos de la historia nacional. Después de más de 300 años de esclavitud, los antiguos esclavizados no tuvieron ninguna compensación, tras años de humillación diaria, tortura, trabajos forzados y maltratos. Simplemente fueron arrojados, sin derechos dentro de la misma sociedad que previamente no los aceptaba o reconocía como iguales.

Los periódicos y revistas de la época se encargaban de difundir la noticia, esos mismos periódicos que antes publicaban anuncios de fuga de esclavizados y ofrecían recompensas

a los captores, ahora celebraban su libertad. En la portada de la presentación de la *Revista Ilustrada* del 19 de mayo de 1888, vemos un grabado en el que los miembros de la élite celebran la victoria de la abolición.



Ilustración 1: Portada de la *Revista Ilustrada* del 19 de mayo de 1888

La revista dedicó una edición completa a textos y homenajes de personalidades que lucharon en el proceso abolicionista. El único representante afrobrasileño reproducido en la revista es el líder abolicionista José do Patrocínio, y la única referencia a los contemplados por la ley aparece en unas pocas líneas, en las que "el esclavo más desafortunado de esta provincia" sigue pidiendo protección contra su ex dueño.



Ilustración 2: Páginas 4 y 5 de la *Revista Ilustrada* de 19 de mayo de 1888.

A pesar de las luchas, la abolición no fue un intento de corregir las injusticias del pasado, en verdad fue la forma más rápida de elevar a Brasil a la esfera económica mundial, en la que el trabajo asalariado era una realidad. Sin embargo, la élite cafetera seguía interesada en permanecer en el poder con el modelo esclavista y seguía buscando compensación por los daños causados.

## 1.2 Libertad: ¿Qué pasó después del 13 de mayo?

El poder imperial ya había disminuido en los años anteriores a la abolición, esta fue la última maniobra para mantenerse en el poder, pero su conservación fue por poco tiempo. La idea republicana fue ganando terreno poco a poco en Brasil, la única monarquía rodeada por repúblicas en el continente y que ahora contaba con el apoyo inesperado de los antiguos propietarios de esclavizados ahora descontentos. Para Ricardo Salles había una cierta expectativa de acuerdo entre ambas partes:

“A ressaca da comemoração pela abolição e sagração da Princesa Isabel como grande benfeitora dos escravos e do Brasil não demorou. Os indícios de que o governo imperial iria buscar compensar os antigos proprietários, seja através da concessão de títulos de nobreza, seja, o que era mais importante, através da concessão de créditos, mostraram que ele buscava reconstituir sua base social e política de sustentação.” (SALLES, p. 219, 2013)

Sin embargo, los miembros de la clase dirigente no han recibido ninguna compensación. Los lazos que aún unían a la familia real y a la élite agraria se rompieron definitivamente, acercándolos así al Partido Republicano. Los militares insatisfechos con la dirección tomada por la administración estaban adquiriendo prominencia en la política desde la Guerra de Paraguay. (1864-1870) y estaban en contacto directo con los ideales positivistas de Augusto Comte, en los que el progreso sólo se lograría a través del orden. La unión de estos factores aliados a una disputa de intereses, marcada por los recientes resentimientos y una fuerte crisis económica, fueron cruciales para la caída del régimen monárquico en Brasil.

La situación de los ex esclavizados ahora libertos era incierta en este período entre 1888 y 1889. En este corto período de tiempo se creó la *Guarda Negra*, una institución compuesta en su mayoría por ex esclavizados que defendían la integridad física de la princesa imperial. La Constitución sigue siendo la de 1824, anterior a la abolición, y que no añade nada en relación con los derechos y deberes de los recién libertos. Los descendientes de africanos esclavizados traídos a la colonia desde ultramar, que habían sido marginados desde su llegada a tierras brasileñas, ahora sólo eran libres y nada más, no hubo ningún intento de incluirlos dentro de una sociedad que estaba experimentando tan profundas transformaciones.

“A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição assumisse encargos especiais, que tivessem por objeto

prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho.  
(FERNANDES, p. 15, 2008)

Los hombres y mujeres libres se trasladaron, en su gran mayoría de las zonas rurales a los grandes centros urbanos que no estaban preparados para recibir un contingente tan grande de personas. Florestan Fernandes es muy claro al afirmar que el destino de estas personas sólo importaba realmente mientras estuvieran directamente conectadas a la agricultura:

“Nas regiões em que viviam muitos imigrantes, porém, os senhores replicaram altivamente, chocados com a “negra ingratidão” dos ex-escravos: repeliram-nos, acabando de substituí-los por trabalhadores brancos.”  
(FERNANDES, p. 53, 1959)

Durante mucho tiempo, los esclavizados habían sido reemplazados por el trabajo de los trabajadores inmigrantes, sin mencionar el hecho de que las teorías raciales que surgieron en Europa estaban ganando cada vez más espacio dentro del territorio brasileño. Los afrobrasileños se convirtieron en personas no deseadas en el país debido a su color y condición social.

La Proclamación de la República se produjo un año y medio después de la ruptura de las estructuras de esclavitud. El golpe militar, articulado y dirigido por el Mariscal Deodoro da Fonseca, ex monárquico, y el Teniente Coronel Benjamim Constant, fervoroso republicano, logró derrocar un régimen constitucional. El acto fue el resultado final de una serie de intrigas políticas y del descontento de los militares después de la Guerra del Paraguay. Inicialmente, el emperador no fue removido del poder, sino el presidente del consejo de ministros, el vizconde de Ouro Preto.

Sin embargo, horas después de iniciado el golpe, se proclamó una República Provisional, que pretendía un posterior plebiscito popular para decidir el destino del país. Irónicamente, el plebiscito no tuvo lugar oficialmente hasta 1993, 104 años después de la fecha inicial. La Proclamación de la República fue vista como un acto heroico por la élite gobernante y algunos sectores de la prensa que apoyaron la estrategia militar como el periodista y político Quintino Bocaiuva. Esa misma *Revista Ilustrada* que agradeció a la princesa Isabel por la liberación de los esclavizados, ahora rindió homenaje a los "héroes" de la recién proclamada República.



Ilustración 3: *Revista Ilustrada* de 16 de noviembre de 1889.

El gobierno provisional estableció por un breve decreto<sup>5</sup> que la forma de gobierno de la nación brasileña sería ahora una República Federativa. Al año siguiente se produjo definitivamente la separación del estado y la iglesia, haciendo de Brasil un país laico<sup>6</sup> y la creación de un nuevo código penal, muy criticado por presentar una serie de errores. El código fue pionero en la abolición de la pena de muerte y en el establecimiento de un régimen penitenciario correccional. Por otra parte, prohibió la capoeira bajo pena de prisión y las manifestaciones religiosas de origen africano. El hecho de que los juristas no conocieran la cultura afrobrasileña fue quizás crucial para la creación de tales leyes.

Sólo en 1891 se promulgó la primera constitución republicana en Brasil, elaborada en un período de tres meses y teniendo como modelo la constitución norteamericana. Se estableció que el voto era universal, pero sólo para los hombres mayores de 21 años y alfabetizados, es decir, una gran parte de la población no podía ejercer el derecho al sufragio, lo que incluía a mujeres, mendigos, soldados, sacerdotes y analfabetos, esto abarcaba a una gran parte de los libertos.

La constitución fue redactada para satisfacer las necesidades de la élite cafetera de São Paulo. Según Alexandre Campos (p. 30, 2007) " há um deslocamento do eixo de poder de uma oligarquia escravocrata para uma outra nova oligarquia cafeeira que se fortalecia ", es decir, se ha producido una transferencia de poder a uno de los principales partidarios del golpe militar que dio origen a la República.

Otro golpe bastante doloroso añadido al camino de los nuevos ciudadanos fue la incineración de todos los documentos relacionados con la esclavitud a petición de Rui Barbosa. Esto ocurrió por un lado para que los antiguos dueños de esclavizados no pidieran al gobierno una compensación y por otro lado también para borrar las marcas de la esclavitud de la historia de Brasil. La totalidad de los trabajadores libres no contaban abiertamente con el apoyo del gobierno y ni siquiera se fueron creadas medidas para incluirlos en el mercado laboral, pues el incentivo estaba dirigido a la contratación de inmigrantes europeos.

### 1.3 La llegada de los inmigrantes europeos y la política de emblanquecimiento nacional

En los años siguientes de la llegada de los portugueses a Brasil todavía no había interés en explorar el nuevo territorio. Fueron más de tres décadas de indiferencia, pero alrededor de 1535, el comercio de especias en la India ya no era viable para Portugal, esto aliado a los constantes intentos de invadir Brasil, especialmente por los franceses, fueron factores fundamentales para revertir esta realidad. La creación de las *Capitanías Hereditarias* fue el primer intento de poblar la inmensidad de las tierras.

Los donatarios que recibieron las tierras a través de una *Carta de Donación* pertenecían a la nobleza o eran comerciantes. Tenían plena autonomía jurídica y debían administrarlos en

---

<sup>5</sup> Decreto N° 1, de 15 de noviembre de 1889. Proclamó provisionalmente la República Federativa como forma de gobierno de la nación brasileña y estableció las normas que debían regirse los Estados Federales

<sup>6</sup> Decreto N° 119-A, de 7 de enero de 1890. Prohibió la intervención de la autoridad federal y de los estados federales en asuntos religiosos y consagró la plena libertad de culto.

nombre del Rey de Portugal, pero el proyecto no tuvo éxito, en parte debido a las dificultades administrativas y a los conflictos con la población indígena. Algunos donatarios ni siquiera vinieron a Brasil para asumir sus funciones, mostrando así un desinterés total, de catorce capitanías sólo dos prosperaron, Pernambuco y São Vicente (actual estado de São Paulo). Estos tenían similitudes en relación a los demás, invertían en el cultivo de la caña de azúcar y eran más "blancos" en relación a los pueblos indígenas, hecho que terminó estimulando a más portugueses a venir a Brasil y hacer del comercio de africanos esclavizados<sup>7</sup> una actividad rentable.

A mediados del siglo XVIII, con el descubrimiento de oro y diamantes en los actuales estados de Bahía, Goiás, Mato Grosso y Minas Gerais, se produjo la primera ola migratoria de europeos, especialmente de portugueses a la colonia. Según Boris Fausto:

“A exploração de metais preciosos teve importantes efeitos na Metrópole na Colônia. A corrida do ouro provocou em Portugal a primeira grande corrente migratória para o Brasil. Durante os primeiros sessenta anos do século XVIII, chegaram de Portugal e das ilhas do Atlântico cerca de 600 mil pessoas, em média anual de 8 a 10 mil, gente das mais variadas condições: pequenos proprietários, padres, comerciantes, prostitutas e aventureiros de todo tipo.” (FAUSTO, p. 52, 2009)

No podemos hablar del proceso de inmigración sin abordar también la "inmigración" impuesta a los africanos. Los portugueses fueron responsables de la mayor parte de la trata de personas hacia la Colonia y los datos indican que un total de más de 5 millones<sup>8</sup> de vidas fueron traídas al Brasil, incluso sin incluir la información que indica la alta cantidad de pérdidas, causadas por las condiciones insalubres de los barcos de esclavos. Los africanos formaron junto con los restantes pueblos indígenas y mestizos la mayoría de la población de Brasil. Tomemos por ejemplo los datos de Minas Gerais presentados por Fausto (2009):

“Os dados de populações da capitania de Minas levantados em 1776 mostram a esmagadora presença de negros e mulatos. Dos cerca de 320 mil habitantes, os negros representavam em torno de 52%, os mulatos 26% e os brancos 22%.” (FAUSTO, p.56, 2009)

El temor causado por la sangrienta Revolución Haitiana (1791-1804), en la que los antiguos esclavos, que constituían la mayoría de la población del país, se rebelaron contra el sistema esclavista francés y declararon su independencia, fue una constante entre las monarquías que habían adoptado este sistema en sus colonias. Sin embargo, este episodio único tuvo lugar en una pequeña isla del Caribe, y dadas las proporciones del territorio de la Colonia, donde se llevó a cabo con éxito la lucha contra otras rebeliones, aparentemente los habitantes de la Colonia no tenían razón para preocuparse. El gobierno de la metrópoli estaba más interesado en extraer los minerales, recaudar los impuestos y preservar sus posesiones territoriales.

Sin embargo, a principios del siglo XIX, con la llegada de la familia imperial y su corte a Brasil, lo que se suponía que no era un problema adquirió una importancia inmediata. El

---

<sup>7</sup> Desde 1452 los portugueses tenían el "permiso" y el apoyo de la Iglesia Católica para esclavizar a los pueblos africanos. El Papa Nicolás V emitió la bula papal *Dum diversas* que conceden al Rey Alfonso V y a sus sucesores no sólo el derecho a esclavizar sino también a conquistar e invadir sus bienes y tierras.

<sup>8</sup> Los datos están disponibles en <https://slavevoyages.org/>. El sitio ofrece documentos para una investigación más profunda sobre el tema de la esclavitud.

Príncipe Regente D. João desembarcó con su séquito en el puerto de Río de Janeiro en 1808 para escapar del bloqueo continental impuesto por Napoleón Bonaparte. En esa misma ciudad donde se estableció la sede temporal del reino, el Príncipe Regente se sorprendió al encontrar a la población local compuesta en su mayoría por "negros", mestizos e indígenas<sup>9</sup>.

En el período juanino se inició el proyecto brasileño de "emblanquecimiento", una serie de decretos y leyes, de los cuales mencionaremos sólo algunos que nos parecen relevantes, fomentaron la inmigración a Brasil. Los documentos fueron emitidos de tal manera que la población del país fue llevada a cabo por blancos europeos. El primero, de 1811, concedió tierras a los irlandeses que establecieron una colonia en la capitanía de Río Grande do Sul. A esto le siguió la decisión número 80 de 1824, que ahora animaba a los colonos alemanes a llegar a la misma capitanía.

Las tierras ofrecidas por el gobierno estimulando la inmigración de ocupación fueron atractivas hasta mediados del siglo XIX. Sin embargo, con el advenimiento de leyes que gradualmente indicaban una abolición completa, el gobierno imperial y los productores de café dirigieron el proyecto de inmigración en busca de mano de obra calificada, compuesta en gran parte por italianos, para expandir la producción de café.

“O rápido crescimento das plantações de café fez do trabalho o problema mais urgente. Como podiam os fazendeiros satisfazer suas necessidades de trabalho após a interrupção do tráfico de escravos? O tráfico interno ofereceu uma solução temporária, mas a auto-reprodução dos escravos não podia satisfazer a demanda imediata. Os fazendeiros das áreas em expansão haviam encontrado resposta na imigração.” (COSTA, p. 366, 2007)

Un marco en la política migratoria brasileña fue la “*Lei de Terras*”<sup>10</sup> (1850). La ley se promulgó el mismo año que la *Lei Euzébio de Queiroz* y en pleno auge de la economía cafetera en el Valle del Paraíba. La ley decretó que la única forma de adquirir tierras en Brasil, ya sea por compra o venta, sería a través de la intermediación del gobierno imperial. La ley también permite la venta de tierras a extranjeros que pueden naturalizarse si están interesados. Antes de la “*Lei de Terras*” las parcelas se ofrecían sin costo alguno para los colonos, pero más tarde se concedieron a empresas de agencias de trabajadores que las vendieron a precios casi inaccesibles. El texto inicial de la ley establecía que la tierra era:

“[...]cedida a titulo oneroso assim para emprezas particulares, como para o estabelecimento de Colonias de nacionaes e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonisação estrangeira na forma que se declara.” (LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL, p. 307, 1851)

La mayoría de las provincias no se han beneficiado de la llegada de inmigrantes, la región nordeste ha enfrentado desde hace tiempo una disminución en la producción de azúcar, su clima hostil combinado con constantes sequías no ha sido atractivo para los nuevos habitantes. La provincia de São Paulo tenía una serie de elementos favorables a su ocupación: clima templado, plantaciones de café en expansión y grandes extensiones de

---

<sup>9</sup> En la metrópoli también habían esclavizado sólo en cantidades muy inferiores a las encontradas en Brasil. Los esclavos en Portugal no superaban el 10% de la población.

<sup>10</sup> Lei 601 de 18 de setembro de 1850.

tierra para ser explotadas. Tanto es así que, en 1895, la provincia de São Paulo decretó su propia ley de tierras<sup>11</sup>, acto que fue primordial para la ocupación del interior de São Paulo.

Se consideraba que estos trabajadores eran una mercancía muy valorada y que satisfacerían dos necesidades fundamentales: mano de obra calificada y "blanqueo nacional". Sin embargo, hay que destacar que los inmigrantes europeos, como personas libres, se enfrentaron a una situación análoga a la esclavitud, porque tuvieron que trabajar en el cultivo del café y aun así reembolsar los gastos de viaje a los contratistas. Según Mendonça:

“Para que a importação de trabalhadores fosse bem sucedida, parecia também indispensável, antes de tudo, assegurar que os imigrantes de fato trabalhariam para ressarcir as despesas de viagens pagas por quem os trouxera. Esta era, na verdade, a condição primeira que se precisava garantir: o retorno dos investimentos feitos em uma extensa e complexa rede, que envolvia desde as autoridades do país de origem, passava por agenciadores, companhias de navegação, receptores no país de destino até, no final, quem pagava a conta toda: o empregador que contratava.” (MENDONÇA, p. 75, 2012)

El proyecto de sustitución gradual del trabajo de esclavizados por el trabajo inmigrante se produjo satisfactoriamente en la provincia de São Paulo, tanto que en el año de la abolición los trabajadores inmigrantes fueron directamente responsables de la cosecha sin daños. Fausto resume lo que sucedió en ese período:

“Nos últimos anos do Império, a imigração para São Paulo, de qualquer procedência, saltou de 6500 pessoas em 1885 para quase 92 mil em 1888. Neste último ano, os italianos constituíam quase 90% do total. Significativamente, a colheita do café de 1888, que se seguiu a abolição da escravatura, em maio daquele ano, pôde ser feita sem problemas de mão-de-obra disponível.” (FAUSTO, p.115, 2009)

El decreto de inmigración número 528 del 28 de junio de 1890 fue explícito al especificar qué inmigrantes fueron vetados para entrar al país:

“Art. 1º E' inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.”

Un conjunto de factores contribuyó para intentar un genocidio del elemento afrobrasileño de la sociedad brasileña. La abolición coincidió con el auge de la inmigración europea y las teorías raciales en el país. La élite gobernante creía que sólo mediante la "europeización" de las tierras tropicales el país podría adquirir el estatus de pueblo civilizado. Abdias Nascimento, economista y exponente de los derechos humanos del pueblo afrobrasileño es categórico al afirmarlo:

“A orientação predominantemente racista da política imigratória foi outro instrumento básico nesse processo de embranquecer o país. A assunção prevalecte, inspirando nossas leis de imigração, considerava a população

---

<sup>11</sup> *Lei de Terras paulistas* n° 323 de 1895.

brasileira como feia e geneticamente inferior por causa da presença do sangue africano.” (NASCIMENTO, p.90, 2016)

Las leyes que siguieron a la abolición se redactaron de tal manera que se contenía aún más el crecimiento de la población afrobrasileña y mestiza en el país. Durante años, las teorías racistas y segregacionistas han seguido siendo las directrices de la identidad nacional. El resultado final de esta política de "blanqueamiento" causó el aislamiento de la cultura africana durante décadas, en una nación compuesta en gran parte por afrodescendientes.

#### 1.4 Teorías raciales europeas

El concepto de raza y las categorías resultantes que nos basamos aquí no es el que se ve en la biología sino el concepto socio-histórico creado a finales del siglo XV, en gran parte resultado de la expansión marítima de los países ibéricos. Portugal y España, pioneros de la navegación, estuvieron en contacto casi ininterrumpido con pueblos muy diferentes a los europeos. Los indios, africanos y más tarde los amerindios no se identificaron casi nada, tanto cultural como fenotípicamente, con los pueblos que conocían en el continente europeo.

A partir de ese momento, el color y la raza se convirtieron en elementos fundamentales para determinar el poder. Los europeos empezaron a llamarse superiores y los que se distinguían de ellos eran considerados inferiores. Para Norberto Bobbio, el concepto de raza no tiene base científica y fue utilizado con fines políticos:

“Na moderna historiografia, do século XVI ao XIX, o mito da raça aparece quase como uma busca do princípio, como nostalgia de uma origem pura, incontaminada e distante, cuja herança seria mister guardar com fidelidade, como vontade de remontar ao momento auroraí, onde melhor se delineiam as verdadeiras características (políticas) de uma nação. Mas, pela ausência de uma clara referência a dados biológicos, trata-se de um racismo débil, sempre usado numa perspectiva política, que gera mais uma atitude de autocomplacência que uma verdadeira e autêntica discriminação.” (BOBBIO, 1998, p. 1060)

Aunque las teorías raciales ya estaban muy difundidas en Europa, sólo se convirtieron en un motivo de preocupación en Brasil, como ya se ha mencionado, con la llegada de la familia real a principios del siglo XIX. El concepto de raza e inferioridad de los afrodescendientes comenzó a difundirse a partir de la propagación de teorías racistas, que alcanzaron niveles todavía presentes en la sociedad brasileña actual. Aquí nos centraremos en las teorías raciales que desarrollaron y contribuyeron a perpetuar el mito de la inferioridad "negra". El principal representante de esa época es Joseph Arthur de Gobineau.

El diplomático francés publicó el *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1855), en el que afirmaba que el mestizaje de las razas causaría daños tanto físicos como intelectuales a los descendientes de esta unión, y que sólo la raza blanca desarrollaría un papel indispensable para la humanidad. Para él, el mestizo era un ser degenerado que tendía a desaparecer en

competencia con los más fuertes, en este caso los blancos. En este pasaje de su ensayo Gobineau resume perfectamente sus ideales de superioridad al afirmar que:

“...du moment que l'Européen ne peut pas espérer de civiliser le nègre, et qu'il ne réussit à transmettre au mulâtre qu'un fragment de ses aptitudes ; que ce mulâtre, à son tour, uni au sang des blancs, ne créera pas encore des individus parfaitement aptes à comprendre quelque chose de mieux qu'une culture métisse d'un degré plus avancé vers les idées de la race blanche, je suis autorisé à établir l'inégalité des intelligences chez les différentes races.” (GOBINEAU, p. 184, 1884)<sup>12</sup>

Gobineau vino en misión diplomática a Brasil durante casi un año en 1869, pronto ganó la amistad del emperador Pedro II y durante su estancia en tierras tropicales puede "confirmar" que sus declaraciones se ajustaban perfectamente a una sociedad dominada por el elemento afrobrasileño y mestizo. Los datos estadísticos de la Dirección General de Estadística (DGE) <sup>13</sup>, único censo que incluye la población esclavizada, presenta informaciones correspondientes al número de personas distribuidas según el criterio de raza.

Tabla 1: Población total de Brasil en términos de raza.

Quadro geral - Império - 1872

| Grupos | Categorias | Livres    |           |           | Escravos |          |           | Soma      |
|--------|------------|-----------|-----------|-----------|----------|----------|-----------|-----------|
|        |            | Homens    | Mulheres  | Soma      | Homens   | Mulheres | Soma      |           |
| Total  | Almas      | 4.318.699 | 4.100.973 | 8.419.672 | 805.170  | 705.636  | 1.510.806 | 9.930.478 |
| Raças  | Branco     | 1.967.118 | 1.813.992 | 3.781.110 | -        | -        | -         | 3.781.110 |
|        | Pardo      | 1.680.046 | 1.651.608 | 3.331.654 | 246.641  | 223.397  | 470.038   | 3.801.692 |
|        | Preto      | 470.552   | 449.122   | 919.674   | 558.529  | 482.239  | 1.040.768 | 1.960.442 |
|        | Caboclo    | 200.983   | 186.251   | 387.234   | -        | -        | -         | 387.234   |

Gobineau incluso predijo el fin de la población negra brasileña en menos de dos siglos<sup>14</sup>, el diplomático francés consideró que el pueblo brasileño degeneró debido a su mezcla incontrolada.

“Penso, pois, que a palavra degenerado, ao aplicar-se a um povo, deve significar e significa que este povo já não possui o valor que antigamente possuía, porque não circula em suas veias o mesmo sangue, gradualmente depauperado com as sucessivas misturas. Dito de outra forma, que com o mesmo nome não conservam a mesma raça que seus fundadores; enfim, que o homem da descendência, o qual chamamos de degenerado, produto diferente do ponto de vista étnico dos heróis das grandes épocas.” (GOBINEAU apud SOUZA, p. 17, 2008)

<sup>12</sup> "... enquanto o europeu não puder civilizar o negro, e conseguir transmitir ao mulato apenas um fragmento de suas habilidades; que este mulato, por sua vez, unido ao sangue dos brancos, ainda não criará indivíduos perfeitamente capazes de entender algo melhor do que uma cultura de raça mista de grau mais avançado em relação às ideias da raça branca, estou autorizado estabelecer a desigualdade de inteligência entre as diferentes raças. (tradução nossa)

<sup>13</sup> El departamento fue creado todavía en el imperio a través de la Lei nº 1.829, de 9 de setembro de 1870.

<sup>14</sup> “será preciso menos de 200 anos, em realidade, para ver o fim da posteridade dos companheiros do Costa Cabral (sic) e dos emigrantes que os seguiram”. (Gobineau apud Petruccelli, p. 137, 2013)

Una vez más, hay que subrayar el hecho de que era necesaria una rápida modernización del país, pero no había ningún proyecto para integrar a los antiguos esclavizados a un sistema de trabajo asalariado libre. El concepto de inferioridad de los afrobrasileños difundido en la sociedad fue la forma más rápida de resolver este inconveniente. Según Emilia Viotti da Costa:

“Como a abolição resultara mais do desejo de livrar o país dos inconvenientes da escravidão do que emancipar o escravo, as camadas sociais dominantes não se ocuparam do negro e da sua integração na sociedade de classes. O ex-escravo foi abandonado à sua própria sorte. Suas dificuldades de ajustamento às novas condições foram encaradas como prova de incapacidade do negro e da sua inferioridade racial.” (COSTA, p. 343, 2007)

#### 1.4.1 Teorías raciales: adaptación brasileña

La "confirmación" de la incapacidad de los afrobrasileños surgió a través de los propios estudiosos brasileños, entre ellos podemos citar a Raimundo Nina Rodrigues, un médico forense que a finales del siglo XIX desarrolló una serie de trabajos que legitimaron las teorías raciales en Brasil. En *Mestiçagem, Degenerescência e Crime* (1899), el tema principal fue la degeneración y la propensión de los afrobrasileños y mestizos a cometer crímenes. En el libro del mismo autor *Os Africanos no Brasil*<sup>15</sup>, escrito entre 1890 y 1905, aunque la obra se orientó por una visión racista, fue pionero en el tratamiento de elementos de la cultura afrobrasileña en el país. Rosely Gomes Costa afirma que:

“Para Nina Rodrigues, uma nação de mestiços não poderia ser estável porque os mestiços são uma anarquia no sangue, nas idéias, nos sentimentos, abrigando dentro de si tendências contrárias que estão em luta constante e, com tendência, nesta luta, de que as características da raça inferior e primitiva vençam.” (COSTA, p. 95, 2009)

La visión racista de Nina Rodrigues reforzó aún más el pensamiento, ya difundido por Gobineau en la élite brasileña. Sin embargo, había otro factor importante que no se tuvo en cuenta al analizar el contexto social brasileño: la percepción de que dentro de esa misma élite había personas de ascendencia afrobrasileña o indígena. ¿Cómo sería posible impugnar una teoría tan peculiar?

En este punto el abogado y crítico literario Silvio Romero juega un papel significativo, pero no menos racista, al proponer otro aspecto sobre el mestizaje. El autor de la *História da literatura brasileira* (1888), aceptó el mestizaje como elemento fundamental en la formación de la sociedad brasileña. En ciertos puntos, incluso estuvo de acuerdo con los eruditos autores ya mencionados en cuanto a la desigualdad entre las razas y la superioridad de la raza “blanca”.

Silvio Romero no estaba de acuerdo en que el mestizaje fuera una razón para la degeneración de la población, ya que era una característica socio-histórica evidente de Brasil y no había manera de cambiarla. La innovación de su teoría vendría de cómo este mestizaje

---

<sup>15</sup> La obra fue publicada póstumamente en 1932.

sería beneficioso para Brasil, es decir, de esta característica se podría evolucionar. En 1904, Romero defendió una vez más el origen mestizo de la población brasileña.

“Nós aqui aceitamos as condições e não fugimos as responsabilidades que a história nos criou. Podemos, no estudo imparcial, objetivo, que fazemos de nossas origens e procedências, em respeito à verdade científica, mostrar, confessar, aqui ou ali, alguma fraqueza, alguma falta de profundidade e originalidade; nem renegamos nossos pais, índios, africanos ou europeus, nem caímos mais na tolice, no preconceito, de pretender ocultar o enorme mestiçamento aqui operado em quatro séculos. Só um fanático arianizante é que pode ainda ter a leviandade ou a cegueira de reduzir, no século XX, os mestiços apenas a camadas sem ação direta na cultura e na sociedade do Brasil!” (ROMERO, p. 54, 1904)<sup>16</sup>

Todavía, aunque aceptaba todas las razas que formaban el Brasil, Silvio Romero indicó que el elemento blanco debería introducirse tanto cultural como fenotípicamente en la sociedad brasileña. Rosely Costa resume el ideal nacional propuesto por el autor:

“Já Silvio Romero considerava que da fusão e integração das raças e culturas surgiria o mulato, tipo caracteristicamente nacional. Mas o predomínio racial e cultural seria da raça e da cultura brancas, devido à extinção do tráfico negreiro, à dizimação dos índios, e à imigração branca/européia. Assim, a miscigenação serviria, antes de tudo, ao branqueamento da população e ao predomínio do branco no tipo caracteristicamente nacional.”(COSTA, p.95, 2009)

Aquí nos deparamos ante la aparición de dos tipos de mestizos: el que se considera más cercano al “blanco”, presente en las capas superiores de la sociedad y que tendería a ser absorbido. Por otro lado, tenemos el mestizo secundario, vinculado al elemento afrobrasileño e indígena, formadores de las capas menos ricas, y que estaría destinado a desaparecer con el paso de los años.

No sólo los partidarios de las teorías raciales son responsables de la difusión de esos conceptos, sino que los periódicos de la época ya desempeñan un papel fundamental en el proceso de difusión de los estereotipos entre las personas alfabetizadas. Primero los africanos esclavizados fueron presentados como mercancías, y luego fueron personajes constantes en las páginas policiales de los periódicos. Kelly Cristina de Oliveira ilustra bien cuál era la función de los periódicos.

“Inicialmente citavam os negros em anúncios de venda e troca como se fossem mercadorias. Depois, os negros eram descritos em pequenas notas que revelavam suas fugas. Eles também constavam na seção de ocorrências policiais, quando eram envolvidos em brigas, assassinatos e outras “rebeldias”, como verdadeiras “feras”. (OLIVEIRA, p.84, 2012)

Luego nos encontramos con la nueva situación en la que se encuentra el país, antiguos esclavos, mestizos, inmigrantes europeos blancos y una creciente necesidad de inclusión en el mercado internacional. Pero en gran medida siguiendo las teorías raciales, los anuncios

---

<sup>16</sup> Estudio literario en respuesta al poeta y escritor portugués Tófilo Braga contrario a la teoría de Silvio Romero.

en los periódicos y los empleadores no hicieron nada para cambiar la situación de los antiguos esclavos o incluso de los mestizos. Para Kelly Cristina de Oliveira, esta situación causó aún más desigualdades entre quienes buscaban insertarse en el mercado laboral.

“A discriminação racial do século XIX e XX, em São Paulo, ocorria não apenas de modo direto ao se preferir brancos a negros, nos anúncios de emprego, mas quando a elite simbólica (patronato) determinava quais valores morais e comportamentais eram os mais “adequados” para compor o quadro de empregados. Promovia-se uma segregação racial a distância, feita, portanto, por meio desses gêneros e, posteriormente, por outros critérios de seleção para efetivar a contratação” (OLIVEIRA, p. 389, 2016)

Al comprender cómo fue el período posterior a la abolición, podemos ver cuán profundamente arraigadas estaban las ideas de inferioridad e incapacidad del pueblo afrobrasileño y, por qué no, también del resto de los indígenas. La continuidad de las teorías raciales que continuarían en el siglo XX nos lleva a creer que había claramente un proyecto de exterminio de la cultura afrobrasileña e indígena dentro de la sociedad brasileña. Si tenemos en cuenta el Estado de São Paulo, local de nacimiento del *Movimiento Antropofágico*, tenemos claros indicios que apuntan a un blanqueamiento tanto cultural como social. Sería incluso sorprendente que después de 40 años de esta liberación, la situación hubiera cambiado drásticamente, hasta el punto de que hubiera una coexistencia pacífica entre los indígenas, los afrobrasileños y los “blancos”, como formadores de la identidad nacional brasileña.

*Meu bisavô  
Que era um índio Botocudo  
Devorou a tribo inteira  
Com pajé, cacique e tudo  
E a minha avó  
Que comia à portuguesa  
Reduziu dois bois a pó  
E ainda quis a sobremesa*

(Prato fundo – Noel Rosa)

## 2. Antropofagia

### 2.1 Primeros relatos y leyendas

La antropofagia con su fascinante y a la vez asombroso ritual, presente en casi todos los continentes, ya era descrita en los antiguos textos griegos, aún hoy sigue presente entre los pueblos primitivos de África y Oceanía. Pero es en Brasil donde el término fue explorado, atacado, defendido, deglutido y reintegrado. Este fue fundamental para la creación del *Movimento Antropofágico* (1928), un intento de crear una cultura nacional unificada. El estudio del ritual antropofágico indígena es necesario para una mejor comprensión de un período particular de nuestra historia, así como su relación con la omisión de los afrobrasileños, un tema que será tratado más adelante en este trabajo.

Inicialmente ocurre un equívoco entre los términos antropofagia y canibalismo. Esto se debe a la existencia de una línea tenue que puede diferenciarlos. El origen del término anthropofagia (ἄνθρωποφαγία) anthropos (ἄνθρωπος) "hombre" y phagein (-φαγία) "comer" significa el ritual de comer carne humana, rodeado de una atmósfera mística y espiritual. El término caníbal surgió cuando Cristóbal Colón llegó a la costa noroeste de la actual isla de Cuba en noviembre de 1492, en su primer contacto con los nativos Aruaques escuchó relatos de terribles historias sobre una tribu que se comía a la gente llamada el Caraíbas. La palabra caraíba se corrompió entonces a *caniba* y luego a caníbal, convirtiéndose así en la palabra utilizada para designar a cualquiera que se coma a su prójimo por el simple hecho de alimentarse.

Comencemos con los primeros informes que provienen de la Antigua Grecia y de donde también deriva el término. Desde el siglo VIII a.C. ya había informes de "gente comiendo" gente. Tenemos el cíclope, las criaturas mitológicas y monstruosas descritas por Homero en su Odisea, conocidas por el hábito de comer carne humana. Observamos, en los ejemplos que siguen, la descripción del ritual alimentario del cíclope entre los versos 219 y 225, que incluye el consumo de carne humana.

“No chão como uns cãezinhos os machuca,  
E o cérebro no chão corre espargido;  
Os membros rasga, e lhes devora tudo,  
Fibra, entranha, osso mole ou meduloso,  
Qual faminto leão: chorando as palmas,  
Em desespero e grita, a Jove alçamos.  
Pleno de humanas carnes o amplo ventre”  
(versos 219-225)

En obras clásicas como la *Historia* de Heródoto (siglo V a.C.), libro que describe etnográfica y geográficamente a los pueblos orientales, ya identificaban a estos pueblos como bárbaros o andrófagos, término que también se utiliza para referirse al antropófago.

“Não há homens que possuam hábitos mais selvagens do que os Andrófagos. Não conhecem nem a lei, nem a justiça, e são nômade. Seus costumes assemelham-se muito aos dos Citas, mas falam um idioma próprio. De todos

os povos de que acabo de falar são os únicos a comerem carne humana.”  
(Heródoto, p. 349, 2006)

En este itinerario histórico debemos hablar de la persecución de los cristianos por parte de los romanos. En los años iniciales del surgimiento del cristianismo, este no tuviera un gran número de adeptos, en gran parte debido a la variedad de deidades romanas más conocidas, como Júpiter, padre de los dioses, Artemisa, diosa de la caza o Dionisio, dios del vino. Pero, ¿qué tendría en común el cristianismo, una religión monoteísta, con la antropofagia?

Tal vez esta respuesta sea comprensible si tenemos en cuenta que el judaísmo ya había construido una cierta "armonía" con los romanos, pudiendo así practicar su fe monoteísta sin alardes. ¿Qué sería tan detestable de los rituales de la nueva religión? La acusación proviene del ritual de la Santa Cena, donde Jesús se reunió con sus apóstoles y compartió una comida antes de pasar a la crucifixión.

“Jesus tomou o pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e, distribuindo aos seus discípulos, disse: ‘Tomai e comei, **isto é** o meu corpo’. Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-lho dizendo: ‘bebei dele todos vós, pois **isto é** o meu sangue, o sangue da nova e eterna aliança, que é derramado por muitos para a remissão dos pecados.’. (Bíblia, Mt 26, 26, 28)

La acusación de canibalismo y por qué no decir antropofagia espiritual, sería una de las varias razones de una persecución que duró algunos siglos, en realidad no hubo un verdadero consumo de carne humana, este hecho era más que evidente, pero las metáforas hechas por Jesús no fueron llevadas en consideración. Los opositores de los cristianos creyeron en las sospechas y las condenaron enérgicamente por sus posibles crímenes, como lo ejemplifica Luis Alberto de Boni (2014):

“Em Lion, na Gália, por exemplo, no ano 177, explodiu um levante popular contra os cristãos. A multidão conduziu um grupo deles ante a autoridade e exigiu que fossem levados à morte, no que foram atendidos, tendo sido condenados por canibalismo e incesto.” (BONI, p.155, 2014)

La represión ha tenido lugar a lo largo de los siglos. El célebre incendio de Roma (64 d.C.) supuestamente causado por el entonces emperador Nerón fue atribuido a los cristianos, no se sabe con certeza cuál fue la verdadera razón de esta acusación. En el año 303 d.C., durante el gobierno del emperador Diocleciano las persecuciones se hicieron más severas con la promulgación de edictos que ordenaban la destrucción de las iglesias, y los que se declaraban cristianos sufrían castigos como el encarcelamiento, la confiscación de bienes, la obligación de hacer sacrificios a los dioses romanos o la pena de muerte.

Sólo cuando la religión dejó de estar compuesta en gran parte por personas de las clases bajas y se expandió a las clases más ricas, la situación comenzó a cambiar. En el año 313 d.C. bajo el emperador Constantino, un soberano convertido al cristianismo, la religión llegó a ser reconocida y él se convirtió en el primer emperador en profesarla. Más de un milenio después, estos mismos cristianos terminaron persiguiendo y tratando de convertir a tribus indígenas enteras en América Latina por razones similares a las cuales fueron sometidas.

## 2.2 La Edad Media y sus relatos antropofágicos

El cristianismo ya se había consolidado como religión oficial en Occidente, pero el crecimiento de una nueva religión monoteísta, que surgió en el siglo VII, el islam, con el profeta Mahoma como su principal representante, permitió que se tomaran medidas para contener la otra religión. De esta manera, las Cruzadas surgieron como una de las formas de luchar contra los "infielos" que se sumaron a la disputa por nuevas tierras.

Las expediciones y peregrinaciones comenzaron alrededor del año 1095, convocadas por el Papa Urbano II con el objetivo inicial de reconquistar la Tierra Santa y los lugares sagrados para los cristianos. Las disputas se prolongaron hasta 1272, año en el que hubo una tregua definitiva entre los implicados en el conflicto.

Durante la "Guerra Santa" surgieron relatos del consumo de carne humana por parte de los habitantes de la ciudad siria de Maara, acto practicado por los cruzados y debido en gran parte a un hambre devastadora que asoló a sus participantes. En 1098, después de un asedio de dos semanas, los franj<sup>17</sup> golpearon a los ciudadanos de Maara que no habían logrado escapar. Amin Maalouf afirma que la marca que dejaron los francos fue la de la intolerancia y la antropofagia:

“Um julgamento desprovido de complacência que resume bem a impressão deixada pelos *franj* na sua chegada à Síria: uma mistura de medo e desprezo, bem compreensível por parte de uma nação árabe muito superior em cultura, mas que perdeu toda combatividade. Jamais os turcos esquecerão o canibalismo dos ocidentais. Em toda a sua literatura épica, os *franj* serão invariavelmente descritos como antropófagos.” (MAALOUF, p.47, 2007)

La carnicería duró tres días, en el fatídico episodio, más de cien mil personas fueron asesinadas por la espada o hechas prisioneras. Maalouf aún nos presenta una cita atribuída a Raoul de Caen, un cronista franco que participó en la primera cruzada, "em Maara, os nossos faziam ferver os pagãos adultos em caldeira, fíncavam as crianças em espetos e as devoravam grelhadas". Esta historia nos parece mucho más una narración de una ceremonia ritualista que el simple acto de consumir carne humana por una necesidad inevitable.

“Pois os habitantes da região de Maara assistem, durante esse sinistro inverno, a comportamentos que a fome não pode explicar. Eles vêem, com efeito, os bandos de *franj* fanatizados, os *tafurs*, que se espalham pelos acampamentos, clamando bem alto que querem devorar a carne dos sarracenos, e que se reúnem à noite ao redor do fogo para devorar suas presas.” (MAALOUF, p.47, 2007)

En el libro *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh*, traducido por Philip Khuri Hitti (1929) y utilizado también para informar sobre las expediciones que tuvieron lugar durante las primeras cruzadas, podemos ver la descripción de un ritual, que tiene cierta similitud con el rito antropofágico indígena brasileño que sería descrito por los aventureros europeos en el siglo XVI. No había

---

<sup>17</sup> El concepto que designa a los francos es transcrito por los árabes de diferentes maneras según las regiones, los autores y los períodos de invasiones (*faranj*, *faranjat*, *ifranjat*...). Prefacio del libro de Amin Maalouf.

repugnancia en relación con el acto de dividir el cuerpo de un hombre, comiéndoselo para adquirir su valor.

“A young man of the bodyguard saw Ridwan standing by the door of the mosque and said to him, “O my lord, dost thou not want to ride my horse?” Surely, replied Ridwan. So the young man came at a gallop towards him with his sword in his hand. He then moved his arm as though he were to dismount and struck him with his sword. Ridwan fell to the ground. The Sudanese rushed and put him to death. The people of Egypt parceled out his flesh among them and ate it in order to acquire bravery.”<sup>18</sup> (HITTI, p.59,1929)

No puede decirse que esta era una práctica recurrente entre los cruzados cristianos, ni entre los musulmanes, cuyo libro sagrado, el Corán, prohíbe la ingestión de carne humana, pero los actos en sí son bastante intrigantes. Sin embargo, debemos señalar que, en la Edad Media, estos mismos cristianos europeos consumían partes del cuerpo humano, órganos, huesos, sangre y grasa como medicinas, elixires, porque se creía en su poder curativo y medicinal. Como describe Richard Sugg (2013) "*At the same time, the most privileged and educated Europeans were swallowing or applying human flesh, fat, bone and blood as medicine*".<sup>19</sup>

Obviamente, las Cruzadas no surgieron sólo por razones religiosas, sino porque era necesario encontrar nuevas rutas comerciales y ampliar el mercado. Génova y Venecia, grandes ciudades mercantiles y estratégicamente situadas, tuvieron así la coyuntura propicia para expandir sus transacciones comerciales con Oriente. Según Tzvetan Todorov en su texto *A viagem e seu relato* (2006), la región mediterránea era un lugar favorable para tales intercambios culturales y comerciales:

“As condições geográficas do Mediterrâneo asseguram o contato entre populações muito diversas, tanto física quanto culturalmente: europeus cristãos, mouros e turcos muçulmanos, africanos animistas.” (TODOROV, p. 232, 2006)

Marco Polo se destacó en este ambiente de viajeros y aventureros. Nacido en Venecia, en una familia de ricos comerciantes, creció en un lugar donde los intercambios culturales y comerciales eran intensos, aunque no fue el primero en explorar las regiones orientales, posiblemente fue el primero en relatar en detalle su experiencia en tierras chinas y por Cipango, ahora Japón.

“El mercader y explorador veneciano Marco Polo (1254-1324), que estuvo entre los primeros occidentales que viajaron por la Ruta de la Seda a China, también habló de la existencia de tribus, desde el Tíbet hasta Sumatra, que practicaban la antropofagia. Los pobladores de Cipango (Japón), frente a cuyas costas se había estrellado la flota invasora de Kublai Khan, mataban a los extranjeros que no podían pagar su rescate y se los comían cocidos, «e invitan a semejante banquete a sus parientes y amigos, ya que comen com

---

<sup>18</sup> “Un joven del guardaespaldas vio a Ridwan de pie junto a la puerta de la mezquita y le dijo: "Señor mío, ¿no quieres montar mi caballo?". Seguramente, contestó Ridwan. Entonces el joven vino al galope hacia él con su espada en la mano. Luego movió su brazo como si fuera a desmontar y le golpeó con su espada. Ridwan cayó al suelo. Los sudaneses se apresuraron y lo mataron. El pueblo de Egipto repartió su carne entre ellos y la comió para adquirir valentía"(Nuestra traducción)

<sup>19</sup> “Al mismo tiempo, los europeos más privilegiados y educados tragaban o aplicaban carne, grasa, hueso y sangre humana como medicina”.

gran gula aquella carne, afirmando que la carne humana es mejor que ninguna otra”. (PEÑA, p.188, 2008)

No sabemos con certeza cuál es el verdadero itinerario que ha recorrido Marco Polo, la credibilidad de tales narraciones es un tanto cuestionable hasta hoy y aunque sus relatos se consideran bastante extravagantes, en sus viajes narra la existencia de bestias, pueblos antropófagos, hombres con cabeza y dientes de perro similares a los de los mastines. Fueron estas mismas narrativas que sirvieron de inspiración a los futuros navegantes.

“En aquella parte desta isla que llaman Bateh biven los antropófagos, que tienen continua guerra con los comarcanos. Comen las carnes de sus enemigos que prenden, e tienen sus cabeças en tesoro y usan dellas por moneda quando compran alguna cosa, dando más cabeças por lo que más vale. El que tiene más cabeças es avido por más rico.” (POLO, p.365, 2006)

Para Todorov (2006), este es considerado el primer relato de viaje "verdadero":

“O primeiro “verdadeiro” relato de viagem (sempre do ponto de vista do leitor de hoje) parece-me ser o de Marco Pólo; e não vejo um acaso no fato de esse livro desempenhar um papel decisivo na partida de Cristóvão Colombo, ele próprio inspirador de tantos outros viajantes. TODOROV, p. 232, 2006)

No sólo los relatos de Marco Polo, sino también los textos griegos clásicos que han sobrevivido a través de los siglos, fueron tomados como verdades absolutas, debemos recordar que fue una época, en la que no había compromiso con la verdad, y tales temas satisfacían el imaginario europeo sin que hubiera ningún intento de probar la veracidad de los hechos.

“Os fenômenos e portentos zoomórficos e antropomórficos da *História Natural* vieram corresponder a concepção e imaginação da existência de distantes povos selvagens e primitivos em remotas partes do globo, não só pela sua simples provisão de descrições e ingeniosas explicações, mas, principalmente, porque o seu conteúdo de informações e conhecimentos inventariados vieram satisfazer o estado sócio-cultural -se não propriamente da cultura oficial-, pelo menos da grande maioria da sociedade europeia medieval numa época em que o descompromisso com as ciências naturais e humanas correspondia a teologização do universo centrado na cosmovisão religiosa.” (FONSECA, 1995, p.60)

La influencia de los elementos fantásticos duró unos años más, llegamos al siglo XV, donde las naciones con tradición náutica, portuguesas y españolas, tuvieron la necesidad de descubrir nuevas rutas marítimas, sustituyendo las rutas terrestres que ya eran costosas. Estas ambiciosas rutas no sólo eran más cortas para llegar a las Indias, el principal centro de comercio de especias y hasta entonces monopolizado por Venecia y Génova, sino que también buscaban el descubrimiento de nuevas tierras.

Portugal y España, los principales rivales en esta aventura, se lanzaron al mar. Los lusitanos iniciaron su expansión ultramarina con la toma de Ceuta (1415), a la que siguió el descubrimiento de la isla de las Azores (1427) y el descubrimiento de una ruta marítima hacia las Indias por Vasco da Gama (1498). Su vecino ibérico luchaba aún contra los moros.

Con la unión de los reinos de Aragón y Castilla (1469) y la conquista de Granada, el último reducto de los moros en España, fue posible para los españoles competir con los portugueses. Con el fin de garantizar el derecho sobre los territorios encontrados, se firmaron una serie de tratados<sup>20</sup>, los cuales fueron reformulados para complacer a ambas partes.

Pero fue con Cristóbal Colón en 1492, patrocinado por los reyes católicos españoles Fernando e Isabel, que la era de las grandes navegaciones encontraría su apogeo: el descubrimiento de un nuevo continente hasta entonces desconocido en los mapas cartográficos y de pueblos todavía en estado primitivo. Su hazaña animaría a varios exploradores y cronistas a aventurarse en las tierras del Nuevo Mundo e inspiraría las obras literarias y artísticas europeas.

### 2.3 La antropofagia y el mundo colonial: antropófagos contra caníbales

La aventura en tierras desconocidas no hizo tambalear inmediatamente las relaciones entre los reinos ibéricos, se creía que se había encontrado otra ruta hacia la India. Con la llegada de Colón, se produjo el primero de muchos choques culturales entre europeos y amerindios. Tal vez una de las primeras contribuciones del almirante genovés sea la descripción de pueblos aún desconocidos para los europeos.

En el continente recién "descubierto" se produjo lo que quizás era más temido: la confirmación de que los seres comedores de carne humana realmente existían y habitaban esas tierras desconocidas. A partir de aquí el Nuevo Mundo fue interpretado como ideas medievales. Como bien afirma Pedro Fonseca (1995):

“A irrestrita simpatia pelas narrativas de Plínio, disseminadas e refundidas na medievalidade, atinge especial importância como fonte de sugestões pervasivas a disposição e energia mental com as quais os primeiros navegantes europeus aportaram e visionaram a percepção da surpreendentemente nova realidade americana, principalmente a constituída pela natureza, aspecto físico, hábitos e costumes dos ameríndios.” (FONSECA, p.60, 1995)

No podemos demonizar la figura de Colón, muy influenciada por las narraciones clásicas, que atravesaron la Edad Media y por los relatos de su compatriota Marco Polo. En ese momento, no existía una ciencia exacta para cubrir este nuevo mundo tan desconocido que apareció. Colón reportó en su diario el contacto establecido con algunos nativos de la tribu Bohío, quienes mostraron que tenían bastante miedo de otros llamados "caníbales".

Como sugiere Jáuregui, "la palabra caníbal aparece por primera vez escrita y asociada al consumo de carne humana el 23 de noviembre de 1492 en el diario de Colón (transcrito por Las Casas). Vemos en la figura 1 la representación del encuentro entre europeos y una

---

<sup>20</sup> Tratado de Toledo o Alcaçovas (1480), Bula Intercoetera (1493) y Tratado de Tordesilhas (1494). Los tratados serían cuestionados por otros pueblos que se lanzarían a la búsqueda de nuevas colonias, entre ellos Francia, Holanda e Inglaterra.

tribu indígena, en la esquina inferior izquierda tenemos una escena en la que se preparan los cuerpos para el consumo.



Ilustración 4: *Insula Canibalium* (1621) de Caspar Plautius.

Deberíamos tratar de aclarar otra vez el equívoco que pueda surgir entre dos términos tan cercanos entre sí. Tanto la palabra caníbal como antropófago surgieron para referirse a las personas que estaban acostumbradas a la práctica de comer carne humana, pero aisladas geográficamente. Como explica Peter Hulme (2002):

“Antropófago” é, no original grego, uma formação a partir de duas palavras pré-existentes (comedores/de seres humanos) e atribuídas pelos gregos a uma nação que morava, presumidamente, além do Mar Negro”. (HULME, p. 14, 2002)

Como enfatiza Hulme, “exatamente o oposto se aplica a “Canibais”, que era um substantivo não europeu utilizado para referir a um povo existente: um grupo de *Caribs* nas Antilhas” (p.15, 2002). Así, el término fue incorporado primero por el idioma español y luego por otros idiomas europeos. Aún no había interés en los rituales y todo fue reducido al simple acto de comer.

Mientras que la antropofagia se basa en el consumo de las víctimas, capturadas en las guerras o entregadas en ofrendas a los dioses como en el Imperio Azteca o para realizar rituales espirituales, culturales o de sacrificio como los Tupinambás brasileños, en el canibalismo, el acto de alimentarse de carne humana se produce sólo por la voluntad de hacerlo o en casos de extrema necesidad.

Fonseca va más allá al afirmar que:

“Muito contrário à disposição inicial do triunfalismo desejoso de Colombo acerca da simpatia, gentileza, altruísmo e boa conduta dos nativos descritos no diário da sua primeira viagem-inauguraria o preconceito cultural e religioso sob o qual a qualidade selvagem e pecaminosa dos canibais seria frequentemente considerada posteriormente.” (FONSECA, p.66, 1995)

Así, la creación errónea de este neologismo hizo que el término caníbal adquiriera una connotación negativa, comiendo carne por el simple placer de satisfacer el hambre, mientras que el término antropófago está mucho más conectado a un ritual místico, en el que la carne humana devorada tiene un valor espiritual.

Colón quiso enviar algunos de estos caníbales a España en forma de esclavizados, ya que eran numerosos y serían de gran utilidad en el reino. La cristianización de estos "salvajes" apareció como una solución para que abandonaran la abominable costumbre de comer carne humana.

“...Suas Majestades poderiam dar licença e permissão a um número de caravelas suficiente que para cá se dirija a cada ano, trazendo o referido gado e outros mantimentos e coisas para povoar o campo e aproveitar a terra, e isso a preços razoáveis, à custa dos transportadores, cujas mercadorias lhes poderiam ser pagas em escravos destes canibais, gente tão feroz, disposta, bem proporcionada e de muito bom entendimento, e que, libertos dessa desumanidade, acreditamos que se mostrarão superiores a quaisquer outros servos, desumanidade que logo perderão quando estiverem longe de sua terra.” (COLOMBO, p.156, 1997)

Aparecieron otros conquistadores como Hernán Cortés que llegó a Tenochtitlán (1519), el principal centro del imperio azteca (el actual México), y validó la narración de Colón. En sus relatos, confirma que lo vio dentro de la gran pirámide y su relato pronto se convirtió en una leyenda. Cortés describió una atmósfera de carnicería, docenas de cráneos humanos en compartimentos en los que fluía mucha sangre humana y llenos de cuerpos desmembrados. Según la costumbre, los guerreros aztecas que traían más víctimas para la matanza ritual eran recompensados con dinero y poder, mientras que los sacerdotes de la ceremonia tenían el honor de comer los corazones de los sacrificados.

Con confirmación de un nuevo continente por parte de Américo Vespucci y la difusión de los relatos, instigaron cada vez más a los aventureros y exploradores de principios del siglo XVI. Estos no sólo tenían curiosidad sino también la necesidad de confirmar la veracidad de tales relatos. Entre tantos cronistas y exploradores, encontramos figuras emblemáticas de Bartolomé de las Casas y los cronistas Hans Staden y Jean de Léry.

En sus fantásticos relatos, los cronistas presentaron a los habitantes del "Viejo Continente" rituales hasta entonces desconocidos. Europa, que pasó por la Gran Hambruna (1315-1317) y obligó a los europeos a comer carne humana por extrema necesidad, ahora siglos después, confirmaban a través de relatos que pueblos "salvajes" y no cristianos realizaban un acto inadmisibles por simple satisfacción.

“Seres humanos que comem outros seres humanos sempre foram colocados nas mais marginais fronteiras da humanidade. Eles não são vistos como desumanos, pois, se fossem animais, seus comportamentos seriam naturais, não causando o escândalo e o medo que o “canibalismo” sempre provocou”. (HULME, p. 14, 2002)

Fray Bartolomé de las Casas, inicialmente viajó al nuevo mundo como aventurero, no apoyaba a los indígenas y creía en su esclavitud. Sin embargo, al regresar como fraile

dominico a los territorios de Centroamérica, se convirtió en uno de los más ardientes defensores de los indígenas. En su libro *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), las atrocidades cometidas por los colonizadores españoles que todavía los consideraban salvajes y crueles, el religioso argumentaba que la conversión de los gentiles sólo se haría de forma satisfactoria, si se llevaba a cabo de forma pacífica. Pero un hecho que nos intriga y que no se vería en informes posteriores es la homogeneidad e idealización de los indígenas como pueblos pacíficos y sumisos. Sus relatos serían contestados por los primeros cronistas del Nuevo Mundo.

“Nos relatos da *Brevíssima*, frei Bartolomé imprime certa homogeneidade nas descrições das novas terras, dos indígenas e dos conquistadores. Os indígenas, independentemente da região em que vivem, apresentam sempre as mesmas características: não conhecem a guerra, recebem os espanhóis com muita felicidade, vivem em grande pobreza e não dão valor ao ouro nem aos bens materiais.” (FREIRE, p.202, 2002)

### 2.3.1 La antropofagia en Brasil

Hans Staden (1525-1576) fue el primer cronista del siglo XVI que vivió en la tribu conocida por ser una de las más feroces y sobre todo por comerse a sus rivales de guerra en los rituales antropofágicos. El explorador alemán viajó dos veces a Brasil y en su segunda misión sufrió un naufragio, en el que fue encarcelado por la terrible tribu Tupinambá. En sus relatos y experiencias, posteriormente publicadas en el libro *Viagem ao Brasil* (1557), se describen los tratamientos, costumbres y rituales realizados durante los meses que vivió con los gentiles. Sus escritos permanecerán en el imaginario europeo como una verdad incuestionable durante muchos años.

Desde su primer contacto con los nativos, Staden narra la violencia y las amenazas que sufría, “nisto me levaram para a cabana onde tive de deitar numa rede, e mais uma vez vieram as mulheres e bateram em mim, arrancaram meus cabelos e mostraram-me de modo ameaçador como pretendiam me comer”(p.81, 2006). Staden no sólo experimentó la constante amenaza de ser devorado, sino que también presenció en diversas situaciones el banquete celebrado por toda la tribu.

“Havia um jovem conosco que ainda tinha um osso da perna do escravo com um pouco de carne, que ele comeu. Disse-lhe para jogar o osso fora. Ele e os outros ficaram irados comigo; disseram que era comida normal deles, e com isso eu devia me dar por satisfeito”. (STADEN, p.116, 2006)

En el ritual antropofágico de los Tupinambás, el guerrero victorioso creía que, al derrotar al guerrero de una tribu enemiga, sería capaz de absorber toda la fuerza y las victorias obtenidas por él a lo largo de su vida.

Percibimos que, desde el primer contacto, hubo un choque entre dos culturas totalmente diferentes. Esto se hace evidente cuando Staden mantiene una conversación bastante irónica con el jefe indígena Cunhambebe. Staden, desde su punto de vista europeo, condena el acto de comer carne humana, mientras que el jefe, defiende su opinión, adoptando la

postura de un animal irracional, en este caso una onza, al que se le permitiría comer su presa.

“Nesse entretempo, Cunhambebe tinha diante de si um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a frente à minha boca e perguntou se eu também queria comer. Respondi: “Um animal irracional não come um outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?”. Então ele mordeu e disse: “Jauára ichê. Sou uma onça. É gostoso.” E afastei-me.” (STADEN, p.139, 2006)

Es interesante observar el asombro de los habitantes del Viejo Continente, ya que muchas atrocidades fueron cometidas por ellos durante la Edad Media y la Inquisición. Se hacían hogueras para quemar vivos a los que no seguían las costumbres. Y si aplicamos las mismas leyes, aquí los Tupinambás, sólo practicaban las leyes siguiendo las costumbres locales, transmitidas de generación en generación.



Ilustración 5: *America tertia pars* (1592) de Theodore de Bry.

El ritual antropofágico tuvo un inmenso impacto en la sociedad europea, de modo que toda la descripción del sacrificio de prisioneros entre tribus rivales, famosa por los grabados de Theodore de Bry, así como todo el ritual que lo rodeaba, las danzas, las decoraciones, las secuencias de golpes mortales, seguidas del aterrador resultado del desmembramiento, la preparación de la carne para la molienda y la división entre los demás miembros de la tribu aterrorizaban la imaginación europea.

A los relatos de Staden se siguieron los relatos de Jean de Léry titulados *Viagens à terra do Brasil* (1563). El misionero francés decidió inmigrar a la Antártida Francia, una colonia francesa creada en el territorio de la actual ciudad de Río de Janeiro, este fue intento frustrado de descentralizar el mercado de ultramar controlado por los portugueses. Debido a la alianza entre los franceses y los tupinambás, algo poco probable en el caso de Staden, Léry pudo caminar libremente, sin el peligro inminente de ser asesinado y devorado. Sus relatos están llenos de detalles.

“Quando vão à guerra, ou quando matam com solenidade um prisioneiro para comê-lo, os selvagens brasileiros enfeitam-se com vestes, máscaras, braceletes e outros ornatos de penas verdes, encarnadas ou azuis, de incomparável beleza natural, a fim de mostrarem-se mais belos e mais bravos.” (LÉRY, p. 95, 1961)

En cuanto a la antropofagia practicada por sus anfitriones, Léry era consciente de que los actos no se distanciaban de los ya practicados por sus compatriotas europeos. Léry nos advierte que “é útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós” (p. 161, 1961). En su relato, como podemos ver a continuación, detallada de las acciones desde la muerte del prisionero capturado hasta el ritual con la sangre del enemigo para hacer más valientes a los niños.

“Em seguida, as outras mulheres, sobretudo as velhas, que são mais gulosas de carne humana e anseiam pela morte dos prisioneiros, chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno. Logo depois o dono da vítima e alguns ajudantes abrem o corpo e o espostejam com tal rapidez que não faria melhor um carnicheiro de nossa terra ao esquarterar um carneiro. E então, incrível crueldade, assim como os nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços, e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-los mais valentes.” (LÉRY, p. 157, 1961)

Obviamente, la posible ausencia de religión y el temor a Dios, culminaron en el intento de conversión religiosa y de salvación de estas almas pecadoras. Según el propio Léry, pastor calvinista:

“Os selvagens não tinham qualquer deus ou religião, tais conjunturas o deixaram bastante confuso e o levaram a acreditar “que com referência à Religião, tal como a entendem os outros povos, é possível afirmar abertamente que esses pobres selvagens não têm nenhuma e vivem sem Deus.” (Lp.35, 1961)

En este período también tenemos la figura de José de Anchieta (1534-1597) considerado el escritor más importante para la literatura jesuítica de este período. Con sus obras de teatro logró insertar la teología cristiana del imaginario indígena, demonizar a los héroes indígenas, depreciar y animar las costumbres nativas. Su obra se compone de una gran variedad de géneros: obras líricas, épicas y dramáticas, cartas, sermones, crónicas y una gramática. Escrito en cuatro idiomas diferentes (portugués, español, tupí y latín. Como dice Edgar Kirchof, había una visión maniquea del mundo en el teatro de Anchieta.

“O teatro de José de Anchieta ataca e demoniza não apenas os heróis, mas também os rituais indígenas. Imbuído de uma visão de mundo absolutamente maniqueísta, em suas peças Anchieta divide o mundo entre o bem e o mal, sendo que o primeiro está figurativizado por todas as personagens cristãs e europeias, ao passo que o segundo é construído a partir do imaginário religioso do indígena.” (KIRCHOF, p.27, 2012)

La religión católica, al introducir sus dogmas entre los pueblos indígenas, les presentó un ritual similar al ya conocido. Ofreciéndoles el cuerpo y la sangre de Cristo que de alguna manera validaba la práctica antropofágica existente en el nuevo continente, pero confundía aún más a las cabezas de los nuevos conversos a quienes se les presentaba un ritual que simbólicamente permitía la deglución espiritual, pero no la deglución corporal.

Aun así según Kirchof (2008, p.24) el teatro de tuvo por finalidad catequizar a los indígenas a toda costa “o teatro anchietano possui uma intenção explícita de cristianizar o indígena por meio de várias estratégias de aculturação, o que o torna didático, rígido, estereotipado e autoritário”. También proporcionó información sobre los rituales antropofágicos no sólo entre los indígenas, sino también entre algunos portugueses que se habrían adherido a esta práctica.

### 2.3.2 *Sur les cannibales*

Sólo años más tarde, con la publicación de *Les Essais* (1580) de Michel de Montaigne, los llamados "caníbales" encontrarían un defensor de sus costumbres. Incluso sin haberse aventurado en el nuevo continente, Montaigne explica que escuchó el testimonio de un hombre sencillo y grosero que había vivido durante algún tiempo en la Francia antártica, este era él, el escenario ideal para un "verdadero testigo".<sup>21</sup>

En el capítulo XXXI *Sur les cannibales* de su primer libro, Montaigne argumentaba tanto a favor de los indígenas como criticaba despiadadamente a los europeos por sus inflexibles costumbres del siglo XVI. Lo que otros veían como seres inferiores en la antropofagia y la poligamia no era diferente de lo que ya se había practicado en nombre de la religión.

“ [...]je pense qu’il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu’à le manger mort, à déchirer par tourments et par gênes un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l’avons non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entré des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion, que de le rôtir et manger après qu’il est trépassé. ”<sup>22</sup> (MONTAIGNE, p. 403, 2009)

Sin embargo, según el autor, tales actitudes serían tan tolerables como las torturas descritas en las sagradas escrituras y en el curso histórico.

“ [...] qu’ils viennent hardiment trétous et s’assemblent pour dîner de lui, car ils mangeront quant et quant leurs pères et leurs aïeux, qui ont servi d’aliment et de nourriture à son corps. “ Ces muscles, dit-il, cette chair et ces veines, ce sont les vôtres, pauvres fols que vous êtes : vous ne reconnaissez pas que la

---

<sup>21</sup> “J’ai eu longtemps avec moi un homme qui avait demeuré dix ou douze ans en cet autre monde, qui a été découvert en notre siècle, en l’endroit où Villegagnon prit terre, qu’il surnomma la France Antarctique.”

„Cet homme que j’avais était homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre véritable témoignage. “

<sup>22</sup> “[...]pienso que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en la muerte, en desgarrar con tormentos y martirio un cuerpo todavía lleno de vitalidad, en asarlo lentamente y en arrojarlo a los perros y cerdos, que lo muerden y martirizan (como hemos visto recientemente, y no leemos, entre vecinos y conciudadanos, y no entre viejos enemigos, y, lo que es peor, bajo el pretexto de la piedad y la religión) que en asarlo y comerlo después de la muerte.” (Nuestra traducción)

substance des membres de vos ancêtres s'y tient encore : savourez-les bien, vous y trouverez le goût de votre propre chair [...].”<sup>23</sup> (MONTAIGNE, p. 407, 2009)

Su ensayo está dedicado a un análisis de las costumbres indígenas de Tupinabás y va aclarar que el ritual antropófago no se produce por simples necesidades nutricionales, esto va más allá de los relatos ya descritos, se trata de absorber la energía vital de los enemigos.

### 2.3.3 Antropofagia africana

Debemos aclarar que aún en el siglo XV el territorio africano ya era explorado por los portugueses, en este mismo período ya existían informes de antropofagia anteriores a los encontrados en Brasil. Esto significa que el acto no era nada nuevo, la singularidad de la antropofagia indígena es que se encuentra en un nuevo territorio y es realizado por pueblos considerados tan más primitivos que los africanos.

El navegante veneciano Luiz de Cadamosto mantenía contacto comercial con las tribus locales, y según él creía que los portugueses compraban los africanos para comerlos, tal percepción se produce, en gran parte, debido a la violencia empleada por los portugueses en el proceso de detención de los nativos para su posterior esclavitud.

“A sua resposta foi, que pelo passado tinham alguma noticia de nós, e do nosso modo de tratar com os Negros do Senegal ; os quaes não podião deixar de serem maos homens em querer a nossa amizade; porque elles tinham por certo, que nos os Cristãos comiamos carne humana, e que não comprávamos os Negros senão para os comer; por isto não querião o nosso commercio por nenhum modo, porém sim matar-nos a todos, e depois farião presente ao seu Senhor do que nós trazíamos.” (CADAMOSTO, p.50, 1867)<sup>24</sup>

Informes posteriores mostraron que, en el siglo siguiente, personas de regiones que también fueron colonizadas por los portugueses y que se convertirían en gran parte en esclavizados en Brasil eran adeptos de las prácticas antropofágicas. La brutalidad de estos pueblos "inhumanos", especializados en el consumo de carne humana, era algo tan chocante como la que se encuentra en el "Nuevo Continente". André Alves d'Almada describió en su *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo-Verde* (1594), un hecho que presencié en un mercado de carne del pueblo Mane, allá no había diferencia entre los prisioneros y los animales de matanza.

“Verem isto os que o virão foi o maior espectáculo que se podia ver. Porque este campo, onde não trazião mantimentos mais que para os Manes , e onde os mais soldados não deixavão de comer o mantimento de arroz e milho, a carne era humana, e assim havia açougues de pessoas como de animaes, pois

---

<sup>23</sup> “[...]que vengan todos lo antes posible y se reúnan para comer mi carne, porque comerán al mismo tiempo que sus padres y abuelos, que una vez alimentaron y nutrieron mi cuerpo. Estos músculos, dice, esta carne y estas venas son vuestras, pobres tontos; ¿no reconocéis que la sustancia de los miembros de vuestros antepasados está todavía en mí?”. (Tradução nossa)

<sup>24</sup> Los libros de Luis de Cadamosto y André Alves d'Almada están en portugués antiguo.

tanto que faltava que comer os trazião e matávão como se fossem vacas ou carneiros.”(ALMADA, p.85, 1841)

Estos mismos prisioneros, en palabras de Almada "suplicaron" ser comprados por los portugueses y huir del destino de ser devorados por sus enemigos, pero ellos no tendrían un mejor futuro como esclavizados. Lo que encontrarían más adelante, si sobrevivieran a la travesía del barco negrero, sería una vida de trabajo exhaustivo, comida de mala calidad y maltratos diarios. Este sería el mismo destino que tantos otros pueblos del continente africano tendrían que soportar durante más de 300 años.

No hay información que demuestre que estos mismos esclavos traídos de regiones africanas, donde se practicaban rituales antropofágicos, dieron continuidad a la costumbre en territorio brasileño, el hábito sería bastante improbable debido a la vigilancia permanente y a las condiciones inhumanas a las que los esclavizados estaban sometidos.

#### 2.3.4 Primeras representaciones de los pueblos indígenas

En el siglo XVII o "Siglo de las Luces", marcado por la transición en la que las ideologías religiosas perdieron su espacio, conquistado desde la Edad Media, para el uso de la razón y el conocimiento científico. Las preguntas vinieron de los filósofos de la Ilustración que se oponían a los privilegios concedidos a la nobleza y al clero. Entre ellos tenemos la figura de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), un personaje que influirá en otra figura de gran importancia para la colonia portuguesa de ultramar. Rousseau fue un crítico del absolutismo y de cualquier ideal opresivo, su discurso influyó en la política exterior de su contemporáneo Sebastião José de Carvalho e Mello, el Marqués de Pombal.

El Marqués de Pombal tenía plenos poderes, concedidos por el Rey Don José I, siendo adherente a la razón ilustrada, ejecutó medidas controvertidas, que por un lado pretendían introducir reformas tanto económicas como religiosas en la sociedad portuguesa, sin debilitar el poder de la familia real. Llevó a cabo un verdadero "nepotismo ilustrado" en su período en el poder de 1750 a 1777. Durante el período pombalino se tomaron algunas de las medidas más controvertidas para Colonia.

En 1757 se prohibió definitivamente la esclavitud de los pueblos indígenas, y no porque creyera en el mito del "buen salvaje" de Rousseau, sino porque desde sus inicios, esta actividad nunca ha sido rentable para las arcas portuguesas. En 1758 se prohibió tanto la enseñanza como el uso de la lengua tupí, por lo que se estableció como oficial el uso de la lengua portuguesa en todo el territorio colonial. Al año siguiente la Compañía de Jesús fue expulsada por desacuerdos políticos, el período de actividades de la institución religiosa en la metrópoli y en todas las colonias portuguesas llegó a su fin.

Curiosamente todavía en el "Siglo de las Luces", el Arcadismo o Neoclasicismo brasileño nos inició no sólo en la exaltación del elemento indígena, hasta entonces visto como alguien a quien catequizar, así como también en la exaltación de la naturaleza tropical brasileña. Tenemos en autores como Basílio da Gama en *O Uruguai* (1769) y Santa Rita Durão en *Caramuru* (1781), pioneros en el enfoque épico del elemento indígena. Basilio da Gama hizo

una fuerte crítica a los jesuitas, porque creía que su intención era sólo convertirse en los únicos dueños de los indígenas. Su poema fue dedicado al "más ilustre y excelente" Conde de Oeiras, título del también Marqués de Pombal, feroz opositor de la política jesuita.

El poema del fraile de Santa Rita Durão volvió al tema del descubrimiento de Bahía, encontrando referencias históricas, como la llegada de los portugueses a los hechos contemporáneos en la época del autor. La obra describe el comportamiento y las leyendas indígenas, la trama gira en torno al naufrago Diogo Álvares Correia y su relación con las indígenas Moema y Paraguaçu. Edgar Kirchof afirma que ambos autores contribuyeron a que lo nativo sea sinónimo de pureza y naturalidad:

“Apesar de sua ideologia fortemente eurocêntrica e religiosa, Santa Rita Durão acabou apresentando traços da flora e da fauna brasileira, além de certos costumes indígenas, em seu Caramuru. Basílio da Gama, por sua vez, acentua o mito do índio como representante da verdadeira naturalidade a que aspiravam os árcades, na medida em que os colocou como heróis de seu O Uruguai.” (KIRCHOF, p.74, 2012)

En estas obras, el nativo dejó de ser ese ser primitivo que se retrataba como sanguinario y fue adquiriendo nuevos rasgos, características que ya no eran como las descritas en las primeras narraciones de los cronistas viajeros. Empezarían a tener una importancia relativa en la literatura brasileña o, en palabras de Antonio Candido "el indio se estaba convirtiendo en un símbolo de Brasil" (2000, p. 108), pero bastante lejos de su modelo original.

#### 2.4 ¿Adónde fue a parar la antropofagia?

En el siglo XIX Brasil pasó por una serie de acontecimientos muy importantes en su historia. En 1808 la familia real portuguesa huyó de Europa bajo la amenaza de invasión de Napoleón Bonaparte, esta maniobra del Príncipe Regente D. João permitió que el país permaneciera independiente. En poco tiempo la colonia obtuvo el título de Reino Unido de Portugal, Brasil y Algarves (1815) adquiriendo así el mismo estatus que Portugal. Sin embargo, debido a las sucesivas crisis económicas y políticas en tierras lusitanas, el Príncipe Regente regresó a Portugal y dejó a su hijo Pedro en Brasil. Este hecho, junto con una secuencia de revoluciones en ambos territorios, culminó con la Independencia de Brasil (1822) y la ruptura de los lazos que aún unían a las dos naciones.

En Europa, el Neoclasicismo fue perdiendo poco a poco espacio en favor del Romanticismo. El nuevo movimiento artístico, aunque adoraba la naturaleza y sus elementos, se oponía a los ideales de la Ilustración. El sentimentalismo exagerado, la idealización de la sociedad, el nacionalismo y la búsqueda de un héroe nacional coincidieron con el surgimiento de la nueva nación. Aunque los autores neoclásicos (árcades) fueron los primeros en abordar el elemento nacional brasileño, fue definitivamente durante el romanticismo, tanto en la literatura como en las artes, cuando se puso mayor énfasis en la creación de un héroe "típicamente" brasileño. Añadido al mito del "buen salvaje" de Rousseau, surgiría una fórmula singular. Aquí nos limitamos específicamente a dos autores que fueron relevantes para esta construcción: Gonçalves Dias y José de Alencar.

El Romanticismo brasileño siguió las tendencias provenientes de Europa, puesto que la élite brasileña estaba en conexión directa con Coimbra, uno de los grandes centros de exportación de conocimiento. El imperio tenía casi todos los elementos para crear un héroe nacional, no existían los fuertes y valientes caballeros medievales, sin embargo, existían los descendientes de los pueblos que sufrieron un verdadero genocidio, aún en el primer siglo de la historia de Brasil. Y según Kirchof los románticos tenían la preocupación de buscar en ellos las raíces brasileñas:

“Preocupados em criar uma representação ao mesmo tempo mítica e literária de nossa identidade enquanto brasileiros, os autores românticos recorreram inicialmente ao índio como símbolo mais puro de nossa brasilidade ou americanidade, em uma atitude similar à do europeu que procurava na Idade Média (isto é, no passado, em um momento anterior) as suas origens mais remotas.” (KIRCHOF, p.97, 2012)

Gonçalves Dias fue el primero en exaltar la figura del indígena como valiosa, algunos creen que esto se debió posiblemente a sus orígenes indígenas. Hijo de padre portugués y madre cafuza<sup>25</sup>, tenía en la genética los elementos que formarían la sociedad brasileña. El poeta se interesó por la difusión del indianismo como tema principal de la nacionalidad brasileña y se dedicó a los estudios etnográficos y lingüísticos. Sus poemas épicos *Canção do Exílio* (1843) y *I-Juca-Pirama* (1851) le dieron el título de poeta nacional.

En el libro de poesía titulado *Últimos Cantos* el poema *I-Juca-Pirama*, que en lengua tupí significa "lo que hay que matar", revela el contenido a desarrollar. En el poema dividido en diez canciones y con 484 versos tenemos la descripción de la captura del último guerrero Tupí por la tribu enemiga Timbira, esto debido a las costumbres debe ser comido por ellos en un ritual antropófago ya descrito en el Canto II.

“Em fundos vasos d’alvacentas argilas  
Ferve o cauim;  
Enchem-se as copas, o prazer começa,  
Reina o festim.  
O prisioneiro, cuja morte anseiam,  
Sentado está,  
O prisioneiro, que outro sol no ocaso  
Jamais verá!”  
(Canto II)

El ritual antropofágico que anteriormente fue descrito por los cronistas del siglo XVI como algo grotesco, ahora perdía el espacio, la atmósfera mística que lo rodeaba, ahora se adaptó a los ideales románticos y, según Adriano Bitarães, el aspecto negativo anteriormente discutido fue sustituido por las virtudes de los indígenas.

“O ritual descrito em “I-Juca-Pirama”, de Gonçalves Dias não menciona mais nenhum lado negativo do gesto antropofágico, apenas a força e a coragem do índio é que são dignas de serem retratadas por essa perspectiva heróica”. (BITARÃES, p.49, 2004)

---

<sup>25</sup> Término relativo a los descendientes de afrobrasileños e indígenas.

Sin embargo, en el poema el guerrero demostró ser un cobarde e indigno de ser comido, regresó a la casa de su padre enfermo y ciego, después de los acontecimientos, el padre sospecha olores específicos para los sacrificios y decide regresar con su hijo a la tribu enemiga para que el ritual pueda concluir. De vuelta a la tribu, el padre maldice a su hijo cuando sabe que lloró ante sus enemigos. El guerrero tupí herido en su honor, como un caballero medieval, lanza su grito de guerra y consigue convencer a sus enemigos con toda su valentía.

El poeta de Maranhão estaba preocupado con la imagen de los indígenas, por eso una idealización del estado de ánimo y la cantidad de referencias a la honra y la valentía. Las características negativas, la ferocidad y los rituales antropofágicos descritos por los primeros narradores fueron eliminadas de los poemas. No era conveniente asociar al héroe nacional con tales atrocidades. El propio José de Alencar, que continuaría el proyecto de glorificar a los indígenas, dijo que se destacaban las características más bellas de la poesía gonçalviana:

“Gonçalves Dias é o poeta nacional por excelência; ninguém lhe disputa na opulência da imaginação, no fino labor do verso, no conhecimento da natureza brasileira e dos costumes selvagens. Em suas poesias americanas aproveitou muitas das mais lindas tradições dos indígenas.”(ALENCAR, p. 148, 2015)<sup>26</sup>

Manoel Pinho afirma que era necessário convertir a los indígenas en héroes nacionales, “os nossos românticos construiriam uma narrativa de redenção desse primeiro habitante, omitindo a crônica do nativo distante da natureza selvagem, talvez porque o nosso modelo de colonização vencedor tenha sido português.” Así nació la figura del apático, sumiso, digno, muy diferente de los primeros informes y bastante europeizado. Según Pinho, era necesario proyectar los perfiles sociales, un hecho que ocurrió en el siglo XIX.

“A sociedade brasileira do século dezenove teve a necessidade de projetar perfis de classes sociais — índio, negro e branco — principalmente daquelas que concorrem com representações impostas, virtuais, como as duas primeiras. Por outro lado, havia de fato um processo frenético de extinção da classe indígena, de manutenção da condição escrava da classe negra e de elitização da classe branca — herdeira dos privilégios coloniais e detentora de todos os bens e confortos materiais e morais disponíveis naquele momento.” (PINHO, p.38, 2008)

Este mismo José de Alencar profundizó en la construcción y continuidad del mito indígena como héroe brasileño iniciado por Gonçalves Dias. Alencar escribió varias novelas con temática indígena. La necesidad de tener un proyecto de concienciación nacional, originado en el romanticismo, fue el primer intento de crear una identidad brasileña y esto ocurrió sin ninguna investigación popular. José de Alencar, un ardiente defensor de la esclavitud, comenzó a producir obras que atendieran a la formación de esta identidad y también que valorizaran las "raíces" brasileñas. Y partiendo de la lógica alencarina, ¿por qué no utilizar un elemento nativo para dicha representación?

---

<sup>26</sup> Carta ao Dr. Jaguaribe incluída no livro *Iracema* de José de Alencar. Bestbolso 2015.

El autor cearense José de Alencar, además de escribir novelas históricas, urbanas y regionalistas, crónicas, críticas y obras de teatro, fue el escritor que más contribuyó con obras relacionadas a la temática indígena. Sus más famosas novelas indias del siglo XIX, la tríada *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) y *Ubirajara* (1874) son de lectura obligatoria en las escuelas brasileñas. La temática alencarina se centró en la cuestión nacionalista, la formación de Brasil, la religiosidad y la sumisión de los nativos. La naturaleza también jugó un papel importante en la construcción de sus novelas. Si tomamos el ejemplo *O Guarani*, podemos ver cómo fue una relación entre los colonos y los nativos.

En la novela la bella rubia Ceci, símbolo de pureza y castidad, tiene el amor de tres hombres, el villano Loredano, Álvaro, un noble caballero que la ama respetuosamente y el indio Peri, su fiel servidor. El personaje es tan devoto que se somete a un sacrificio heroico, bebe un poderoso veneno de serpiente para que la terrible tribu antropófaga de los Aimorés muera devorándolo. Pero ante la desesperación de su amada, bebe un antídoto y logra restablecerse. La sumisión de Peri está en perfecta armonía con el romanticismo.

“Em Peri o sentimento era um culto, espécie de idolatria fanática, na qual não entrava um só pensamento de egoísmo; amava Cecília não para sentir um prazer ou ter uma satisfação, mas para dedicar-se inteiramente a ela, para cumprir o menor dos seus desejos, para evitar que a moça tivesse um pensamento que não fosse imediatamente uma realidade.” (ALENCAR, p. 72, 2011)

En el curso de la narración, Peri se aleja cada vez más de sus costumbres y acepta a los demás en nombre de este amor por Ceci. En los últimos momentos del libro los Aimorés atacan a los portugueses, Ceci tiene que abandonar la familia, por orden de su padre D. Antônio de Mariz y huir con Peri. Antes de la fuga, el héroe se convierte al cristianismo. El final se produce después de una fuerte tormenta, cuando el valiente héroe saca un cambio de árbol, lo utiliza como una canoa y los dos personajes desaparecen en el horizonte. La escena final lleva al lector a creer que el origen del pueblo brasileño ocurrió a partir de la unión sólo del elemento portugués y el indígena.

El mito fundacional se creó y sólo fue posible porque el indígena se desprendió de sus raíces, lejos de todo, se convirtió al cristianismo y en un estado de total sumisión. Irónicamente, el resultado de la unión de culturas tan diferentes permitió que hubiera un solo protagonista: el colonizador. De esta manera, podemos afirmar que José de Alencar hizo el primer intento de unificar la literatura y por qué no decir también de la cultura brasileña, aun conociendo la diversidad que existe entre el pueblo brasileño, compuesto por elementos europeos, indígenas y africanos.

Según Ortiz, el romanticismo brasileño y su tímida búsqueda por descubrir la identidad nacional no han encontrado el espacio necesario para que el tema se desarrollara adecuadamente.

“Por exemplo, o Guarani, que é um romance que tenta desvendar os fundamentos da brasilidade, é um livro restritivo. Ao se ocupar da fusão do índio (idealizado) com o branco, ele deixa de lado o negro, naquele momento identificado somente à força de trabalho, mas até então destituído de qualquer realidade de cidadania.” (ORTIZ, p. 37. 2012)

Sin embargo, es innegable la contribución de los autores que abordaron el tema indígena a la literatura, la cultura y la sociedad brasileñas, pero estas experiencias, como advierte el sociólogo Renato Ortiz (2012), no reconocieron la esencia del verdadero nativo brasileño, además de provocar un olvido del elemento afrodescendiente. Los románticos encontrarían nuevos "adversarios" para la posición de unificar una cultura nacional brasileña ya en el próximo siglo.

También aspirarían a volver a sus raíces brasileñas, pero en lugar de beber de la agotada fuente de pureza y sumisión de los gentíos, fueron a buscar en la antropofagia de las tribus guerreras los elementos a ser explorados en este moderno ritual de exaltación nacional, un hecho que más tarde será confrontado por su relación de omisión ante la figura del afrobrasileño.

*Eu tenbo orgulho da minha cor,  
Do meu cabelo e do meu nariz;  
Sou assim e sou feliz;  
Índio, caboclo, cafuso, crioulo! Sou brasileiro!*

(Criolo – Rapper brasileiro)

### 3. Momento antropofágico

#### 3.1 Un nuevo siglo: ¿nuevos ideales?

Para entender este capítulo fue necesario tanto destacar previamente el papel de los esclavizados y su trayectoria dentro de la sociedad brasileña, como el papel de los indígenas y su ritual antropofágico, elegido como instrumento de construcción de una nueva identidad cultural. Después de presentar esta visión general, nos proponemos ahora reconstruir el contexto sociocultural de la sociedad de São Paulo en los años anteriores a la formación del Movimiento Antropofágico y analizar las publicaciones de la primera fase de la Revista de Antropofagia (1928-1929). Esto ocurre a través de una nueva perspectiva, en la que confirmamos la presencia del elemento afrobrasileño que una vez fue olvidado. En un capítulo posterior buscamos posibles respuestas a su omisión en el mencionado movimiento.

En primer lugar, debemos señalar algunos puntos relevantes dentro de este escenario. Por un lado, había una sociedad dividida entre una élite “blanca” que tenía el poder y estaba influenciada por las vanguardias europeas, y por otro lado había una población compuesta por afro-brasileños. Esta se dividió como nos parece en manifestaciones de cultura popular proveniente de las senzalas brasileñas y entre una "élite negra" presente en asociaciones deportivas, culturales y periódicos de la llamada *Imprensa Negra*. En este contexto plural surgió la necesidad de formar una cultura genuinamente nacional, en cual la ruptura de las normas establecidas durante años en Europa se reflejaba en tierras brasileñas.

Empecemos con el siglo XX, cuyo el "Viejo Continente" estaba en total efervescencia desde sus inicios. Los cambios artísticos, culturales y socioeconómicos se estaban produciendo a gran velocidad, por lo que surgió la necesidad de buscar lo nuevo y romper las relaciones con la tradición ya obsoleta para el nuevo siglo que estaba emergiendo. Unos años después del cambio de siglo, apareció en la escena cultural el *Cubismo* (1907) de los pintores Pablo Picasso y Paul Cézanne, seguido del *Futurismo* italiano de Filippo Marinetti a través de la difusión del *Manifiesto Futurista* (1909), la publicación de *Tótem y Tabú* (1913) de Sigmund Freud, seguido del dadaísmo (1916) de Hans Arp, Hugo Ball y Tristan Tzar. Estos movimientos influirían no sólo en el modernismo europeo sino también en el modernismo brasileño que culminará en el *Movimento Antropofágico* (1928).

La industrialización del continente europeo, iniciada en el siglo pasado, permitió la modernización no sólo de los medios de producción sino también de las formas artísticas. La ruptura de las formas tradicionales vigentes, ya consideradas como obsoletas, provocó la transformación de la sociedad. Los objetivos elegidos para la renovación de las artes fueron fuentes bien conocidas del viejo mundo, la inspiración vino de los pueblos primitivos de África y América Latina. De acuerdo con Adriano Bitarães (2004) específicamente:

“Dois grupos étnicos foram fortemente aclamados pelas correntes vanguardistas, o que possibilitava a presença do desejado aspecto primitivista na arte europeia: o negro e o índio.” (BITARÃES, p. 19, 2004)

Al iniciar la búsqueda por los antecedentes que dieron origen al *Movimento Antropofágico*, nos deparamos con Filippo Marinetti, una de las influencias directas del modernismo brasileño. La publicación de su primera obra, la tragedia satírica pre-futurista *Le roi bombance* (1905) en la revista parisina *Mercure de France*, ya nos apuntaba en la dirección de las vanguardias europeas. En la obra teatral, los personajes se comen y se recrean unos a otros a medida que se desarrolla la acción. En uno de los diálogos de la obra, uno de los personajes dice a los demás que "*Vous allez bientôt vous manger l'un l'autre! Puis, chacun de vous savourera délicieusement son propre corps*"<sup>27</sup>. Este intento antropofágico, como era de esperar, no fue bien recibido por la crítica, porque presentó un banquete grotesco, incomprensible para la época.

En relación al Brasil, los cambios artísticos no se produjeron tan rápidamente como en Europa, aunque algunos artistas brasileños estaban directamente involucrados con las artes de vanguardia. Oswald de Andrade, mientras que en el "Viejo Continente", puede ver la asimilación y la contribución de las culturas conocidas como "inferiores" al engrandecimiento de movimientos como el *Cubismo* y el *Futurismo*. Regresó a las tierras tropicales con muchas ideas y las puso en práctica. En Brasil idealizó y lanzó la revista *O Pirralho* (1911-18), una publicación que cuestionaba la vida cultural y social de São Paulo. Empezó a surgir como una figura clave en el futuro movimiento "unificador" de la cultura brasileña.

Sin embargo, a pesar de los intentos de introducir nuevos conceptos, las ideas predominantes que aquí reinaban aún estaban lejos de considerarse avanzadas. El mismo año en que se fundó la primera revista de Oswald, Brasil fue representado por João Baptista de Lacerda y el antropólogo Edgard Roquette-Pinto, en el Primer Congreso Universal de las Razas (*First Universal Races Congress*) en Londres, en el que se defendieron las teorías raciales y la política de expansión imperialista europea.

En el mismo congreso se presentó el cuadro *A Redenção de Cam*<sup>28</sup> del pintor gallego Modesto Brocos, el cual que se vislumbra el mantenimiento de un modelo de "blanqueamiento" para las generaciones futuras. Lacerda defendió la "blanqueamiento" de la población brasileña a través de la tesis de que el mestizaje racial con los blancos haría que tanto los negros como los mestizos desaparecieran del territorio brasileño antes de finales del siglo pasado. Para Vanderlei Souza, el texto defendido por Lacerda en el Congreso, aún afirmaba que este mestizaje era admitido en el país, una afirmación muy curiosa si tenemos en cuenta la exclusión en la que se encontraban muchos afrobrasileños.

“O texto apresentado por Lacerda tratou da miscigenação racial no Brasil e do processo de branqueamento da população mestiça. Logo no início de sua conferência, Lacerda chamou a atenção para o fato de que, tanto do ponto de vista social quanto antropológico, a questão dos mestiços teria “uma importância excepcional no Brasil”, uma vez que a miscigenação entre brancos e negros era livremente aceita no país.” (SOUZA, p.753, 2012)

---

<sup>27</sup>“¡Se comerán unos a otros! Entonces cada uno de ustedes saboreará deliciosamente su propio cuerpo. (p.266) (Nossa Tradução)

<sup>28</sup> El cuadro producido a finales del siglo pasado fue tomado como modelo de blanqueamiento de la población brasileña.

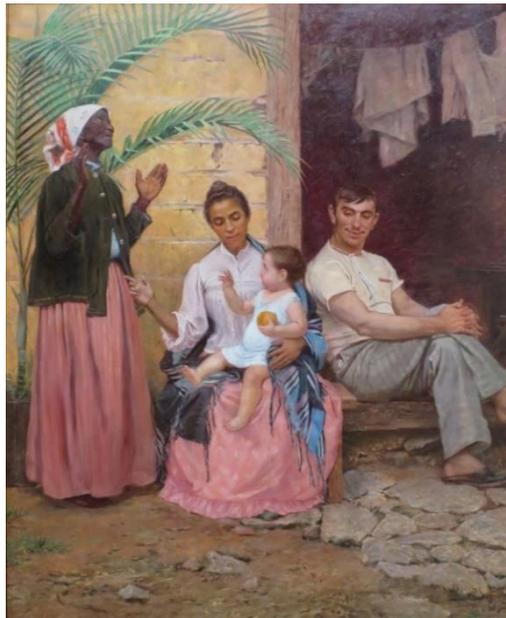


Ilustración 6: *La Redención de Cam* (1895) de Modesto Brocos.

### 3.2 El nacimiento de la negritud afrobrasileña

Las teorías raciales tan en boga en el siglo XIX prevalecieron en el mundo hasta la década de 1940, y mismo con su aceptación en el entorno científico, no fue posible impedir la formación de una cultura afro-brasileña. Para comprender esta cultura debemos, en primer lugar, explicar el concepto de la negritud. El término fue acuñado oficialmente por Aimé Cesaire alrededor de 1935 y surgió para valorar la cultura africana, sea en la propia África o en los países que debido al desenfrenado proceso colonialista recibieron en sus territorios grandes poblaciones de origen africano. Aunque en el momento analizado el término no había sido creado, todavía es fundamental presentar las diversas manifestaciones de la cultura afrobrasileña que lucharon por existir, a pesar de las persecuciones sufridas por la clase dirigente. En Europa ya habían representantes que defendían este aspecto cultural, como el escritor martiniqués René Maran.

Los afrobrasileños libertos o esclavizados se insertaron en un contexto de preabolición, en el que no existía ningún tipo de política de inclusión social, incluso después de la libertad se produjeron pocos cambios. Una gran parte de la población anteriormente oprimida seguía siendo marginada en la nueva sociedad libre y republicana que se estaba diseñando. De esta manera, los afrobrasileños buscaron afirmarse en la escena nacional como parte esencial de la nación. En el siglo XIX, los primeros periódicos "negros" aparecieron en São Paulo como *O Treze de Maio* (1888), *A Patria* (1889), *O Exemplo* (1892) y *A Redenção* (1899).

“Embora a voz dos brasileiros afrodescendentes raramente faça parte do cânone do pensamento político pós-abolição, eles contribuíram para a redefinição das identidades e dos preceitos dos negros no período subsequente à escravidão. Diante do desafio de definir e defender novas

identidades sociais e políticas, os afrodescendentes deram forma a uma articulação do “novo negro” inteiramente brasileira.” (BUTLER, p.249, 2015)

El comienzo del siglo XX estuvo marcado por el crecimiento industrial y la rápida urbanización, la ciudad de São Paulo fomentó la llegada de inmigrantes europeos, pero no acogió a los afrobrasileños que también se encontraban en la misma situación, libres en una tierra desconocida. Ambos grupos eligieron los grandes centros urbanos por las mejores oportunidades de vida que ofrecían, pero sólo un grupo fue visiblemente beneficiado.

En este contexto, la "Revolta da Chibata" (1910) se originó debido a los maltratos sufridos por los marineros afrobrasileños y los mulatos, quienes recibían latigazos como castigo, una clara señal de que el pensamiento esclavista aún permanecía arraigado en la sociedad brasileña. En esta misma década crecía el movimiento obrero y empezaron las primeras huelgas por mejoras salariales en Brasil. La clase obrera estaba compuesta en gran parte por inmigrantes o descendientes de inmigrantes europeos, la presencia de afrobrasileños era todavía reducida, ya que no habían sido absorbidos por la nueva situación que se estaba desarrollando.

Todo el mundo sentía la necesidad de insertarse social y culturalmente en la ciudad que estaba creciendo. Las asociaciones para las comunidades de inmigrantes aparecieron por todos lados. El nacimiento de las asociaciones culturales afrobrasileñas se produjo debido a la prohibición de que los brasileños "negros" asistieran a estos clubes de inmigrantes.

“De acordo com a cultura social da capital, os imigrantes formaram associações de suas cidades natais, às quais o acesso de negros era proibido. Essa exclusão contribuiu para a formação de grupos motivados não necessariamente pela raça, mas caracterizados pela participação predominante de afro-brasileiros.” (BUTLER, p.256, 2015)

### 3.2.1 Cultura afrobrasileña y marginación

Las manifestaciones de la cultura popular que tuvieron su origen marcado por la estética afrobrasileña han sido perseguidas por la policía y marginadas por la sociedad desde su aparición. La samba, la capoeira y las religiones africanas son ejemplos sorprendentes de esta realidad excluyente. En Río de Janeiro, cuna de la samba, los periódicos difundían denuncias contra esta expresión de la música brasileña. A continuación, un extracto del periódico *Correio da Manhã* del 13 de febrero de 1902, en la sección *Reclamações* (Policía).

“Pedem-nos moradores da Rua Marechal Floriano que reclamemos contra o que se passa na casa n. 188 daquela rua. É esta casa um foco de jogo e de meretrício. Ahi enquanto na sala da frente se realiza o samba, denominado pelos habitantes com o pomposo nome de baile, nos fundos da mesma casa, à mortas da noite, campeia, (...), a jogatina desenfreada.(...)O samba termina quase sempre à meia-noite ou à 1 hora da madrugada, é costume ouvir-se nesta ocasião tiro de revólver, (...)” (CORREIO DA MANHÃ, anno II, N.244, p.2, 1902)

En el deporte ocurrió algo similar, el fútbol traído de Inglaterra y popularizado tanto entre las clases más ricas como las menos privilegiadas, fue prohibido que los afrodescendientes

jugaran en equipos compuestos por blancos. El equipo de Ponte Preta de São Paulo fue uno de los pioneros en la lucha por la integración racial e incluso en una época en la que se prohibió a los afrobrasileños jugar en campeonatos más grandes, los tuvo en su plantilla desde su fundación en 1900.

El club de fútbol Bangu de Río de Janeiro también fue pionero en admitir a afrobrasileños, pero sufrió represalias, recibió una declaración de la " Liga Metropolitana de Football " en 1907 que afirmaba "*por unanimidade de votos que não seriam registrados como amadores na liga as pessoas de cor*"<sup>29</sup>. Al no estar de acuerdo con esta política racista, el equipo terminó abandonando la competición. En 1923 le tocó al Vasco da Gama atreverse y ganar la primera división del campeonato carioca con un equipo compuesto en su mayoría por afrobrasileños para ser castigado al año siguiente con la expulsión de la competición.

La capoeira estaba prohibida desde el Código Penal<sup>30</sup> de 1890, en el que se le dedica un capítulo entero titulado "Dos vadios e capoeiras" y dedicado a los castigos de los que practican "*nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem*" las penas por este "delito" oscilaban entre los dos y los seis meses de detención.

Las religiones africanas como el candomblé y la umbanda siguieron el mismo camino que la capoeira, fueron perseguidas por la policía, aunque el Estado afirmara la libertad de culto religioso. Estos fueron castigados de acuerdo con las resoluciones de los artículos presentes en el capítulo tercero del mencionado código penal, con penas que van de uno a seis meses de prisión. Los castigos estaban asociados con prácticas ilegales de medicina, curación y explotación de la credulidad pública. Factores agravados por el temor de la población que asociaba los cultos afrobrasileños con fuerzas demoníacas, condenadas por el cristianismo.

“As casas que abrigavam candomblés e os sacerdotes que estavam à sua frente foram importantes pólos de organização das comunidades negras, mesmo perseguidas pela polícia até meados do século XX, (...). A repressão estava ligada não só ao tipo de prática ali exercida, que ainda era relacionada a forças diabólicas, mas principalmente ao medo que os ritos das comunidades negras despertavam.” (MELLO e SOUZA, p. 115, 2007)

### 3.2.2 *Imprensa Negra* y conflictos de identidad

En 1915, la llamada *Imprensa Negra* comenzó su trayectoria en São Paulo, debido a la falta de representación dentro de la prensa tradicional. Así surgieron los periódicos dedicados a la población afrobrasileña. El primer periódico de proyección fue *O Menelick* seguido de varios otros títulos como: *A Rua* e *O Xauter*, ambos de 1916, "*O Alfinete* (1918), *O Bandeirante* e *A Liberdade* (1919), *A Sentinela* (1920), *O Kosmos* (1922), *O Getulino* (1923), *O Clarim da Alvorada* e *Elite* (1924) y en el año 1928 temos *Auriverde*, *O Patrocínio* e *O Progresso* y muchos otros que permanecieron en circulación hasta la década de 1960.

---

<sup>29</sup> Gazeta de Noticias. Anno XXXIII. N.138 en la columna *Gazeta dos Sports*, p.3, de 18 de mayo de 1907.

<sup>30</sup> Decreto n° 847, de 11 de outubro de 1890.

Es interesante observar que algunos periódicos presentaron inicialmente códigos de conducta a seguir por la comunidad afrobrasileña muy similares a los existentes en la clase “blanca” dominante. A lo largo de los años, estas herramientas de divulgación se involucraron más profundamente en las cuestiones sociales y raciales del país. Como afirma Clóvis Moura, los periódicos serían una influencia directa en el comportamiento de la comunidad.

“Concentrando o seu noticiário nos acontecimentos da comunidade e divulgando a produção dos seus intelectuais nas páginas dessas publicações, aconselhando, orientando e criando, mesmo, um código de moral puritana para ser obedecido pelos negros, essa imprensa “feita por negros para negros” marcou profundamente o pensamento negro paulista.” (MOURA, p.7, 1992)

La iniciativa podría ser aparentemente elitista, si se tiene en cuenta que gran parte del público lector estaba inserto en una sociedad en la que prevalecían altos índices de analfabetismo, pero los que no sabían leer se reunían para escuchar las noticias que circulaban “avó, pai sem leitura, comprava o jornal, para que os netos, os filhos lessem para eles”<sup>31</sup>. y así fomentar la alfabetización de las generaciones más jóvenes.

El periódico *A Liberdade* (1920), que se autodenominaba “*orgam crítico, literario e noticioso, dedicado a classe de cor*”, ya señalaba en sus páginas los prejuicios raciales en los lugares donde se celebraban fiestas y la prohibición de los frecuentadores “negros” en estos lugares de celebración. La columna titulada “Salão da rua Glycerio” presentó una queja contra uno de los salones de baile.

“Nossa raça precisa compreender que os bailes alli foram suspensos por sua causa: lembrem-se que lá existia um cartaz que dizia: *Aqui não dança preto!* É bom evitar de frequentar esta casa, tão mal vista; deveis procurar outro lugar para divertirem-se, eu compreendo que, todo o homem que tem brio e vergonha, passando por uma outra não torna.” (*A Liberdade*, p.2, 9/05/1920)

A pesar de todo el proceso de marginación llevado a cabo dentro del estado brasileño, podemos confirmar que hubo actividad cultural y social de los afrobrasileños en São Paulo. No se notó en su esencia, pero también notamos que la población afrobrasileña no era inmune a las relaciones raciales. Algunos buscaron defender su negritud y otros eligieron acercarse cada vez más al ideal “blanco” diseminado por los que estaban en el poder. Florestan Fernandes presenta dos razones para entender estos cambios.

“A elevação à condição de homem livre produziu, porém, profundas repercussões na conduta e na mentalidade dos negros e mestiços. Nela encontramos a explicação de dois processos muito importantes para a compreensão da dinâmica das relações raciais na antiga sociedade paulista: 1) a elaboração de uma nova autoconcepção de status e papéis sociais, por parte dos negros e mestiços; 2) a formação, entre os mestiços principalmente, de ideais de personalidade e de vida que enalteciam e valorizavam a *côr*, a pessoa e a cultura dos brancos.” (FERNANDES, p.124, 1959)

Algunos afrobrasileños y mestizos han adherido, tal vez inconscientemente, a la posibilidad de que al “blanqueamiento”, no sólo fenotípico sino también cultural, como el camino más rápido para el ascenso social. Este hecho puede estar directamente relacionado con las

---

<sup>31</sup> CUNHA apud GONÇALVES & SILVA, 2000.

teorías racistas que se han extendido a lo largo de los años. Florestan Fernandes afirma que según el tono de la piel habría un mayor o menor grado de aceptación dentro de la sociedad.

“Por sua vez, os graus de aceitação do negro e do mulato no convívio social variavam sensivelmente, de acôrdo com a tonalidade da pele daqueles e com a posição social dos brancos com que entrassem em relações. Os mulatos mais claros encontravam menor resistência, principalmente se estivessem em boa situação econômica ou pertencessem a uma família importante, inclusive nas camadas mais altas; os mulatos mais escuros e os negros sofriam, ao contrário, mais intensamente as restrições associadas à cor, inclusive nas relações com pessoas de classes médias ou da camada trabalhadora.” (FERNANDES, p. 150. 1959)

Incluso había cierta preocupación por los "negros" que estaban adoptando las costumbres de los "blancos". En el periódico *O Alfinete* en 1918 se encontró una denuncia, bajo el título de " Parece incrível " y firmada por Zé Virote, en la que se lamentaba el hecho de que cierta señora se considerara "caucasiana", a pesar de su origen africano.

“Que em pleno Seculo XX que a civilização invada todos os recantos do mundo, possa existir pessoas que, não obstante ser de origem Africana, julgam-se Franceza: como acontece com a Senhorita A. C. da Rua dos Gusmões, que apesar de não pertencer a raça Caucasiana na julga-se branca, e escurece os pretos. Que hypocrisia!” (O Alfinete, p.3, 22/9/1918)

La llegada de las vanguardias europeas que buscaban en los elementos primitivos africanos e indígenas una renovación de las artes, debería ser el momento adecuado para potenciar los elementos ya existentes en el territorio nacional. Sin embargo, permaneció en Brasil, a pesar de un evidente mestizaje cultural, el concepto de que la cultura africana no era más que una curiosidad etnográfica, en la que no se evaluaba la asimilación real de su sentido ritual o artístico. Florestan Fernandes señala los criterios para esta evaluación:

“Por sua vez, no sentido de “compreender” o trabalho criativo do africano ou afro-brasileiro, os críticos formados sob os critérios estranhos da sociedade branca dominante necessitam preliminarmente esvaziá-los de seu valor intrínseco, conseguindo perceber neles somente aquelas características recomendadas pelo etnocentrismo original que os inspira e guia na classificação do que seria “primitivo”, “cru”, “tosco” ou “arcaico”.” (NASCIMENTO, p. 157, 2016)

Los pueblos indígenas que ya habían sido casi totalmente diezmados en los primeros siglos de la formación del país eran también "primitivos", "crudos" o "arcaicos" desde el punto de vista de la cultura dominante, sin embargo, eran elementos culturales apropiados que se adaptaban al universo blanco colonizador. Ahora tenemos que entender por qué algunos elementos de la cultura afrobrasileña fueron por lo menos "olvidados" durante el proceso de idealización de una cultura nacional y reemplazados por otros que fueron igualmente reprimidos.

### 3.3 Semana de Arte Moderna (1922)

Después de destacar la presencia de una cultura afrobrasileña paralela a la cultura blanca dominante, volvamos una vez más al trasfondo que culminaría en la creación de una nueva identidad nacional. Estalló la Primera Guerra Mundial (1914-1918), el conflicto entre las grandes potencias europeas y sus políticas imperialistas tuvo uno de los peores resultados de la historia mundial, con 17 millones de muertos, millones de heridos y un continente en ruinas. La Revolución Rusa (1917) sacaría al país del conflicto armado y resultaría en el derrocamiento de la monarquía del zar Nicolás II y el establecimiento de un gobierno basado en ideales socialistas. Eventos que cambiaron el pensamiento europeo.

El interés de la clase artística dominante en el acto de ingestión e incorporación cultural continuó. Incluso antes de la publicación del *Manifesto Antropofágico* ya existía en París, incluso para dos publicaciones breves, la revista *Revue Cannibale* (1920) de Francis Picabia, una revista dadaísta pionera en la deglución y transformación del arte. Esta referencia sería importada en el futuro por los propios brasileños y su movimiento "innovador", como nos dice Bitarães:

“Os europeus foram buscar, nos países africanos e americanos, a imagem tão idolatrada do bárbaro para realizar o projeto de ruptura artística que desejavam. Tais símbolos repercutiram nas vanguardas latino-americanas, o que possibilitou aos países da América importarem a si mesmos através da Europa.” (BITARÃES, p.24, 2004)

Mientras tanto, el Brasil se modernizaba no sólo económicamente como también culturalmente. La industrialización y urbanización de São Paulo se produjo en gran parte debido al cultivo y exportación de café y a la gran cantidad de mano de obra extranjera, fomentada por la política de inmigración del siglo anterior. La élite de São Paulo también estaba interesada en trasladar el eje cultural de la capital del país, Río de Janeiro, a São Paulo. ¿Y por qué no con un evento que prometía ser innovador y transformador de las artes brasileñas? La *Semana de Arte Moderna* (1922) fue patrocinada por la oligarquía cafetera y fue creada para inaugurar el inicio del Modernismo en Brasil, donde se exhibiría un nuevo concepto de arte basado en las vanguardias europeas.

La adquisición en 1922 de un libro ya conocido en Europa, el libro de Hans Staden<sup>32</sup>, por Paulo Prado, habría sido fundamental para despertar el sentimiento de unificación nacional. El sobrino del financiero de la Semana de Arte Moderno, habría presentado la obra a los futuros miembros del *Movimento Antropofágico*. Esto habría sido de fundamental importancia para la nueva empresa artística de Oswald de Andrade. La metáfora que proviene del ritual indígena habría sido tomada del libro, pero aún se necesitaban algunos años de rumia para presentarla al público en general.

“Foi Prado quem, não por acaso, apresentou a obra aos poetas Raul Bopp e Oswald de Andrade, e à pintora Tarsila do Amaral, mulher de Oswald. Teria sido a partir do relato de Staden – quase que por causa de uma frase específica dele: “Lá vem sua comida pulando”, que o desafortunado prisioneiro foi

---

<sup>32</sup> *Duas viagens ao Brasil.*

obrigado a dizer tão logo seu captor o conduziu, amarrado e aos saltos, para o centro da aldeia tupinambá de Ubatuba – que Tarsila teria decidido pintar o *Abaporu* (“O Comedor de gente”, em tupi) e Oswald encontrou a inspiração para deflagrar o Movimento Antropofágico.”<sup>33</sup> (BUENO, p.7, 2008)

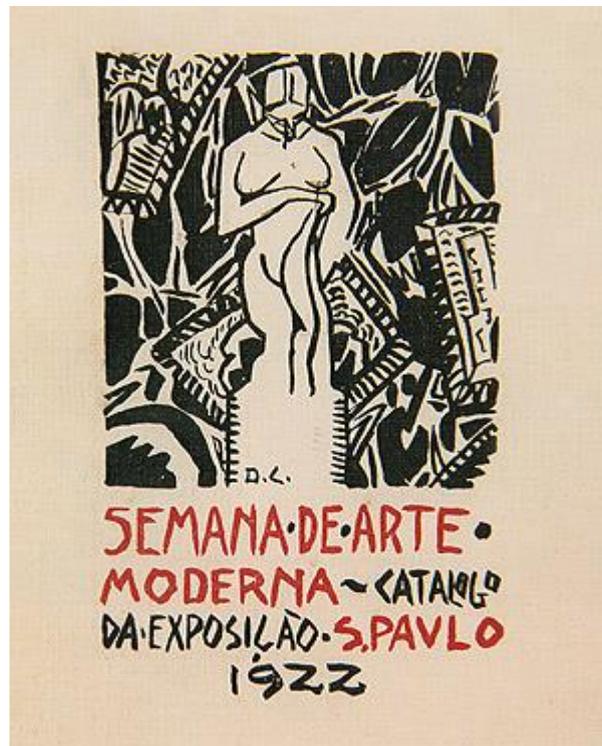


Ilustración 7: Portada del catálogo creado por Di Cavalcanti para Semana de Arte Moderna en 1922.

El evento contó con el apoyo de Washington Luís, gobernador del Estado de São Paulo y del entonces cafetero Eduardo Prado, que patrocinó el proyecto. El evento reunió a algunos de los nombres más conocidos de las artes de São Paulo como Anita Malfatti, Mário de Andrade, Oswald de Andrade y Menotti Del Picchia y artistas de otros estados como el Maestro Heitor Villa-Lobos y el pintor Di Cavalcanti. El escenario principal del Teatro Municipal de São Paulo acogió el evento, idealizado para suceder en el centenario de la Independencia de Brasil, no había una programación definida y se redujo a sólo tres días. Algunos periódicos como *O Paiz* publicaron una nota de invitación en la columna "Vida Social", unos días antes de que el evento tuviera lugar:

“Por iniciativa do Sr. Graça Aranha, relizar-se-á no corrente mês, em São Paulo, uma semana de arte moderna constando de exposição de pintura, escultura e arquitetura, concertos de piano e música de câmara e conferências sobre arte, literatura e filosofia.” (*O Paiz*, p. 5, 1/02/ 1922)

<sup>33</sup> “Como era gostoso Hans Staden: um livro para devorar”. Texto introductorio de Eduardo Bueno para el libro *Duas viagens o Brasil* (2008).

### 3.3.1 Recepción y crítica

La recepción de las críticas y el público fue devastadora, incluso antes de que ocurriera el evento algunas revistas que circulaban en ese momento se negaron a cubrir el evento. En su edición del 15 de febrero de 1922, la revista *A Cigarra* presenta una crítica voraz de la Semana de Arte Moderno y también de sus participantes. El artículo titulado *A Semana Futurista*<sup>34</sup> clasifica que “o éxito, encarado elle sob o ponto de vista futurista, que é absolutamente opposto ao ponto de vista de todos, foi completo, isto é, foi um fracasso”. Mario Pinto Serva, que firma el texto *A teratologia futurista*, no escatimó en comentarios negativos para los implicados.

“Em regra todo o futurista é ignorante, ambicionando galgar a gloria imediata, de um salto, sem trabalhar nem estudo nenhum, porque trabalho e estudo são coisas estafantes e desagradáveis e o que ha a aprender em sciencia e arte é illimitado.” (*A Cigarra*, anno 9º, nº 178, p.24, 15 de fevereiro de 1922)

Es interesante señalar que en este mismo número de la revista *A Cigarra*, un artículo titulado *Um romance negro* firmada por Francisco Damante. El texto critica la concesión del Premio Goncourt francés a René Maran, "ciudadano negro". Según Damante, el libro *Batonla* sería motivo de antipatía entre los brasileños por los insultos dirigidos al pueblo francés y por su contenido lleno de tonterías y despropósitos. Irónicamente, añadió que premios de tal magnitud deberían ser otorgados a "cerebros cortos" y a "mentalidades obtusas".

“Não só os optimos trabalhos literarios, não só as obras notaveis, não só os verdadeiros talentos, não só as pujantes e esclarecidas intelligencias, devem ser recompensadas, aclamadas e distinguidas, não! Igualmente, os cerebros curtos, as mentalidades obtusas, os rabiscadores das maiores tolices, os que escrevem as maiores asneiras e criam as coisas mais absurdas possiveis, devem receber o seu premio, a sua recompensa, a sua folhinha de ouro, o seu quinhãozinho da gloria...” (*idem*, p.22)

El autor que obtuvo tal reconocimiento hizo serias acusaciones contra los funcionarios franceses de las colonias africanas. Pero para el crítico brasileño, el autor del libro sólo sería brillante para los “negros” del "*Oubanghi*", un río africano situado en el actual territorio del Congo, en el que se desarrolla la narración. Esta era la reacción conservadora de algunos ciudadanos brasileños en un momento en que Europa estaba experimentando cambios.

En cuanto a las críticas positivas dirigidas a la Semana de Arte Moderna, éstas provinieron de artistas que estuvieron directamente involucrados con el evento y contribuyeron con los periódicos que formaron parte de la divulgación de la semana. Según Pilgallo:

[...] o Jornal do Comércio, onde Oswald de Andrade trabalhava como redator, A Gazeta, que franqueava espaço a Mário de Andrade, e sobretudo, o Correio Paulistano, que publicou Menotti Del Picchia, davam o devido troco à Folha da Noite, alimentando uma polémica que lhes interessava não apenas como estratégia de divulgação, mas porque chocar sensibilidades refratárias ao novo

---

<sup>34</sup> El artículo no lleva la firma del autor.

era uma atitude que fazia parte da própria natureza do movimento.” (PILAGALLO, p.72, 2012)

Incluso después de las innumerables críticas, la Revista *Klaxon* (1922-1923), también una creación de los modernistas, tenía el objetivo de continuar la difusión del Modernismo en Brasil. La revista fue creada unos meses después de la *Semana de Arte Moderna* y funcionó como un órgano colectivo, sin la presencia de elementos como editor y similares. Entre los colaboradores de la revista se encuentran Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Oswald de Andrade, Menotti del Picchia, Di Cavalcanti, Anita Malfatti, Tarsila do Amaral, entre otros.

Siguiendo la trayectoria del modernismo, entramos en un período de pos *Semana de Arte Moderna*, en el que surgieron disputas culturales para definir quién sería el creador de un movimiento que finalmente valoraría la cultura brasileña. Oswald de Andrade fue el primero en publicar su *Manifesto da Poesía Pau-Brasil* en 1924, en el periódico *Correio da Manhã*, él sostenía que la poesía brasileña debía ser exportada tal como fue nuestro primer producto, el pau-brasil. Nuestro arte debía estar cerca de la gente, con un lenguaje accesible que expresara nuestras raíces primitivas.

“Obuses de elevadores, cubos de arranha-céus e a sábia preguiça solar. A reza. O Carnaval. A energia íntima. O sabiá. A hospitalidade um pouco sensual, amorosa. A saudade dos pajés e os campos de aviação militar. Pau-Brasil. O trabalho da geração futurista foi ciclópico. Acertar o relógio império da literatura nacional. Realizada essa etapa, o problema é outro. Ser regional e puro em sua época. O estado de inocência substituindo o estado de graça que pode ser uma atitude do espírito. O contrapeso da originalidade nativa para inutilizar adesão acadêmica.” (ANDRADE, p.9, 1924)

Al año siguiente publicó una colección de poemas titulada Pau-Brasil que ilustraría el *Movimento Pau-Brasil* con la portada ilustrada por su entonces esposa, la artista Tarsila do Amaral. La poesía Pau-Brasil pronto encontró un oponente en ese momento. En 1927, Plínio Salgado, Menotti del Picchia, Cassiano Ricardo entre otros crearon el *Movimento Verde-Amarelo* que criticaba el nuevo emprendimiento de Oswald de Andrade.

Los miembros del movimiento publicaron varios artículos en el periódico *Correio Paulistano* entre 1927 y 1929, en el que Cassiano Ricardo fue director. Para los “verde-amarillos”, el grupo creado por Oswald no reflejaba los ideales nacionales, también creían en la valorización de los elementos nacionales a partir de un retorno a los primeros días de Brasil, especialmente sin la interferencia europea. La ideología de los “verde-amarillos” presentaba una fuerte tendencia al creciente nazi-fascismo en Europa. Más tarde, algunos de los participantes del grupo verde-amarillo pasarían a formar parte de una revista centrada en el nuevo proyecto de Oswald de Andrade: el *Movimento Antropofágico*.

### 3.4 Movimiento antropofágico: ¿la deglución cultural?

El agitado año 1928 estaría marcado por el resurgimiento de la cultura y los rituales indígenas. No sólo los modernistas redescubrieron la antropofagia, sino que este mismo año el antropólogo suizo Alfred Métraux publicó *La Religion des Tupinamba*, el primer estudio

detallado para la comprensión de la guerra y los rituales del pueblo tupinambá. El libro sería el primero en abordar críticamente el ritual antropófago como un ritual de venganza perpetua dentro de la guerra entre tribus enemigas.

El tiempo de la rumia artística ha llegado a su fin. Ahora era el momento de la venganza brasileña, el momento de comerse al enemigo finalmente regresó. ¿Cuál sería el manjar de la época? Tarsila do Amaral generó lo que sería un nuevo concepto para el nuevo enfoque del término antropofagia. En su cuadro *Abaporu* (1928), que significa en lengua tupí "el hombre que come", se permitió participar en el ritual antropofágico propuesto por el nuevo movimiento.



Ilustración 8: *Abaporu* (1928) de Tarsila do Amaral.

Tarsila se deglutió las historias contadas por las mujeres esclavizadas cuando era niña y las trasladó al lienzo en forma de una compleja figura con nombre indígena que transformaría el modernismo brasileño. En una conversación informal con una amiga, ella lo describió como:

“[...]uma figura solitária, monstruoso, pés imensos, sentada numa planície verde, o braço dobrado repousando no joelho, a mão sustentando o peso-pena da cabecinha minúscula. Em frente um cacto explodindo numa flor absurda.” (AMARAL, p.280, 2001)

La creación de Tarsila do Amaral fue fundamental en el proceso de composición del *Movimento Antropofágico*. Cuando presentó su cuadro *Abaporu* a sus compañeros de profesión, que vendrían a componer el *Movimento Antropófago*, estos contemplaron la esencia que emanaba de aquel cuadro tan extraño y se dieron cuenta de que algo nuevo podía surgir de él para la incipiente cultura brasileña.

Estos consumidores de carne, tan presentes en la cultura brasileña, han sido introducidos en el subconsciente popular desde la infancia. El “Bicho Papão” conocido por los niños brasileños o el temido Cuca que adquirió proyección nacional cuando fue eternizado por Monteiro Lobato en el libro *O Saci* (1921). Este fue el mismo crítico que masacró la obra

de la novicia Anita Malfatti, el autor dio vida al monstruo come-niños y adaptó para el público infantil los relatos del aventurero alemán en las "*Aventuras de Hans Staden*" (1927). El miedo a ser comido, algo que se repitió en casi todas las culturas, estaba ganando cada vez más atención.

Los modernistas rescataron el origen del término antropofagia, en su raíz más grotesca, en el sentido de comer un guerrero más fuerte y de él absorber todas las características posibles para llegar a ser aún más fuerte que él. Sí, convirtieron el *Tabú en Tótem*. Los intentos de crear una cultura nacional fueron una vez impensables, ya que toda la cultura provenía de Europa y como tal debería permanecer, se convirtió en una realidad. ¿Por qué no asimilar la cultura europea y transformarla en una auténtica cultura brasileña?

“Oswald propôs, a partir de seus manifestos, romances, ensaios e poemas, traçar uma radiografia do país e apontar uma profilaxia para a indigestão cultural que arruinava o organismo nacional. Caberia aos artistas brasileiros resgatar os valores locais, em vez de ingerir, sem metabolizar, os discursos externos.” (BITARÃES, p. 16, 2004)

Movido por la extraña pintura de Tarsila, Oswald de Andrade escribió el *Manifesto Antropófago o Antropofágico* y lo leyó a sus amigos, Raúl Bopp y Antônio de Almeida Machado, que pronto se convirtieron en partidarios del movimiento. La respuesta siempre ha estado ahí y ahora es el momento de poner en práctica el proceso de construcción de la cultura brasileña. Según Bitarães:

“A teoria oswaldiana abarcou, portanto, duas questões fundamentais no cerne das discussões dos anos vinte: como construir uma tradição cultural legítima no país e como se relacionar com a tradição estrangeira.” (BITARÃES, p. 16, 2004)

El proyecto oswaldiano fue audaz. ¿Cómo construir una cultura en un país que aún no se percibía como nación? ¿Y por qué utilizar un solo elemento como representante de una nación tan plural como Brasil? Las ideas culturalistas propuestas por Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda con su hombre cordial no habían surgido todavía. La iniciativa fue innovadora, pero era evidente que faltaba uno de los elementos esenciales para esta nueva identidad: el afrobrasileño.

### 3.5 La digestión: Revista de Antropofagia

Después de presentar los antecedentes del Movimiento Antropofágico, comenzamos ahora con un análisis de la *Revista Antropofágica*, el desarrollo de la *Semana de Arte Moderna* en 1922 y un instrumento para la difusión de las obras antropofágicas. Concretamente trabajamos en la producción de su primera fase, o como bien afirmaron sus fundadores, su primera dentición. La primera etapa se inició sin interrupciones entre mayo de 1928 y febrero de 1929, con un total de diez revistas, divididas en poemas, prosa y extractos de libros.

De un total de 124 textos, sólo aparecen 14 "menciones" a afrobrasileños, una curiosa ambivalencia que nos recuerda a Boaventura de Sousa en su sociología de las ausencias<sup>35</sup> en la que el elemento considerado inferior no puede ser visto como una posibilidad para quienes se consideran superiores, aquí la presencia de los "negros" se produce por ausencia, es decir, se vuelven invisibles por la forma en que son retratados dentro de la sociedad dominante.

Hubo una amplia difusión de los trabajos de los colaboradores de la revista, anuncios de lanzamiento, algunos incluso publicaron extractos de capítulos, una forma de incitar al lector a adquirir los libros. Aquí evaluamos cómo estos colaboradores contribuyeron a la creación de la identidad cultural brasileña deseada por el movimiento. El proyecto idealizado por Oswald de Andrade con dirección de Antonio de Alcântara Machado y gestión de Raul Bopp presentó en su texto inicial *Abre-alas* lo que está por venir, una revista basada en el libertinaje, en posiciones radicales y con un espíritu insolente que surgió visiblemente para escandalizar a la sociedad tradicional.

“Assim a experiência moderna (antes: contra os outros; depois: contra os outros e contra nós mesmos) acabou despertando em cada conviva o apetite de meter o garfo no vizinho. Já começou a cordeal mastigação.” (Revista de Antropofagia, p. 1, maio de 1928)<sup>36</sup>



“Ali vem a nossa comida pulando”

(V. Hans Staden - Cap. 28)

Ilustración 9: Primera página de la *Revista de Antropofagia* de mayo de 1928

<sup>35</sup> *A lógica ou monocultura da naturalização das diferenças* é uma das cinco formas que produzem a sociologia das ausências defendida por Boaventura de Sousa Santos.

<sup>36</sup> Revista de Antropofagia, Anno I, Número I, Maio-1928

En tesis los autores ya no estaban interesados en copiar la cultura extranjera, sus creadores creían que Brasil estaba preparado para crear su propia cultura. La exaltación de una cultura indígena, que ya estaba casi extinta, y su ritual antropofágico fueron absorbidos en su esencia para crear un nuevo movimiento. En lugar de cuerpos y sangre, ahora se asimilarían culturas extranjeras para luego transformarlas en cultura nacional. El *Manifesto Antropofágico* se publicó en la primera edición y ya expresaba todo el primitivismo buscado por las vanguardias europeas.

“Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Tupi, or not tupi that is the question. Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos. Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.”<sup>37</sup>

A lo largo del texto vemos una interacción entre palabras y elementos de la cultura indígena interrelacionados con referencias a la cultura europea. Tupi, Freud, Caráibas, Montaigne, Rousseau, *Catiti Catí* e *Imara Notiá*. Aquí comienza el primer intento antropofágico, el texto hubiera sido interesante si la construcción de Brasil hubiera sido hecha sólo por indígenas y europeos, pero esta no es la realidad.

Oswald de Andrade en el texto "Schema ao Tristão de Athayde" <sup>38</sup>refuerza una vez más “*o índio como expressão máxima. Educação da selva. Sensibilidade aprendendo com a terra.*”. No hay referencia a la cultura de los pueblos esclavizados y sus relaciones en la formación sociocultural brasileña. Observamos en la mayoría de los textos publicados una recurrencia a elementos de la cultura indígena o europea”.

En el texto de Plinio Salgado "A língua tupy"<sup>39</sup> fue posible encontrar al “*senegalez que confraternizou com o poilu*” y a una “Josephina Backer con sus escombros yanquis de Zanzíbar” como los elementos primitivos buscados por Keyserling, pero sólo fue posible encontrar algo similar en el país que se relacionaba con la lengua tupi para "desplegarse a nuestros ojos a través de cada palabra, cada raíz, cada alma de nuestro indio”.

En el segundo número de la revista se publica un extracto del primer capítulo de "Macunaíma"<sup>40</sup> de Mario de Andrade. El héroe sin carácter se presenta como un indígena "negro" nacido en una tribu amazónica que después de bañarse se vuelve blanco, mientras que sus dos hermanos al lavarse en la misma agua se vuelven respectivamente bronceados y “negro”. Irónicamente, este ideal de "emblanquecimiento" todavía se defendía en Brasil y tanto los indígenas como los negros no tenían espacio en la sociedad de la época.

---

<sup>37</sup> *Idem* p.3

<sup>38</sup> Revista de Antropofagia, Anno I, Número 5, Setembro-1928

<sup>39</sup> Revista de Antropofagia, Anno I, Número I, Maio-1928, p.6.

<sup>40</sup> Revista de Antropofagia, Anno I, Número 2, Maio-1928, p.3.

### 3.5.1 Representación de los afrobrasileños en la Revista de Antropofagia

La ausencia de referencias a la cultura afrobrasileña es visible en el curso de las publicaciones, el discurso de los prejuicios y los discursos racistas se ha incorporado en los textos publicados. De estos tomamos como ejemplos los que nos parecen más explícitos y que en la visión poscolonial no serían en absoluto innovadores y agregadores en la formación de la tan idealizada cultura brasileña.

Lo que observamos fue la permanencia de un discurso esclavista, cargado de referencias racistas o directamente vinculado a la esclavitud. El afrobrasileño se presenta de forma degradante con el uso de un término peyorativo y sin que haya cualquiera deglución de su esencia. El predominio de los estereotipos introducidos en la sociedad brasileña por las teorías raciales, exploradas en un capítulo anterior, se confirman en las primeras páginas. En la primera revista tenemos una muestra de lo que se repetiría en otros textos.

En la columna *Seis poetas* de responsabilidad de Antônio de Alcântara Machado se presenta el poema *Essa Negra Fulô*, escrito por el autor de Alagoas Jorge de Lima, vemos en un primer momento que es un tema relacionado con la esclavitud.

“Ó Fulô! Ó Fulô!  
(Era a fala da Sinhá  
Chamando a negra Fulô!)  
Cadê meu frasco de cheiro  
Que teu Sinhô me mandou?  
— Ah! Foi você que roubou!  
Ah! Foi você que roubou!  
...  
O Sinhô foi açoitar  
sozinho a negra Fulô.  
A negra tirou a saia  
e tirou o cabeção,  
de dentro dêle pulou  
nuinha a negra Fulô.”<sup>41</sup>

En lugar de incluir los elementos de la cultura afrobrasileña, el texto es un retorno a los dramas de la esclavitud. El autor presenta como personaje a una mujer esclavizada y la romanización de la violencia que ella sufre. Vemos a Fulô siendo acusado de robo por su "señora" para satisfacer más tarde las necesidades sexuales de su "señor". El poema según Alcântara Machado es un "canto a la esclavitud sin querer serlo", en nuestro análisis es un poema cruel de sumisión y brutalidad contra alguien que no tendría la más mínima posibilidad de defensa.

En las siguientes *Revistas de Antropofagia* encontramos muchos términos para referirnos a los afrobrasileños y mestizos. Estas califican a las profesiones consideradas marginales o son utilizadas de manera despectiva como "catraeiro negro", "sirvientas negras", "mujeres de color", "negros", "mulatinha", "mulatos". El afrobrasileño sigue siendo visto como un ser inferior.

---

<sup>41</sup> *Idem* p.4

En el texto *A Descida Antropófaga*, el autor Oswaldo da Costa compara la importancia del *Movimento Antropofágico* con el Diluvio Bíblico, según él el movimiento sería un nuevo comienzo para una cultura que nunca fue nacional. La esclavitud cultural sería ahora liberada. ¿Qué libertad sería esa? Sería irónico hablar de la libertad, mientras que el pensamiento de los esclavistas sigue tan presente incluso entre las mentes que deberían considerarse libres. El autor sigue afirmando que en el Brasil no había una cultura europea sino el fruto de su experiencia. Entonces, ¿dónde fue la experiencia afro-brasileña?

“Ha quatro seculos, a “descida” para a escravidão. Hoje, a “descida” para a libertação. O Diluvio, foi o movimento mais serio que se fez no mundo. Deus apagou tudo, para começar de novo. Foi inteligente, pratico e natural. Mas teve uma fraqueza: deixou Noé.”<sup>42</sup>

En el *Concurso de Lactantes*, publicado en la revista número siete, encontramos una crítica burlona del propio director Antônio de Almeida Machado sobre los afrobrasileños. Se oponía al supuesto homenaje a las "madres negras", las amas esclavizadas, un oficio de la esclavitud en el que las niñeras amamantaban a los niños de la clase dominante y a veces incluso reemplazaban la figura materna. Para que recibieran homenaje sería necesario que los otros "*marmorizada ou bronzeada, a preta, as mulatas e as brancas também a recebessem*", de lo contrario se produciría una supuesta competencia entre razas y orígenes.

“Estão tratando de erguer não sei onde (mas sempre aqui no Brasil) um monumento à mãe preta. Os denodados que para isso trabalham querem confessadamente prestar uma homenagem de gratidão as amas molhadas e secas mas sobretudo molhadas da linda cor de urubu. E atravez delas a raça escrava.”<sup>43</sup>

El director de la revista también compara el tono de piel de las niñeras con el del buitre, un animal despreciado por no tener plumas bonitas y por su hábito de devorar cadáveres de animales en descomposición. Finalmente, dice que incluso los criadores de vacas holandesas también exigirían condecoraciones a sus vacas. El autor termina el texto diciendo que no estaba ofendiendo sino previniendo posibles conflictos. Después de cuarenta años de la "libertad" de los esclavos, algunos comportamientos eran todavía inquebrantables.

En los textos escritos por Yan de Almeida Prado, hijo de una familia tradicional de São Paulo, es evidente el desprecio hacia los afrobrasileños. El autor ha publicado extractos de su libro *Os três sargentos* en ocho ediciones de la revista. Su primera aparición en la revista de julio.

“... até as pretas empregadas em casas burguesa, que depois do trabalho vinham ali buscar amores. Outras negras passavam falando alto, mostrando aos homens o rosto enfarinhado de pó de arroz.”<sup>44</sup>

La política de blanqueamiento de la nación, implementada años antes, es visible en el texto. Los afrobrasileños tuvieron que adaptarse a una sociedad en la que la norma a seguir era la

---

<sup>42</sup> *Idem* p.8

<sup>43</sup> Revista de Antropofagia, Anno I, Número 7, p.1, Novembro-1928

<sup>44</sup> Revista de Antropofagia, Anno I, Número 3, p. 7, Julho-1928.

estética blanca, ya denunciada por los periódicos de la llamada *Imprensa Negra*, en este caso con la ayuda del polvo se pudo aclarar la piel de los "negros".

En la revista de enero pudimos identificar cómo se aplicaron las teorías raciales en el trabajo, el afrobrasileño está asociado a una degeneración de la propia raza que lo hace inferior a los blancos.

“Hoje vemos com espanto, num lapso de tempo curtíssimo, degenerarem com incrível rapidez. Dá-se agora o contrário: os melhores da tropa são os brancos. A causa desta fulminante degenerescência está na condução de extrema inferioridade da raça preta nas cidades. Apesar de ser minoria nas aglomerações urbanas, 80% do pessoal dos prostíbulos operários compõe-se de pretas e mulatas.”<sup>45</sup>

Una vez más tenemos la "confirmación" de lo que las teorías raciales estaban defendiendo:

“O antigo atleta africano, que trabalhava no eito das fazendas, não deixou descendência. Não podemos considerar como sendo seu neto o aborto desdentado, corroído de mil mazelas, de peito fundo e pernas bambas, que se arrasta pelas ruas a procura de emprego leve que lhe permita satisfazer as suas únicas ambições: a dança, a preta e a bebida.”<sup>46</sup>

Los "negros" que permanecieron en la sociedad son una raza degenerada, los "abortos", excluidos y marginados ni siquiera deben asociarse con los africanos fuertes y trabajadores que pueblan las granjas brasileñas y son nostálgicos.

En "Banzo" de Luis da Câmara Cascudo, antropólogo y estudioso de las manifestaciones culturales brasileñas, es quizás el único texto que exalta a los ancestros africanos y describe a un guerrero ritual, los hábitos tribales y las prácticas culturales de algún grupo étnico africano. El retorno a la realidad se produce con la "voz del capataz".

“Terreiros compridos  
de barro batido.  
Cantigas e guerras  
Com sobas distantes.  
Caçadas ao leão...

Caninga de choro  
zoada de Grilo.  
Campina de cana  
com água tranqüila...  
... a voz do feitor”<sup>47</sup>

Un poema que emana de África y exhala el africano primitivo, la actitud de Câmara Cascudo es notable si tenemos en cuenta que la antropofagia propuesta se haría explícitamente entre el elemento indígena y el europeo. En el curso de la lectura de los textos encontramos una producción bastante heterogénea y nos parece que ni siquiera los colaboradores entendieron los principios propuestos por el movimiento unificador de la cultura nacional

---

<sup>45</sup> Revista de Antropofagia, Anno I, Número 9, Janeiro-1929

<sup>46</sup> *Idem* p.7

<sup>47</sup> Revista de Antropofagia, Anno I, Número 9, Fevereiro-1929, p.1

Después de confirmar la existencia del elemento afrobrasileño en la sociedad brasileña, observamos que, tanto en el movimiento como en la *Revista de la Antropofagia*, estos ni siquiera fueron considerados como elementos a ser incorporados, explicaremos en el siguiente capítulo cómo y por qué se omitió la cultura de formación de nuestra identidad nacional. La invisibilidad se produjo no sólo por la supresión de los afrobrasileños, sino también por la (in)consciente devaluación de sus manifestaciones culturales dentro de los textos y en la sociedad.

*Hasta que los leones tengan sus propios historiadores,  
las historias de cacería seguirán glorificando al cazador.*

(Eduardo Galeano)

## 4. Una mirada descolonizadora

### 4.1 ¿Sólo la antropofagia nos une?

En este capítulo avanzamos en el análisis del *Movimento Antropofágico* y para entender cómo se produjo la omisión de los afrobrasileños es necesario echar una nueva mirada a lo que se consideró el primer intento de unificar la cultura brasileña. Al hacer el recuento de esta parte de la historia, desde un punto de vista poscolonial, confrontamos al racismo y al pensamiento colonialista que impidió que esta manifestación fuera un punto de inflexión en el escenario cultural brasileño y mundial.

El *Movimento Antropofágico* tenía el conocido objetivo de promover la incorporación o deglución de la cultura extranjera, obviamente la europea construida a lo largo de los siglos, en una nueva cultura. Esto se llevaría a cabo de tal manera que sus creadores y participantes pudieran encontrar dentro de una cultura hegemónica elementos que se convirtieran en una identidad nacional brasileña.

“Como símbolo da devoração, a Antropofagia e a um turno tempo metáfora, diagnóstico e terapêutica: metáfora orgânica, inspirada na cerimônia guerreira da imolação pelos tupis do inimigo valente apresado em combate, englobando tudo quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia intelectual.” (NUNES, p. 15, 1990)

Pero, ¿cuál sería la tan buscada independencia cultural? Primero debemos entender el significado de cultura, el origen de la palabra viene del latín *culturae* que significa cultivar y antes estaba relacionado con el culto religioso o el cultivo de la tierra. Con el paso de los siglos adquirió otra interpretación relativa al ser humano y comenzó a ser estudiada dentro de la antropología. Aquí presentaremos brevemente algunos enfoques en un período previo al estudio.

El determinismo biológico que surgió en el siglo XIX argumentaba que la gran variedad cultural se producía debido a la variación genética en el mundo, es decir, abogaba por un vínculo directo entre la biología y la cultura. Su influencia fue la base de teorías racistas y eugenésicas. Había también otra corriente de pensamiento contemporáneo que, en lugar de señalar a la genética como el factor determinante, indicaba al medio ambiente como una influencia directa en el comportamiento humano. Para el determinismo geográfico, la cultura fue moldeada por elementos como el clima o la temperatura en cada lugar.

Con la publicación de *O Superorgânico* de Alfred Kroebe (1917) se rompieron los vínculos entre lo biológico y lo cultural, el autor afirmó que gracias a la cultura sería posible una separación en el mundo animal, mientras que los animales estaban influenciados por los instintos, el ser humano estaba influenciado por el aprendizaje. En *Alguns Problemas nas Ciências Sociais* " (1930), Franz Boas niega que las condiciones geográficas o económicas sean determinantes de la cultura, refutando así el determinismo geográfico.

No buscamos aquí un debate profundizado sobre un término que presenta una infinidad de definiciones, en general podemos decir que la cultura es un conjunto de patrones,

conductas, hábitos o creencias creadas por el ser humano y adquiridas en un lugar en un determinado momento. Volviendo al tema antropofágico, vemos la creación de un nuevo concepto.

Según los modernistas, no podríamos negar la cultura extranjera como formadora del Brasil, pero no debe ser una simple copia. La cultura extranjera en cuestión era europea y según el propio creador del movimiento, para producir algo nuevo era necesario su asimilación antropofágica. Pero el concepto no era muy claro, Oswald de Andrade no fue lo suficientemente preciso en la conceptualización de su teoría:

“Definir a Antropofagia (Anthropophagia) não é coisa fácil. (...) Mas experimentemos: A Antropofagia é o culto à estética instintiva da Terra Nova. Outra: É a redução, a cacarecos, dos ídolos importados, para a ascensão dos totens raciais. Mais outra: É a própria terra da América, o próprio limo fecundo, filtrando e se expressando através dos temperamentos vassallos de seus artistas. Estas, as definições que consigo construir, no momento.” (ANDRADE, p. 43, 1990)

En el movimiento antropofágico encontramos una contradicción, los modernistas brasileños en lugar de reunir a todos los grupos existentes en el país, indígenas, europeos y afro-brasileños, optaron por valorar sólo la cultura europea y transformarla metafóricamente a través de un ritual indígena en una manifestación nacional.

“Conotação importante derivada do conceito de “antropofagia” oswaldiano é a idéia da “devoração cultural” das técnicas e informações dos países superdesenvolvidos, para reelaborá-las com autonomia, convertendo-as em “produto de exportação” (da mesma forma que o antropófago devorava o inimigo para adquirir as suas qualidades). Atitude crítica, posta em prática por Oswald, que se alimentou da cultura européia para gerar suas próprias e desconcertantes criações, contestadoras dessa mesma cultura.” (CAMPOS, 1978, p. 124)

La identidad nacional que buscaban Oswald y sus colegas no era completa, mirar a Europa y copiarla no era nada innovador, a pesar de los esfuerzos por no hacerlo. El indígena se vistió de nuevo como un europeo y fue idealizado como lo había hecho José de Alencar. Los Estudios Culturales rompieron con otro tipo de concepto de identidad nacional, en el que optamos por el enfoque de Stuart Hall que contrasta con el defendido por los artistas antropófagos.

“Para dizer de forma simples: Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional.” (HALL, p.59, 2006)

El objetivo del proyecto era absorber una cultura extranjera, y aunque los europeos hubieran desarrollado un papel importante en Brasil, no tendríamos que buscar respuestas fuera, sino dentro del país. El hecho de que la cultura africana y las manifestaciones culturales afrobrasileñas ni siquiera fueran consideradas en este proceso de construcción, mientras que las propias vanguardias europeas ya estaban absorbiendo a los primitivos africanos, hace que el movimiento sea en sí mismo negligente. El beneficio de los pueblos indígenas, que han sido diezmados desde el comienzo de la colonización, es obvio, han sido

"beneficiados" de alguna manera, pero en este nuevo momento no han sido representados e incluidos en su esencia.

## 4.2 Afrobrasileños invisibles

Al tratar de recrear el contexto en el que se insertó el movimiento antropofágico, la recurrente omisión de los afrobrasileños se hizo aún más clara. Una abolición reciente, unida a la prohibición de las manifestaciones culturales procedentes de las senzalas, la ausencia de políticas de inserción de personas libres, la caída de una monarquía, el auge de la democracia y la continuidad del pensamiento esclavista dominante, dictaron las reglas que siguieron en los años posteriores.

Todas las sociedades tienen algún grado de racismo que dependerá de la formación histórico-cultural de cada país. Según Stuart Hall:

“[...]em cada sociedade, o racismo tem uma história específica que se apresenta de formas específicas, particulares e únicas, e essas especificidades influenciam sua dinâmica e têm efeitos reais, que diferem entre uma sociedade e outra. Uma coisa que os Estudos Culturais têm me ensinado é, de fato, não falar de racismo no singular e sim de racismos, no plural.” (HALL, p. 4, 2005)

Desde el comienzo de la formación del Brasil como nación es posible observar un intento de hacer invisible la importancia de los afrobrasileños en su construcción histórica y cultural y no estamos hablando directamente del racismo. Tenemos pocos ejemplos en los que los africanos o los afrobrasileños sean protagonistas, en el poema *Quitubia* (1791) de Basílio da Gama, tenemos un héroe africano, en el que el autor realza los servicios prestados a la corona portuguesa por el angoleño Domingos Ferreira da Assunção en la “Guerra Negra” africana. En general, la representación de las personas esclavizadas se pone de manera negativa y estereotipada.

En el siglo XIX, José de Alencar, nuevamente en su obra *O demônio familiar* (1857), tiene como telón de fondo la corrupción moral del esclavizado y sus consecuencias dentro de la familia que lo mantiene cautivo. El *Bom Crioulo* de Adolfo Caminha (1895), a pesar de tratar de un tema muy controvertido para la época, una relación homoafetiva entre personas de diferentes etnias, presenta a los afrobrasileños como personas desordenadas ligadas a los macumbeiros, capoeiristas y mulatos callejeros. Estos personajes ficticios fueron creados dentro de una sociedad esclavista y reflejan bien sus rasgos.

El autor simbolista Cruz e Sousa, nacido en una de las regiones de mayor recepción de inmigrantes en el sur de Brasil, encontró a lo largo de su breve vida, la hostilidad presente en la sociedad esclavista. Considerado como precursor de la literatura afrobrasileña, hizo publicar su obra en el reciente ambiente de la abolición, en el que todo lo relacionado con este período de la historia nacional fue visto de manera despreciativa.

El exponente máximo de la brasileña, Machado de Assis, autor afrobrasileño, no colocaba al esclavizado como protagonista en sus novelas, excepto en algunos cuentos como *Pai contra mãe* (1908), el texto une los caminos de un hombre que se gana la vida capturando

esclavizados fugitivos y una mujer esclavizada que huía de su amo, el destino fue trágico para la mujer, como podríamos esperar. Los pocos afrobrasileños descritos por Machado de Assis siempre se presentaron como sumisos, algo que no se correspondía a la situación real del período de la esclavitud. El mismo Machado fue “emblanquecido” durante años y rara vez salió en defensa directa de sus hermanos esclavos.

Es notable que durante el período de transición que se remonta a la abolición hubo un abandono e invisibilización de la población afrobrasileña en todos los sectores. El propio ministro Rui Barbosa, a pesar de ser abolicionista, ordenó la incineración de documentos relacionados con la esclavitud, buscando así reescribir una historia brasileña libre de conflictos. Sin embargo, es de esta época que surgieron los estereotipos que permanecen hasta hoy en Brasil, incluso después de más de 130 años de una falsa libertad.

Dejando la ficción y entrando en el campo de las artes, nos encontramos con los pintores afro-brasileños Arthur Timóteo, João Timóteo y Benedito José Tobias, entre otros, ignorados por la historiografía nacional. En política, en el Brasil tuvo a Nilo Peçanha como su primer y único presidente afrobrasileño, aunque no se asumió como tal. Ocupó el cargo durante un corto período de tiempo, entre 1909 y 1910, y fue considerado uno de los más capaces y preparados para ocupar un cargo ejecutivo.

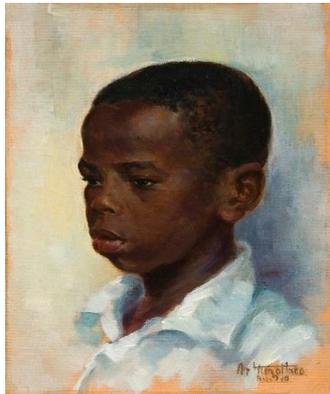


Ilustración 10: *Menino*(1918) de Arthur Timóteo da Costa.

Uno de los pocos que tuvieron el coraje de criticar a la sociedad vigente fue Lima Barreto, un autor negro y pobre, que reprendió a los modernistas que idealizaron la *Semana del Arte Moderna*, pero no vivió lo suficiente como para ver los frutos antropófagos, murió en noviembre de 1922. Lima Barreto creía en otros valores e incluso se negó a participar en la revista *Klaxon* de Oswald de Andrade, causando malestar entre los modernistas.



Ilustración 11: Foto de Lima Barreto

Según Adaylson Vasconcelos, debido a la acalorada crítica de los modernistas Lima Barreto, defensor de la literatura militante, quedó aún más marginado dentro del medio cultural brasileño.

“Relegado ao escanteio social em virtude das críticas que fazia às elites da época e ao sistema midiático em vigor, por meio do seu primeiro romance, (...), restou a Barreto a alternativa de também se distanciar daqueles que não eram compromissados com a realidade nacional.” (VASCONCELOS, p. 479, 2018)

Al mismo tiempo que se creó el *Movimento Antropofágico*, tuvimos un pionero en la producción de literatura afrobrasileña, Lino Guedes, un periodista e hijo de ex esclavizados que tuvo una fructífera producción en los periódicos de São Paulo. Fue uno de los fundadores del periódico *Getulino* (1923), uno de los que formaron parte de la llamada *Imprensa Negra*. En 1926 comenzó su carrera como escritor con la publicación de *Black* y en 1927 publicó *O canto do cisne preto*, una obra hecha de un "negro" para una comunidad "negra" que tuvo su trayectoria ignorada en la construcción de una identidad.

Después de señalar algunas personalidades afrobrasileñas "borradas" de la sociedad, sería bastante simplista pensar que el racismo presente en la sociedad brasileña es sólo un remanente de la esclavitud, es mucho más que eso, él fue en algún momento resignificado para adaptarse a un nuevo período, desarrollado después de la proclamación de la república y terminó siendo mantenido hasta el día de hoy.

“Ao contrário da evidência superficial, não há nada simples na estrutura e nas dinâmicas do racismo. Minha convicção agora é que estamos só no começo de uma verdadeira compreensão de suas estruturas e mecanismos.” (HALL, p. 8, 2005)

Aun así, es inevitable abordar el racismo desde una perspectiva estructurada como una de las posibles causas de esta omisión cultural, y si entramos en la esfera social también tenemos de nuevo en acción el fenómeno del "blanqueamiento" como forma de negar los orígenes africanos y la conciencia de clase.

#### 4.3 Sociedad corrupta: racismo estructural y "negros de alma blanca”

El país es todavía una república reciente que necesita construir su historia, una serie de cambios que ocurrieron en un corto período de tiempo no fueron absorbidos o debatidos por los principales sectores de la sociedad. El Brasil se fue modernizando, instalando industrias, construyendo carreteras, utilizando la electricidad, pero incluso con todos los avances, se han mantenido los aspectos conservadores de la sociedad, lo que implicaba la continua marginación de los afrobrasileños, es decir, el trato que se daba a los esclavizados se ha reajustado ahora de manera racista. Sílvio Almeida defiende que el racismo es siempre estructural y algo "normal" dentro de cualquier sociedad.

“O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas, e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo

institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade racista cujo racismo é a regra e não exceção.” (ALMEIDA, p. 38, 2019).

Brasil nunca tuvo leyes segregacionistas específicas como la norteamericana "one drop rule"<sup>48</sup>, aquí el proceso se llevó a cabo de manera sutil, prohibición de manifestaciones consideradas peligrosas, pero nada directamente relacionado con el racismo. Aunque la del periodo Constitución garantizara la igualdad de todos ante la ley<sup>49</sup> en la práctica, no era así. Según Almeida:

“A supremacia branca é uma forma de hegemonia, ou seja, uma forma de dominação que é exercida não apenas pelo exercício bruto do poder, pela pura força, mas também pelo estabelecimento de mediações e pela formação de consensos ideológicos. A dominação racial é exercida pelo poder, mas também pelo complexo cultural em que as desigualdades, a violência e a discriminação racial são absorvidas como componentes da vida social[...]” (ALMEIDA, p.67, 2019)

El racismo se reconfiguró poco después de la república, al ser reproducido por las instituciones socioculturales, la sociedad tuvo que ocuparse de la distinción racial para mantener la desigualdad. Con el fin de mantener esta desigualdad, el racismo científico fue reconocido y rápidamente difundido en la mayoría de los sectores de la sociedad. Las personas en Brasil que ocupaban una posición privilegiada debido al trabajo realizado por los esclavizados y los indígenas querían seguir manteniendo esta posición.

Los privilegios adquiridos a lo largo de los siglos no deberían perderse, sólo con el mantenimiento de los beneficios por parte de la élite dominante, en lo que se refiere a la representatividad política, sería posible controlar la mayoría de la población mestiza o afrobrasileña. Los que han sido opresores por tanto tiempo han adquirido el miedo de ser oprimidos. Lo que ocurrió fue una aversión a ser tratado como "negro", una parte tan marginada de la sociedad brasileña.

“Afinal, o branco periférico não está no topo da cadeia alimentar, pois não é europeu nem norte-americano e, ainda que descenda de algum, sempre haverá um negro ou um índio em sua linhagem para lhe impingir algum “defeito”. Situação difícil, tratada com o repúdio e às vezes o ódio ao negro e ao indígena, verdadeiras “sombras”, que com seus corpos e suas manifestações culturais lembram-no que um dia ele, o branco, pode ser chamado de negro. Ou ainda pior: ser tratado como um negro.” (ALMEIDA, p. 72, 2019)

#### 4.3.1 "Negros de alma blanca"

Con el blanqueamiento de la población sería el camino más fácil, porque no habría nada más que esconder. La súbita disminución de la población de São Paulo, supuestamente debido a su inadaptabilidad, ha contribuido a alimentar aún más el ideal de un país sin

---

<sup>48</sup> „*One-drop rule*“ la regla americana que consideraba a cualquiera con raíces africanas como "negro" sin importar el color de la piel.

<sup>49</sup> A constituição de 1891, Secção II, art. 72 assegurava a inviolabilidade de direito e igualdade perante a lei.

afrobrasileños. Ni siquiera se consideraron como posibles causas de esta disminución los aspectos sanitarios o fisiológicos.

“Por sua vez, os resultados das investigações sociológicas, feitas por Roger Bastide, levaram-no a concluir que o "déficit negro" não provinha nem da incapacidade adaptativa do negro, nem de fatores de ordem fisiológica, mas das deploráveis condições de vida enfrentadas nos "cortiços" da cidade(14°). Assim, a falta de vitalidade da população negra seria fruto da miséria, do pauperismo e da promiscuidade, que atingiram tão duramente um largo setor dessa população.” (FERNANDES, p. 60, 1959)

De tanto reforzar el estereotipo negativo sobre los afrobrasileños, ellos a menudo terminaban adhiriendo al sentimiento de igualarse a los elementos de la clase dominante, no sólo casándose con gente blanca, sino también utilizando artificios estéticos o adoptando un comportamiento que los alejaba cada vez más de sus orígenes. Los periódicos de la citada *Imprensa Negra* de São Paulo, incluso con una política que luchaba contra la discriminación, no sabemos si conscientemente, difunden anuncios relacionados con el blanqueamiento de la piel y artículos sobre la moral y las buenas costumbres.

En São Paulo, gran parte de la población afrobrasileña incorporó estos principios impuestos por la élite blanca, que a su vez abogó por el blanqueamiento como un proceso inevitable y natural en la sociedad. Petrônio Domingues afirma en su artículo *Negros de Almas Brancas?* (2002) que este blanqueo fue bastante efectivo y ayudó a corromper aún más la frágil noción de identidad étnica de los afrobrasileños.

“A ideologia do “branqueamento estético” foi um fetiche muito eficaz na alienação do negro. Oficializou a brancura como padrão de beleza e a negritude como padrão de fealdade. Representou um entrave para a formação positiva da auto-estima do negro, pois este passou a alimentar um certo auto desprezo. Ora, na ausência de modelos positivos em que pudesse se espelhar, o negro recusava sua própria natureza, desembocando, muitas vezes, em crise de identidade étnica, descaracterizando-se, na busca pela supressão dos traços raciais afro.” (DOMINGUES, p.581, 2002)

Brasil se encontraba todavía en el proceso de modernización industrial que se extendía desde la abolición. En general, para modernizarse era necesario ser europeo. Los esclavizados que antes se utilizaban como mano de obra barata en los monocultivos predominantes, ya estaban siendo reemplazados gradualmente por trabajadores europeos. En realidad, esto ocurrió incluso antes de la abolición, a causa de leyes para combatir el comercio de esclavizados, se hicieron imposible mantener un "comercio" tan costoso.

Todo el proceso abusivo y deshumanizante por el que pasaron los esclavizados tuvo graves consecuencias en el despertar de la conciencia de las clases de afrobrasileños. Según Clóvis Moura, los esclavizados ya eran descartados incluso antes de la abolición.

“[...] de um lado aumenta a demanda internacional pelo café e, de outro, aumenta o preço do escravo internamente. Isto levará a que alguns segmentos, mercantis ou com capitais paralisados com a extinção do tráfico, se organizem no sentido de suprir a procura de braços. Mas, como esses segmentos visavam uma taxa de lucro elevada e altamente compensadora, não irão recrutar o trabalhador nacional não branco e em particular o negro. Essa

mão de obra é descartada já antes da abolição, e se cria o mito da superioridade do trabalhador branco importado que traria, consigo, os elementos culturais capazes de civilizar o Brasil.” (MOURA, p. 56, 1992)

Debemos considerar otros elementos aún más profundos como factores determinantes para la omisión de los afrobrasileños en el proyecto de creación de una identidad cultural. El surgimiento de los estudios poscoloniales surge como una forma de evaluar los efectos secundarios de años de colonialismo en sociedades como la brasileña.

#### 4.4 El pensamiento descolonizador

La actual situación brasileña nos permite rescatar la historia del *Movimento Antropofágico* a través de una relectura del movimiento. En el siglo XXI tratamos en Brasil de la represión de las manifestaciones de la cultura afrobrasileña de manera similar a las que se dieron a principios del siglo XX, en que se intentó invisibilizar todo lo que tenía su origen en el sistema esclavista. El enfrentamiento de la sociedad poscolonial brasileña es de extrema importancia para comprender y aclarar cómo se produjo la omisión de los afrobrasileños en un período en el cual no existía un sentimiento de unidad.

El mito de la democracia racial iniciado por Gilberto Freyre en *Casa Grande e Senzala* (1933), en el que los señores tolerantes y esclavizados se conformaban con la "armonía", dio continuidad a una narrativa en las relaciones raciales preservada durante años en la sociedad brasileña, no había interés de cuestionar los absurdos de la esclavitud.

“O negro foi exposto a um mundo social que se organizou para os segmentos privilegiados da raça dominante. Ele não foi inerte a esse mundo. Do outro lado, esse mundo também não ficou imune ao negro. Todos os que leram Gilberto Freyre sabem qual foi a dupla interação, que se estabeleceu nas duas direções. Todavia, em nenhum momento essas influências recíprocas mudaram o sentido do processo social. O negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como “igual”.” (FERNANDES, p.15, 1972)

Antes de profundizar en los estudios poscoloniales es necesario definir el concepto de omisión presente en este trabajo. Según el diccionario Aurélio, el término omisión tiene cuatro significados: acto o efecto de la omisión, lo que se ha omitido, ausencia de acción y en el ámbito jurídico es el efecto o acto de no hacer lo que moral o legalmente debe hacerse. Ya se ha comprobado que los afrobrasileños, a pesar de los esfuerzos empleados por la clase dirigente, formaban parte de la sociedad brasileña, pero al analizar las *Revistas de Antropofagia*, quedó claro que estaban ausentes en el proceso de formación de una identidad nacional. La forma como ocurrió esta omisión fue confirmada a través de un nuevo enfoque del tema, ahora con una mirada poscolonial, fue posible reabrir el canon literario y cultural brasileño.

Nuestro trabajo dialoga con la discusión propuesta por Franz Fanon, Homi Bhabha y Boaventura de Sousa, teóricos que contribuyeron a una nueva interpretación de la colonización y a la valorización de los conocimientos no dominantes de regiones consideradas periféricas. El retorno al ideal fanoniano es esencial para llevar a un diálogo

en la sociedad brasileña sobre cómo el racismo es todavía uno de los principales elementos para la conservación del pensamiento colonial. Estamos interesados en la contribución de Fanon sobre a la alienación de "negros" y "blancos".

“O racismo vimo-lo não é mais do que um elemento de um conjunto mais vasto: a opressão sistematizada de um povo. Como se comporta um povo que oprime? Aqui, encontram-se constantes. Assiste-se à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência. A linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizados.” (FANON, p. 37, 1980).

#### 4.4.1 Enajenación Fanoniana

Frantz Fanon era un psiquiatra de Martinica, descendiente de esclavizados africanos, que se enfrentó muy pronto a su identidad como afrodescendiente y a su propia alienación en el período en que sirvió en el ejército francés. Su propuesta de alienación vino después de analizar el entorno en el que sus pacientes, también de ascendencia africana, estaban inseridos.

Según Fanon, la alienación sería una etapa más temprana tanto de la esclavitud como del colonialismo, esta sería una de las formas cruciales de mantener la explotación económica y responsable del sentimiento de inseguridad causado por la dominación colonial. La alienación está subordinada a las relaciones raciales y reproduciría una jerarquía entre "negros" y blancos, que funcionaría como un sistema opresivo en el que el efecto directo del racismo se hace evidente en el afrodescendiente.

En su libro "Pele negra, máscaras brancas" (1952), rechazado por oponerse al pensamiento dominante europeo, Fanon analizó la internalización del racismo en sus pacientes, y cómo el hombre "negro" debía liberarse de sí mismo, pero de forma gradual, para que esto suceda efectivamente, dos categorías deben ser superadas: el blanco y el "negro". Esta oposición no se produciría por el simple tono de la piel, sino que se produciría mucho más por la oposición entre el colonizador y el colonizado, en la que deberían imponerse, negando la dominación de los colonizadores.

“Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será.” (FANON, p.34, 2008)

El alcance de la obra encaja en la relación del "negro" antillano, pero el propio autor acaba teniendo en cuenta "cualquier hombre colonizado". Aunque la sociedad brasileña se proclame "libre" de prejuicios, debido a los años de construcción de un ideal de democracia racial, podemos insertar a la élite blanca dominante asumiendo el papel de colonizadores culturales y a los afrobrasileños ejerciendo su función de alienantes culturales.

Todo este proceso de omisión de los afrobrasileños sigue ocurriendo violentamente, durante años se les ha deshumanizado, oprimido y negado el ejercicio de sus

manifestaciones culturales para alienarlos y reconocer en la cultura de sus opresores un modelo de soberanía a seguir.

“A violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados fazem com que, por uma justa reviravolta das coisas, o colonizado ria com escárnio ante a evocação de tais valores. No contexto colonial, o colono só dá por findo seu trabalho de desencantamento do colonizado quando este último reconhece em voz alta e inteligível a supremacia dos valores brancos.” (FANON, p. 32, 1968)

No sólo los afrodescendientes son alienados en este sistema propuesto por Fanon, los opresores blancos y los poseedores del poder económico y cultural se esfuerzan por imponerse y definir qué valores se practicarán dentro de la sociedad que los rodea. Esto también se aplica al caso de los indígenas, y no hay espacios de igualdad entre colonizadores y colonizados.

“Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável a ética, ausência de valores, como também negação de valores. Neste sentido, é o mal absoluto.” (FANON, p. 30-31, 1968)

En este contexto, los modernistas brasileños, insertos en una sociedad racista y segregacionista, ahora en lugar de ser dueños de esclavizados, han asumido el papel de dueños de la cultura y así que podrían dictar todas las reglas a seguir. La historia se repitió, en la que la clase dominante nunca dejó de ocupar una posición privilegiada. El pueblo indígena sería otra vez explotado en la posición de objeto de sus producciones artísticas, mientras que los afrobrasileños permanecieron aislados.

“Quando se dá a primeira grande revolução social brasileira, na qual esse mundo se desintegra em suas raízes — abrindo-se ou rachando-se através de várias fendas, como assinalou Nabuco — nem por isso ele contemplou com equidade as “três raças” e os “mestiços” que nasceram de seu intercruzamento. Ao contrário, para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o branqueamento psicossocial e moral. Tiveram de sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do “mundo dos brancos”. (FERNANDES, p.15, 1972)

Sin embargo, señalar únicamente el racismo fenotípico como una definición de la situación de una parte considerable de la población brasileña haría que el diálogo fuera débil, sabemos que éste es uno de los pilares de apoyo a la omisión de los afrobrasileños, pero no el único. Todavía debemos considerar que durante siglos la imagen de los esclavizados y más tarde de los afrobrasileños se asoció a estereotipos que los caracterizaban negativamente dentro de la sociedad brasileña.

#### 4.4.2 ¿Un lugar de cultura?

En continuidad con el pensamiento fanoniano poscolonial, la figura de Homi Bhabha, un estudioso indio que defendió en su libro "O lugar da cultura" (1994) la necesidad de no mirar más en el origen de una cultura particular. Para él sería necesario observar cómo se daría la influencia recíproca entre las culturas. La frontera definida por él no sería un lugar de separación, sino un espacio fronterizo donde se unen dos o más culturas.

“O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente.” (BHABHA, p.27, 1998)

Homi Bhabha también nos presenta los conceptos de hibridez y estereotipos, que fueron prestados para la composición de esta obra, los términos terminan por llenar algunos vacíos que caracterizan la omisión de los afrobrasileños por parte del *Movimento Antropofágico* que aquí se defiende. En términos generales, la hibridación se entendería como la interacción entre la cultura del colonizador y la del colonizado, sin que en este entremedio haya la valoración de una sola de las culturas. Bhabha explica eso:

“Neste contexto aparece o conceito de hibridismo surge nesse contexto para explorar a falta de pureza nas identidades culturais, e é um conceito que atua em diversos pontos do argumento do autor. O hibridismo descreve a natureza impura e flexível das identidades, individuais e coletivas. Ele traz a ideia de que todas as identidades são formadas pela interação com outras identidades – e, assim, identidades culturais são formadas pela interação de culturas entre si, interação essa que contesta as bases formadas anteriormente e traz mudanças constantes para ambas as identidades que interagem, não apenas uma delas.” (COSTA, p.4, 2018)

La obra de Bhabha destaca la alteridad como un punto crucial dentro del discurso colonial, esto es porque en la lógica de los mecanismos de poder, en la que el colonizador se inserta, el colonizado reconoce al colonizador como superior y su capaz de ser reprimido. La aparición del estereotipo dependerá directamente del concepto de *fijezça*, término que connota una "rigidez y orden inmutable" y un "desorden, degeneración y repetición demoníaca" imposible de alterar. Para Bhabha el estereotipo no es una simplificación de la realidad sino una forma de negación del otro.

“O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais.” (BHABHA, p. 117, 1998)

Para que haya dominación es necesario que el dominado sea caracterizado, esto ocurre a través de la creación del estereotipo, marcado muchas veces, en el caso del colonizado de manera negativa. Karla Cristina Sousa resume de forma concisa la ambivalencia presente en el concepto de estereotipo.

“Esta ambivalência desloca o indivíduo para o coletivo, marginalizando-o, promovendo omissões de certas verdades. Pretende apresentar aquele que sofre estereotipização como degenerado por causa de sua “raça”, justificando a conquista de uma “raça” sobre outras.” (SOUSA, p.219, 2012)

Los conceptos señalados por Bhabha son aplicables al caso brasileño, ya había habido un intento de exaltar la identidad nacional, la hibridación de la cultura brasileña se hizo con características predominantemente europeas, véase el caso alencarino y la idealización de los indígenas, en este primer intento no había interés en la inclusión de los esclavizados. El concepto de hibridación se analiza ahora en el contexto del *Movimiento Antropofágico*, en un período posterior a la abolición, en el que se suponía que una sociedad libre debía abarcar todas las culturas existentes en el país. Una vez más vemos que el elemento indígena se toma como parámetro cultural asociado a la cultura europea predominante.

Los estereotipos negativos de los indígenas, vistos como salvajes y primitivos, llevaron a la creación de un movimiento de pensadores y artistas que ni siquiera conocían la realidad de los pueblos que sobrevivían a los años de opresión, todo esto se asoció con el predominio de la cultura europea. Las pocas representaciones de afrobrasileños presentadas en las *Revistas de Antropofagia* no hicieron nada para sacar a los descendientes de esclavizados del interior de las senzalas, estos fueron representados en gran parte negativamente, ya sea sexualizados o marginados, en *Essa negra Fulô*, o en el tema de la degeneración de la raza "negra" presente en *Os três sargentos* características que ya los hacían invisibles dentro de la sociedad que nunca los acogió. Homi Bhabha enfatiza los estereotipos como artificios para controlar las identidades:

“No entanto, esse posicionamento é em si problemático, pois o sujeito encontra-se ou se reconhece através de uma imagem que é simultaneamente alienante e daí potencialmente fonte de confrontação. Esta é a base da estreita relação entre as duas formas de identificação associadas com o imaginário - o narcisismo e a agressividade. São precisamente essas duas formas de identificação que constituem a estratégia dominante do poder colonial exercida em relação ao estereótipo que, como uma forma de crença múltipla e contraditória, reconhece a diferença e simultaneamente a recusa ou mascara.” (BHABHA, p.119, 1998)

En el proceso de homogeneización cultural, el grupo más débil es siempre el que sale perjudicado, como dice Bhabha. Las elecciones realizadas por este grupo indicaron si se incluirán o no elementos no hegemónicos en la cultura. El ritual indígena antropofágico sólo sirvió para justificar un proyecto de hegemonía cultural de Europa, las nociones de lo que sería una cultura en lugar de mirar dentro del país fueron importantes. El intento de hibridación de la cultura indígena dominada por la cultura de la élite dominante sólo funcionó a través de la óptica colonizadora.

#### 4.4.3 Boaventura de Sousa: Cultura de frontera y Sociología de las ausencias

La teoría defendida en este trabajo es que los antropófagos fueron responsables de la omisión de los afrobrasileños en el contexto del *Movimento Antropofágico*, haciéndolos invisibles incluso a través de los textos en la supuesta construcción de una identidad nacional. El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos se acerca a las aportaciones poscoloniales necesarias para entender la omisión que aquí discutida. Con los conceptos de cultura fronteriza y de la sociología de la ausencia, Boaventura de Sousa nos ayuda a entender los cánones del pasado.

En *Modernidade, identidade e a cultura de fronteira* (1993) argumenta que Portugal se caracterizó por una cultura de frontera, debido a que el país se encuentra en un punto medio en su situación de metrópoli con las culturas europeas y visto por ellas como similar a sus colonias brasileñas y africanas.

“Em termos simbólicos, Portugal estava demasiado próximo das suas colónias para ser plenamente europeu e, perante estas, estava demasiado longe da Europa para poder ser um colonizador conseqüente. Enquanto cultura européia, a cultura portuguesa foi uma periferia que, como tal, assumiu mal o papel de centro nas periferias não-européias da Europa.” (SANTOS, p. 48, 1993)

En esta peculiar forma de cultura surgió el concepto de "frontera o zona fronteriza", que sería una dificultad para diferenciarse e identificarse culturalmente, según Sousa el concepto también puede ser aplicado en partes al caso brasileño y africano.

“A zona fronteiriça é uma zona híbrida, babélica, onde os contatos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco suscetíveis de globalização. Em tal zona, são imensas as possibilidades de identificação e de criação cultural, todas igualmente superficiais e igualmente subvertíveis: a antropofagia que Oswald de Andrade atribuía à cultura brasileira e que eu penso caracterizar igualmente e por inteiro a cultura portuguesa.” (SANTOS, p. 49, 1993)

En el caso del *Movimento Antropofágico*, esta zona fronteriza daba “grande liberdade e até arbitrariedade à criação cultural por parte das elites”, pero no sin incoherencia social, ya que permitía a las partes excluidas de este proceso crear su propia cultura sin el control de la clase dominante. Lo cierto es que no había una cultura realmente hegemónica, había un predominio de las ideas que venían de Europa, para crear una identidad nacional, de ahí la necesidad de apropiarse de todo lo que era necesario, la cultura indígena y europea, el movimiento se chocó con el error de no mirar la heterogeneidad cultural dentro del país y omitir a los afrobrasileños.

En *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências* (2002), Boaventura de Sousa critica el paradigma positivista que sigue activo en las ciencias modernas, la diversidad de conocimientos no dominantes es invisible y no existe. Lo que ocurre es la reproducción de los conocimientos hegemónicos occidentales como los únicos verdaderos, llamados por el autor de *Razón Indolente*. Este concepto sigue dividido en dos conceptos, el primero es la razón metonímica, que se reconoce como la única forma válida de racionalidad y cuando

hay necesidad de descubrir formas de racionalidad, termina transformándolas en objetos, en los que la parte es tomada por el todo.

El segundo concepto es el de razón proléptica, se considera conocedor del futuro, concibiéndolo de forma lineal y con un progreso automático e infinito, de modo que el presente se contrae y el futuro se expande. Es en esta contracción del presente donde se produce la pérdida y el desperdicio de experiencias. La *Razón Indolente* produce la "no existencia" por medio de cinco lógicas, de las cuales sólo utilizamos dos: la lógica de la monocultura del saber y el rigor del conocimiento y la lógica de la clasificación social.<sup>50</sup>

La lógica de la monocultura del saber y el rigor del saber se considera la más influyente en la producción de ausencias, ya que se caracteriza por la transformación de la ciencia moderna y la alta cultura en métodos únicos de verdad y calidad estética, es decir, lo que no es reconocido por ambos cánones se considera inexistente. Es lógico según Boaventura de Sousa:

“Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente. A cumplicidade que une as “duas culturas” reside no fato de ambas se arrogarem ser, cada uma no seu campo, cânones exclusivos de produção de conhecimento ou de criação artística. Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-inexistência aqui assume a forma de ignorância ou de incultura.” (SANTOS, p. 247, 2002)

La lógica de la clasificación social entiende que la producción de la no existencia ocurre en forma de inferioridad natural, las poblaciones se dividen para que las jerarquías se naturalicen, esto hace que los elementos considerados inferiores no puedan ser una opción para los considerados superiores. Esto ocurre de tal manera que la aparente jerarquía no fue concebida de manera intencional.

“Consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizem hierarquias. A classificação racial e a classificação sexual são as mais salientes manifestações desta lógica. Ao contrário do que sucede com a relação capital/trabalho, a classificação social assenta em atributos que negam a intencionalidade da hierarquia social. A relação de dominação é a consequência e não a causa dessa hierarquia e pode ser mesmo considerada como uma obrigação de quem é classificado como superior (por exemplo, o “fardo do homem branco” em sua missão civilizadora).” (SANTOS, p. 247, 2002)

Boaventura de Sousa todavía se enfrenta en su sociología de las ausencias a que lo "inexistente" fue creado para permanecer invisible, esto sucedería a través de relaciones sociales injustas. Esta ausencia es consciente, porque permite la naturalización de la desigualdad entre los individuos considerados calificados y los descalificados.

“Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como tal, isto é, como alternativa não-credível ao que existe. O objeto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa

---

<sup>50</sup> Las otras lógicas producidas por la razón indolente son: la lógica o monocultura del tiempo lineal, la lógica de la escala dominante y la lógica productivista.

já uma ruptura com elas. O objetivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças. (SANTOS, p.246, 2002)

#### 4.4.4 Antropofagia colonial

El carácter contradictorio que existe entre los antropófagos es evidente, en esta coyuntura hemos insertado personalidades pertenecientes a la aristocracia cafetera, directamente vinculadas a la élite intelectual y patrocinadoras de la "Semana del Arte Moderna" y de diversas revistas diseñadas por los modernistas. El libro *Retrato do Brasil* (1928) de Paulo Prado, fue ampliamente difundido dentro de la propia *Revista de Antropofagia*. Esto recrea una historia de Brasil desde el punto de vista de São Paulo, teniendo en la figura de los bandeirantes a los fundadores de Brasil, se acerca a la superioridad de los paulistas blancos, y como era de esperar, una vez más el afro-brasileño aparece como una figura inferior o mejor dicho descalificada.



Ilustración 12: La foto reúne algunos participantes de la Revista de Antropofagia.<sup>51</sup>

Según Paulo Prado, el "negro" no era considerado el problema, porque debido a su convivencia con los blancos, ya había adquirido similitudes con ellos.

“Entre nós, a mescla se fez aos poucos, diluindo-se suavemente pela mestiçagem sem reboço. O negro não é inimigo; viveu, e vive, em completa intimidade com os brancos e com os mestiços que já parecem brancos.

---

<sup>51</sup> La foto de 1924 reúne representantes de la clase artística, económica y política. De izquierda a derecha, de arriba a abajo: el periodista italiano Francesco Pettinati, Flaminio Ferreira, René Thiollier; (abajo) Manuel Bandeira, tuberculoso, sostiene una pipa improbable; Sampaio Vidal, que participaría en la fundación del Partido Democrático; Paulo Prado, Graça Aranha, Manuel Villaboim, que trabajaba en la Cia. Prado Chaves, cuyo presidente fue Paulo Prado; (abajo) Couto de Barros, Mário de Andrade, Cândido Mota Filho, Gofredo da Silva Teles, yerno de Olívia Penteado; (sentado) Rubens Borba de Moraes, Luís Aranha, Tácito de Almeida y, adelante, Oswald de Andrade.

Nascemos juntos e juntos iremos até o fim do nosso destino.” (DUTRA apud PRADO, p. 190, 2000)

No debemos considerar el trabajo individual de cada participante del Movimiento Antropofágico, sería frívolo de nuestra parte, pero es curioso, por lo menos, que en una sociedad altamente racista, prejuiciosa y segregacionista, se idealizara un movimiento que buscaba crear una cultura brasileña, y todo esto fue apoyado precisamente por aquellos que asumieron la hegemonía económica. En esa época, la mayoría de los países africanos estaban todavía bajo el dominio colonial y no habían salido todavía de los movimientos de libertad en África y también en Asia, lo que nos hace creer que la devaluación de los africanos y los afrodescendientes era todavía una constante en la esfera mundial.

“A desvalorização do negro colonizado não se limitará apenas a esse racismo doutrinal, transparente, congelado em ideias, à primeira vista quase sem paixão. Além da teoria existe a prática, pois o colonialista é um homem de ação, que tira partido da experiência. Vive-se o preconceito cotidianamente. Conjunto de condutas, de reflexos adquiridos desde a primeira infância e valorizado pela educação, o racismo colonial incorporou-se tão naturalmente aos gestos, às palavras, mesmo as mais banais, que parece constituir uma das mais sólidas estruturas da personalidade colonialista.” (MUNANGA, p.33, 2017)

Podemos afirmar categóricamente que la audaz concepción del Movimiento Antropofágico ocurrió por ausencia, sus fundadores crearon un movimiento artístico, dentro de una sociedad declaradamente excluyente, que no reconocía a todos sus ciudadanos como parte integral del país, la constitución funcionaba sólo en teoría, en la práctica como ya se demostró, la realidad era otra. Los afrobrasileños, en su gran mayoría, que ni siquiera tenían oportunidades, derechos o perspectivas, se vieron impedidos de participar en este proceso de formación cultural.

Un movimiento encabezado por miembros de la élite gobernante se encargó de tomar decisiones aparentemente sin ningún conocimiento de las manifestaciones culturales presentes en Brasil. La formación de una identidad nacional se estructura a partir del choque de una o más culturas, en el caso de los brasileños serían tres culturas distintas, la indígena, la europea y la africana. Si el *Movimiento Antropofágico* estuviera realmente comprometido con la creación de una identidad nacional, habría empezado a tragarse lo que había dentro del país, esta sería la oportunidad, en la que Brasil se destacaría como pionero en la exportación de cultura en lugar de asimilar elementos provenientes del exterior. Tenemos más de lo mismo, la naturalización de un discurso particular como universal. Constatamos que la omisión no fue sólo de los afrobrasileños, con la reproducción de estereotipos del pueblo indígena, en esto contexto ellos también fueron invisibilizados al hacer la "cultura".

## CONSIDERACIONES FINALES

Hoy en día, Brasil está atravesando un momento social delicado con el surgimiento de la extrema derecha y la pérdida de derechos laborales y sociales adquiridos a través de mucha lucha. Uno de los más afectados por la serie de reformas que se han venido realizando es sin duda la población de origen afrobrasileño e indígena.

En la actual situación nacional, ha surgido la necesidad de rescatar un tema ya explorado: el *Movimento Antropofágico*. Al releer este Movimiento de Vanguardia de principios del siglo XX, encontramos algunas brechas que aún persisten en la sociedad brasileña en lo que respecta a la cultura y a la presencia afrobrasileña en la cultura nacional. Desde un punto de vista poscolonial se pudo entender los aspectos que causaron la omisión de la cultura afrobrasileña en el Movimiento Antropofágico.

Debemos considerar el hecho de que en las primeras décadas del siglo XX todavía no existía un sentido de unidad nacional. Este fue construido más tarde, basado en el pensamiento de Gilberto Freyre en *Casa Grande & Senzala* (1933), pero el estudio pionero enmascaró uno de los principales problemas del Brasil actual: el racismo.

La política de encarcelamiento masivo, la represión policial, los ataques a los practicantes de las religiones africanas, entre muchos otros factores que se pueden citar, confirma la presencia de un racismo estructural. El objeto preferencial son los afrobrasileños pobres, descendientes directos de los esclavizados que, desde el comienzo de la república, ya eran asociados con la criminalidad.

Al describir el proceso de transición sociocultural brasileña entre finales del siglo XIX y principios del XX, nos encontramos con una sociedad que intentaba modernizarse rápidamente a través de la abolición de la esclavitud, la proclamación de la república y los procesos de urbanización e industrialización de las grandes ciudades. São Paulo surge en este contexto como una referencia, ya que logró estos objetivos en un corto período de tiempo y para que este escenario sea completo surgió la necesidad de construir una cultura nacional. El *Movimento Antropofágico* aparece en este entorno con el objetivo de satisfacer esta necesidad.

El *Movimento Antropofágico* propuso la creación de una identidad nacional basada en la asimilación de otras culturas, específicamente las europeas, sin hacer una copia de estos modelos. La élite cultural dominante, a través de la apropiación de elementos de la cultura indígena y su adaptación al universo blanco colonizador, "benefició" al nativo nacional y aisló la cultura afrobrasileña. Cuando contextualizamos la sociedad brasileña y paulista, vemos qué factores contribuyeron a la omisión de los afrobrasileños en la escena cultural de los años veinte.

La omisión se confirma cuando vemos que dentro de esta misma sociedad hubo manifestaciones de la cultura afrobrasileña representadas, por un lado, por manifestaciones culturales populares directamente vinculadas a los antiguos esclavizados (capoeira, samba y religiones africanas como el candomblé y la umbanda) y, por otro lado, a una "élite negra" presente en las asociaciones deportivas y culturales y en los periódicos de la llamada *Imprensa Negra*.

El análisis del *Manifiesto Antropofágico* y de las *Revistas de Antropofagia* (primera dentición), documentos producidos por el movimiento, corroboran nuestra hipótesis de omisión. En el manifiesto ya publicado en el primer número de la *Revista de Antropofagia* no había ninguna mención de la cultura afrobrasileña en toda su extensión. En los dieciséis números que constituyen la primera fase de la revista encontramos suficientes pruebas de omisión. Este hallazgo fue posible gracias al análisis de los textos a través de la teoría poscolonial. Esta nueva mirada era necesaria para reinterpretar el movimiento y sus despliegues, que creíamos que ser un tema ya agotado, debido a la gran cantidad de obras a él relacionadas.

Mirar al pasado fue la manera de encontrar puntos de conexión con el presente. La necesidad de entender por qué las manifestaciones de la cultura afrobrasileña se consideran todavía marginales, en un país compuesto por una gran mayoría de afrodescendientes y mestizos.

Sin embargo, a lo largo del desarrollo de este trabajo hemos encontrado una serie de limitaciones para apoyar nuestra hipótesis, no hemos encontrado ningún material que conciba la omisión de los afrobrasileños del Movimiento Antropofágico, o que lo relacione con las teorías poscoloniales. Hay artículos y documentos científicos que apuntan al tema de la raza y la omisión en otros sectores dispersos de la sociedad.

La sociedad brasileña tiene la necesidad de transmitir una imagen positiva del país que se remonta al período posterior a la abolición. A diferencia de sociedades como la alemana, en las que un determinado tema se debate a menudo hasta el agotamiento, Brasil no ofrece un entorno favorable para la discusión de temas fundamentales para la comprensión de su proceso socio-histórico. El país está inserto en una sociedad extremadamente conservadora, en la que las élites dominantes no tienen ningún interés en romper los discursos que pueden modificar drásticamente las estructuras tan bien ramificadas o que pueden causar la pérdida de los privilegios establecidos durante tanto tiempo.

Aparentemente lo mismo ocurre en el caso del *Movimento Antropofágico*. Existe una especie de consenso en el mundo académico en el que la crítica dirigida a lo que se considera un intento pionero de unificación cultural se lleva a cabo de forma sutil sin que se produzca una ruptura del canon ya establecido. Sin embargo, hemos podido constatar que el protagonismo nunca ha salido de las manos de la clase dominante, ni siquiera con la supuesta inclusión del elemento indígena.

Los enfoques del tema hasta hoy han favorecido a los idealizadores, sin embargo, no hay un solo protagonista en la cultura nacional, sino varios que han sido descuidados o utilizados como instrumentos culturales por este mismo grupo. Los antropófagos no entendieron completamente las rupturas causadas por las vanguardias europeas, importaron conceptos de lo que sería primitivo y usaron estereotipos indígenas considerados grotescos para escandalizar a una sociedad conservadora.

Llegamos a la conclusión de que no había un interés real en crear una identidad nacional, los aspectos primitivos ya estaban dentro del país, pero los antropófagos prefirieron asimilar elementos de fuera. Suponemos que el *Movimento Antropofágico* habría tenido proyección internacional si hubiera considerado la posibilidad de hacer un ritual antropofágico de

adentro hacia afuera, deglutiendo los componentes presentes en Brasil, pero los antropófagos optaron por iniciar su camino desde el lado opuesto.

Creemos que nuestra investigación puede añadir a los Estudios Culturales un nuevo horizonte para un tema que es cada vez más relevante en la sociedad brasileña: la inclusión de la cultura afro-brasileña en la cultura nacional. La deconstrucción de los paradigmas de un movimiento que aún hoy se considera audaz es un camino lleno de obstáculos. Sin embargo, las puertas están abiertas, los aportes que corroboran este proyecto de deconstrucción sólo tienen que sumarse para llenar los vacíos que persisten de manera duradera en la sociedad brasileña.

## REREFENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Literatura primaria

Revista de Antropofagia. São Paulo: [s. n.], 1928-1929. 26 fasc. 1ª. Dentição (n. 1-10) publicada em uma página no Diário de São Paulo. ISSN: 0102-5104. Disponible en: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7064> . Acceso 30.05.2019

### Literatura secundaria

#### Artículos en revistas académicas

Boni, Luis Alberto de. O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no império romano. Trans/Form/Ação [online]. 2014, vol.37, n.spe, pp.135-168. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v37nspe/0101-3173-trans-37-spe-0135.pdf> . Acceso en: 10.07.2019

Carboni, Florence; Maestri, Mário. A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes. São Paulo: Revista Espaço Acadêmico, 2003. Disponible en: [https://www.academia.edu/11380352/A\\_Linguagem\\_Escravizada.\\_L%C3%ADngua\\_Hist%C3%B3ria\\_e\\_Poder?auto=download](https://www.academia.edu/11380352/A_Linguagem_Escravizada._L%C3%ADngua_Hist%C3%B3ria_e_Poder?auto=download) Acceso en: 28.09.2019

Costa, Karla Resende da. Hibridismo, resistência e mudança: um diálogo entre teoria do discurso de Ernesto Laclau e o pós-colonialismo de Homi K. Bhabha. 2018. 28 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018. Disponible en: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/21924/3/HibridismoResist%C3%AAnciaMudan%C3%A7a.pdf> . Acceso en: 12.12.19

Costa, Rosely Gomes. Mestiçagem, racialização e gênero. Sociologias, Porto Alegre , n. 21, p. 94-120, June 2009. Disponible e: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/06.pdf> Acceso en: 14.09.2019

Domingues, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. Estud. afro-asiát. 2002, vol.24, n.3 pp. 563-600. Disponible en: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101546X2002000300006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101546X2002000300006&lng=en&nrm=iso)>. Acceso en 19.11.2019

Fonseca, Pedro. Primeiros relatos com a antropofagia ameríndia de Colombo a Pigafetta. Vol. LXI, Núm. 170-171, Enero-Junio 1995. Aceso en: 14.07.2019. Disponible en: <https://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/6394/6570> . Acceso en: 07.07.2019

Freire, Deolinda de Jesus. (2008). Theodor de Bry e a narrativa visual da Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias. *Revista USP*, (77), 200-215. Disponible en: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i77p200-215> Acceso en: 17.07.2019

Gonçalves, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Movimento negro e educação. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 134-158, Dec. 2000. Disponível en: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782000000300009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782000000300009&lng=en&nrm=iso). Acceso en: 19.11.2019

Hulme, Peter. Colombo e os Canibais. Tradução do capítulo. "Columbus and the canibals". In: Hulme, Peter. *Colonial encounters (Europe and the native Caribbean 1492-1797)*, London and New York, Methuen, 1986. (1ed), pp.13-43. Campinas: História Social, 2002. Disponible en: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/368/316> . Acceso en: 17.07.2019

Jauregui Carlos A. Saturno caníbal: Fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 26, No. 51 (2000), pp. 9-39 Published by: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP. Disponível en: <https://www.jstor.org/stable/4531090> . Acceso en: 16.06.2019

Macedo, José Rivair. Jagas, Canibalismo e "Guerra Preta": os Mbangalas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII. *História [online]*. 2013, vol.32, n.1, pp.53-78. ISSN 1980-4369. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742013000100005> Acceso en: 17.09.2019

Martins Ferreira, Dina Maria; Pereira Valente, Dulce. Estereótipo na construção da identidade feminina – Dilma Rousseff em seu primeiro mandato. *Ação Midiática – Estudos em Comunicação, Sociedade e Cultura.*, [S.l.], p. 291-308, dez. 2015. Disponible en: <https://revistas.ufpr.br/acaomidiatica/article/view/43310/26988>. Acceso en: 15.12 2019.

Mendonça, Joseli Maria Nunes. Leis para “os que irão buscar” – imigrantes e relações de trabalho no século XIX brasileiro. *História: Questões & Debates*. v. 56. Curitiba: Editora UFPR, 2012. Disponible em: <https://revistas.ufpr.br/historia/issue/view/1405/showToc> Acceso en: 15.12 2019.

Oliveira, Kelly Cristina de. *Jornal Correio Paulistano - constituição e mudança do gênero anúncio de emprego (1854 a 1900) sob a perspectiva crítico-discursiva*. 2012. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponible en: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-12122012-122901/publico/2012\\_KellyCristinaDeOliveira.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-12122012-122901/publico/2012_KellyCristinaDeOliveira.pdf) . Acceso en: 16.10.2019

\_\_\_\_\_.; Pimenta, Sonia Maria de Oliveira. O racismo nos anúncios de emprego do século XX. *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, Tubarão, SC, v. 16, n. 3, p. 381-399, set./dez. 2016. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/ld/v16n3/1518-7632-ld-16-03-00381.pdf> Acceso en: 16.10.2019

Pinho, Adeíto Manoel. A margem e o outro, retratos de índios no Romantismo. Instrumento: R. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora, v. 10, p. 37-44, jan./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/revistainstrumento/article/view/18628> . Acesso em 19.09.2019

Rios, Normeide da Silva. Verso e reverso: os heróis indígenas de O guarani e Meu querido canibal. Revista de Letras, v. 16, p. 238, 2013. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/rl/article/view/2358> . Acesso em: 24.07.2019

Santos, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira\\_TempoSocial1994.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf) . Acesso em 15.10.2019.

\_\_\_\_\_. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, Outubro 2002. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia\\_das\\_ausencias\\_RCCS63.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF) . Acesso em 15.10.2019.

Schoen, M. Teresa Bueno S. G.. "O Guarani, de José de Alencar: Uma história de amor e a construção de uma nação ". Emblemas Revista do Departamento de História e Ciências Sociais - UFG/CAC, Goiás, p. 227 - 240, 01 jul. 2010. Disponível em: [revistas.ufg.br/emblemas/article/download/12609/8253](http://revistas.ufg.br/emblemas/article/download/12609/8253) . Acesso em: 25.07.2019

Sedrak, Peter Saad Haron. Marinetti e l'Africa: i principi del Futurismo sullo sfondo dell'ambiente africano(Tesi di Laurea), Dipartimento di Studi Umanistici. Università Ca' Foscari Venezia. 2014. Disponível em: <http://dspace.unive.it/handle/10579/5040> . Acesso em: 19.11.2019

Serva, Mario Pinto. A teratologia futurista. A Cigarra. São Paulo, Anno VX, n. 178. 15 de fevereiro de 1922. Acesso em: Disponível em: <http://200.144.6.120/uploads/acervo/periodicos/revistas/CI192202178.pdf#page=24> . Acesso em: 16.08.2019

Silva, Darlene. José de Alencar: (Des)construção da identidade nacional. IV SEPEXLE – Seminário de Pesquisa e Extensão em Letras. Santa Cruz, 2012. Disponível em: [www.uesc.br/eventos/sepexle/ivsepexle/artigos/art5\\_silva.pdf](http://www.uesc.br/eventos/sepexle/ivsepexle/artigos/art5_silva.pdf) . Acesso em: 25.07.2019

Sousa, Ricardo Alexandre S. de. Agassiz e Gobineau – As ciências contra o Brasil mestiço. Dissertação (Mestrado em História das Ciências: História)– Casa de Oswaldo Cruz (COC – Fiocruz), Rio de Janeiro, 2008. disponível em: <http://www.ppghcs.coc.fiocruz.br/images/teses/dissertacaoricardoalexandre.pdf> . Acesso em: 08.09.2019

Souza Correa, Sílvio Marcus de, A antropofagia na África Equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. Afro-Ásia 2008, (37), 9-41. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77013085001> .Acesso em: 15.07.2019

Souza, Vanderlei Sebastião de; Santos, Ricardo Ventura. O Congresso Universal de Raças, Londres, 1911: contextos, temas e debates. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.,

Belém, v. 7, n. 3, p. 745-760. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n3/a08v7n3.pdf> . Acesso em: 15.11.2019

Sugg, Richard. Medicinal Cannibalism in Early Modern Literature and Culture. *Literature Compass* 10/11 (2013): 825–835. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/lic3.12109>. Acesso em 29.06.2019

Todorov, Tzvetan. A viagem e seu relato. *Revista de Letras*, São Paulo, 2006. Seção artigos. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/letras>. Acesso em: 10.06. 2019.

Vasconcelos, Adaylson Wagner Sousa de. Lilia Moritz Schwarcz - Lima Barreto: triste visionário. *Estud. Lit. Bras. Contemp.* [online]. 2018, n.54 [citado 2020-01-04], pp.475-481. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/10.1590/2316-40185424>. Acesso em: 15.11.2019.

## Imágenes

Amaral, Tarsila. Abaporu, 1928. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra1628/abaporu> . Acesso em: 19.10.2019.

Brasil de Fato. Lima Barreto, s/d. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/11/28/a-literatura-militante-de-lima-barreto/> . Acesso em: 28.10.2019.

Brocos, Modesto. La Redención de Cam, 1895. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Reden%C3%A7%C3%A3o.jpg> . Acesso em: 28.10.2019.

Bry, Theodor de. *America tertia pars*, 1592. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Theodore\\_de\\_Bry\\_-\\_America\\_tertia\\_pars\\_2.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Theodore_de_Bry_-_America_tertia_pars_2.jpg) . Acesso em: 22.07.2019.

Costa, Arthur Timóteo. Menino, 1918. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Artur\\_Tim%C3%B3teo\\_da\\_Costa\\_-\\_Menino,\\_1918,\\_osm.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Artur_Tim%C3%B3teo_da_Costa_-_Menino,_1918,_osm.jpg) . Acesso em: 08.12.2019.

Di Cavalcanti. Capa do catálogo da exposição da Semana de Arte Moderna, 1922. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra35342/capa-do-catalogo-da-exposicao-da-semana-de-arte-moderna> . Acesso em: 15.10.2015

Plautius, Caspar. *Insula Canibalium*, 1621. Disponível em: <http://www.brynmawr.edu/library/exhibits/maps/plautius2.jpg> . Acesso em: 22.07.2019.

Vermelho. Foto con algunos participantes del Movimento Antropofágico, 1924. Disponível em: <https://vermelho.org.br/prosa-poesia-arte/fake-news-modernista-foto-oficial-da-semana-de-22-foi-feita-em-1924/> . Acesso em: 15.10.2019.

## Leys y Constituciones brasileñas

A abolição no parlamento: 65 anos de luta, (1823-1888) / apresentação do presidente José Sarney. – 2. ed. -- Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editoração e Publicações, 2012. 2 v. Disponible en: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/243294> Acceso en: 28.09.2019.

Baleeiro, Aliomar. Constituições brasileiras: 1891. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. (Coleção Constituições brasileiras; v. 2). Disponible en: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137570/Constituicoes\\_Brasileiras\\_v2\\_1891.pdf?sequence=5](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137570/Constituicoes_Brasileiras_v2_1891.pdf?sequence=5) . Acceso en: 09.08.2019

Campos, Alex Machado. Os direitos políticos nas Constituições de 1831 e 1934. Brasília: Centro de Formação, Treinamento e Aperfeiçoamento (Cefor), da Câmara dos Deputados, Curso de Especialização em Instituições e Processos Políticos do Legislativo, 2007. Disponible en: <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/10110> Acceso en: 09.08.2019

Colecção das leis do Império do Brasil de 1850. Tomo XI, parte I. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1850. Disponible en: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/doimperio/colecao4.html> . Acceso en: 05.10.2019

Nogueira, Octaciano. Constituições brasileiras: 1824. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. (Coleção Constituições brasileiras; v. 1). Disponible en: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137569/Constituicoes\\_Brasileiras\\_v1\\_1824.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137569/Constituicoes_Brasileiras_v1_1824.pdf) . Acceso en: 09.08.2019

## Libros

Alencar, José de. Cartas de Erasmo. José de Alencar; organizador, José Murilo de Carvalho. Rio de Janeiro: ABL, 2009. Disponible en: [http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/cartas\\_de\\_erasmo\\_ao\\_imperador\\_-\\_jose\\_de\\_alencar.pdf](http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/cartas_de_erasmo_ao_imperador_-_jose_de_alencar.pdf) Acceso en 16.10.2019.

\_\_\_\_\_. Iracema. 1. ed. - Rio de Janeiro: BestBolso, 2015

Almada, Andre Alves. Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo-Verde desde o rio do Sanaga' Ate' aos baixos de Sant' Anna [etc.] 1594. Porto: Typografia Commercial Portuense, 1841. [online]. Disponible en: <https://library.si.edu/digital-library/book/tratadobrevedossr00alma>. Acceso en 25.06.2019

Almeida, Sílvio Luiz de. Racismo Estrutural São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

Amaral, Aracy A. Tarsila: sua obra e seu tempo. São Paulo: Editora 34, Ed. Da Universidade de São Paulo, 2010.

Andrade, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf> . Acesso em: 15.05.2019

Aristóteles. Poética. Tradução Eudoro de Sousa. 2. ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 1990. Série Universitária. Clássicos de Filosofia.

Bhabha, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

Bitarães Netto, Adriano. Antropofagia oswaldiana: um receituário estético e científico. São Paulo: Annablume, 2004.

Bobbio, Norberto et all. Dicionário de Política, Vol.1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 11ª edição, 1998.

Bosi, Alfredo. História Concisa da Literatura Brasileira. São Paulo: Cultrix, 1994.

Butler. Kim D. A nova negritude no Brasil – Movimentos pós-abolição no contexto da diáspora africana. In: Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980) / Flávio Gomes, Petrônio Domingues (orgs.). — São Paulo: Selo Negro, 2015.

Cadamosto, Luiz. Navegações de Luiz de Cadamosto a que se juntou a viagem de Pedro de Cintra. In: Collecção de noticias para a historia e geografia das Nações Ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lhes são visinhas: publicada pela Academia Real das Sciencias (Tomo 2). 2.ed. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1867. [online]. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3861> . Acesso em: 12.07.2019

Candido, Antonio. Formação da Literatura Brasileira. v. 1. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

Colombo, Cristóvão. Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento. São Paulo: Coleção L&PM Pocket; 1997

Costa, Emília Viotti da. Da monarquia à república: momentos decisivos/Emília Viotti da Costa. – 8.ed. rev. e ampliada– São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2007.

Dias, Gonçalves. I-Juca-Pirama. In: Últimos Cantos: Poesias. Rio de Janeiro: Typographia de F. de Paula Brito, 1851. Disponível em: [https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4123/1/006346\\_COMPLETO.pdf](https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4123/1/006346_COMPLETO.pdf) Acesso em: 23.08.2019

Durão, José de Santa Rita. Caramuru: poema epico do descobrimento da Bahia. Caramuru: poema epico do descobrimento da Bahia, 1878. Disponível em: [https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4723/1/008804\\_COMPLETO.pdf](https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4723/1/008804_COMPLETO.pdf) Acesso em: 17.08.2019

Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora. Terceiro Mundo, 1980.

\_\_\_\_\_. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção Perspectivas do homem, vol. 42, 1968.

\_\_\_\_\_. *Racismo e Cultura*. (Tradução). Revista *Convergência Crítica*. Dossiê: Questão ambiental na atualidade. n. 13, 2018. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/convergeniacritica/article/view/38512/22083> Acesso em: 20.11.2019

Fausto, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial do Estado, 2009.

Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5. ed. São Paulo: Editora Globo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Branco e negro em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

Gama, José Basílio da. *O Uruguay: poema de José Basilio da Gama na Arcadia de Roma Termindo Sipilio*. Rio de Janeiro: Emp. Typ. Dous de Dezembro - Paula Brito, 1855. Disponível: [https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/3881/1/008925\\_COMPLETO.pdf](https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/3881/1/008925_COMPLETO.pdf) . Acesso em: 21.08.2019

Gobineau, Arthur. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Tome I. Paris : Librairie de Firmin-Didot et cie, 1884. [online]. Disponível em : <https://archive.org/details/essaisurlingal01gobiuoft/page/n6> . Acesso em : 12.10.2019

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Kirchof, Edgar Roberto. *Literatura brasileira I / Edgar Roberto Kirchof*. - 1.ed. rev. - Curitiba, PR: IESDE Brasil, 2012.

Léry, Jean de. *Viagens à Terra do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

Maalouf, Amin. *As cruzadas vistas pelos Árabes*. Tradução de Pauline Alphene, Rogério Muoio; Revisão técnica: José Carlos Sebe. São Paulo: Brasiliense, 2007.

Marinetti, Filippo Tommaso. *Le Roi Bombance, tragédie satirique en 4 actes, en prose*. Société du Mercure de France : Paris, 1905. [online]. Disponível em: <https://archive.org/details/leroibombancetr00marigoog/page/n191>. Acesso em: 10.08.2019

Montaigne, Michel. *Essais*. Livre Premier. Collection Folio Classique. Paris: Éditions Gallimard, 2009.

Nabuco, Joaquim, 1849-1910. Joaquim Nabuco / textos de Munhoz da Rocha Netto e Gilberto Freire e seleção de discursos de Gilberto Freire. – 2. ed., ampl. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010.

Nascimento, Abdias, O Genocídio do negro brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

Nunes, Benedito. A utopia antropofágica/Oswald de Andrade. Globo: São Paulo-Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

Pilagallo, Oscar. História da Imprensa Paulista. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

Plinio, el viejo. História Natural. Libros VII-XI. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

Romero, Sílvio. Passe recibo: réplica a Teófilo Braga. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1904. Disponível em: <https://archive.org/details/passereciborpl00rome/page/n2> . Acesso em 15.10.2019

Salles, Ricardo. Nostalgia imperial: Escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado. Rio de Janeiro: Ponteio, 2014.

Sartori, Rodrigo Browne. Resistência e releitura antropofágica, estudos culturais e (in)disciplina. Sartori. In: Os símbolos vivem mais que os homens. Annablume: São Paulo, 2006.

Schwarcz, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade, in L. M. SCHWARCZ (org.). História da vida privada no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Souza, Marina de Mello e. África e Brasil africano. 2 ed. São Paulo: Ática, 2007.

Staden Hans. Duas viagens ao Brasil. Introdução de Eduardo Bueno. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: Coleção L&PM Pocket, 2008.

#### Periódicos y revistas

A Cigarra, anno 9º, nº 178, 15 de fevereiro de 1922. Disponível em: <https://bibdig.biblioteca.unesp.br/bitstream/handle/10/5709/a-cigarra-1922-0178.pdf?sequence=2&isAllowed=y> . Acesso em 15.10.2019

Correio da Manhã. Anno II, N. 244. Rio de Janeiro, quinta-feira, 13 de fevereiro de 1902. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/089842/per089842\\_1902\\_00244.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/089842/per089842_1902_00244.pdf) Aceso em: 18.11.2019

Revista Ilustrada. Hemeroteca Digital Brasileira. Rio de Janeiro. 19 de maio de 1888, anno 13, nº 498. Aceso em: 26.09.2019. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/332747/per332747\\_1888\\_00498.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/332747/per332747_1888_00498.pdf) . Acesso em: 26.09.2019

Revista Ilustrada. Hemeroteca Digital Brasileira. Rio de Janeiro. 16 de novembro de 1888, anno 14, n° 569. Disponible en: [http://memoria.bn.br/pdf/332747/per332747\\_1889\\_00569.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/332747/per332747_1889_00569.pdf) . Acesso en: 26.09.2019.

O Alfinete, São Paulo, anno I, número 3, 22/9/1918. Disponible em: <http://biton.uspnet.usp.br/imprensanegra/index.php/o-alfinete/o-alfinete-22091918-2/> . Acesso en: 15.10.2019

Gazeta de Noticias. Hemeroteca Digital Brasileira. Rio de Janeiro Anno XXXIII, número 138. Sabbado 18 de mayo de 1907. Disponible en: [http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=103730\\_04&pagfis=45429](http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=103730_04&pagfis=45429) . Acesso en: 15.10.2019

A Libertade, São Paulo, anno I, número 15, 9/05/1920. Disponible em: <http://biton.uspnet.usp.br/imprensanegra/index.php/a-liberdade/a-liberdade-09051920/> Acesso en: 15.10.2019

Mielke, Ana Claudia. Racismo na mídia: invisibilidade dos negros. Le Monde Diplomatique Brasil. Edição 114, 27 de Março de 2017. Disponible em: <https://diplomatique.org.br/negros-e-midia-invisibilidades/> Acesso en: 08.12.2019.

#### Tablas

Paiva, Clotilde et al. Publicação crítica do recenseamento geral do império do Brasil de 1872. (Relatório Provisório). Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demográfica-NPHED. Quadro Geral do império 1872 (p.20). Belo Horizonte: UFMG, 2012. Disponible en: [http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/wp-content/uploads/2013/02/Relatorio\\_preliminar\\_1872\\_site\\_nphed.pdf](http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/wp-content/uploads/2013/02/Relatorio_preliminar_1872_site_nphed.pdf) . Acesso en: 25.09.2019.

#### Websites

Picabia, Francis. Disponible en: <https://www.picabia.com/a-propos-de-picabia>. Acesso en: 28.07.2019