

Antropofagia zombie

Suely Rolnik

Escena 1. Los indios Caeté danzan alrededor de un calderón donde, sobre un fuego rugiente, cocinan el cuerpo trozado del primer obispo de Brasil. El obispo Sardina había naufragado al llegar a la tierra recientemente conquistada, a la que había venido a iniciar la catequesis de la población nativa en nombre de la Iglesia portuguesa. Él y los noventa miembros de la tripulación que lo acompañaba fueron todos comidos. Este es el episodio fundador de la historia de la catequesis en Brasil, cuyo objetivo fue sentar las bases subjetivas y culturales para la colonización del país por Portugal.¹

Escena 2. Hans Staden, un aventurero alemán,² ha sido capturado por los indios Tupinambá, que están preparándose para matarlo y transformarlo en el exquisito plato principal de una comida colectiva. Pero llegado el momento, los nativos deciden renunciar al banquete: en sus mentes, a su carne le faltarían los sabores de la valentía. La evidente cobardía del extranjero ha quitado a los indios todo el deseo de saborearlo, y el apetito antropofágico, esta vez, se quedó con hambre. La narración de esta aventura, contada por el mismo Staden, fundó la literatura de viajes del Brasil colonial.

Estos son los dos más famosos informes del banquete antropofágico practicado por los nativos contra los europeos que venían a explotar sus mundos. Se destacan en el imaginario de los brasileños como dos facetas de uno de los mitos fundadores del país sobre la política de relación con el otro y su cultura, particularmente el otro como un predador de nuestros recursos, ya sean materiales, culturales o subjetivos (fuerza de trabajo).

¿Por qué hay dos escenas diferentes? Podemos suponer que la heterogeneidad de la reacción de los indios frente a la presencia del predador nos da una posible clave de la política de relacionarse con el otro, según la practicaban los indios que habitaban el territorio del futuro país que la colonización estaba por entonces estableciendo. Según la leyenda, tragándose al obispo Sardinha y su tripulación, podrían apropiarse de la potencia del colonizador y eso alimentaría su propio valor guerrero. Y al contrario, no comiéndose a Hans Staden, evitarían contaminarse con la cobardía del extranjero. ¿Pero qué debería entenderse exactamente por cobardía en este caso particular? Probablemente su actitud de venir a sus mundos para extraer de ellos una imagen idealizada del otro, así como alimentar sus ilusiones metafísicas y apaciguar su malestar y su culpa, en lugar de afirmar su propia potencia, en una confrontación con la violencia de la relación entre el colonizador y el colonizado, pero también con la desterritorialización de su autoimagen, a lo que sin duda esa relación conducía.

En la década de 1920, el mito fue reactivado por las vanguardias modernistas de San Pablo y asumió un lugar preeminente en el imaginario cultural que extrapoló la literalidad del acto de devorar practicado por los indios. Conocido como Movimiento Antropofágico,³ adoptó la fórmula ética de la relación con el otro y su cultura, ritualizados a través de esta práctica, y transfirió esa fórmula a la sociedad brasileña en su totalidad, como afirmación de lo que se consideró su política característica de resistencia y creación.

¿Cuáles son los elementos constitutivos de esa fórmula? El otro ha de ser devorado o dejado ir. No es a cualquier otro que se devora. La elección depende de evaluar cómo su presencia afecta al cuerpo en su potencia vital: la regla es alejarse de los que la debiliten y acercarse a los que la fortifiquen. Cuando la decisión es por el acercamiento, hay que permitirse ser afectado lo más físicamente posible: tragar al otro como una presencia viva, absorberlo en el cuerpo, de modo que las partículas de su admirada y deseada diferencia sean incorporadas en la alquimia del alma, y así se estimule el refinamiento, la expansión y el devenir de uno mismo.

El Movimiento Antropofágico hace visible la presencia activa de esta fórmula en un modo de producción cultural que ha funcionado desde la fundación del país: la cultura brasileña nació bajo el signo de su devoramiento crítico e irreverente de una alteridad que ha sido desde siempre múltiple y variable. La idea de Antropofagia es una respuesta a la necesidad de afrontar no sólo la presencia impositiva de las culturas colonizadoras, sino también —y sobre todo— el proceso de hibridación cultural como parte de la experiencia vivida por el país, a través de diferentes olas de inmigración que lo poblaron desde el comienzo de su existencia hasta hoy. El criterio de selección para que una cultura sea admitida como plato en el banquete antropofágico no es su sistema de valores *per se*, ni su lugar en cualquier especie de jerarquía del conocimiento, sino más bien si ese sistema funciona, con qué funciona, en qué medida moviliza o no las potencias particulares, y en qué medida proporciona o no medios para crear mundos. Esto no vale para un sistema en su totalidad, sino sólo para algunos de sus fragmentos que pueden ser articulados, de manera totalmente inescrupulosa, con fragmentos de otros sistemas que han sido devorados previamente. La prueba para establecer si los fragmentos de una cultura funcionan de modo positivo es evaluar si producen alegría — “la alegría es la prueba”, como lo afirma dos veces el *Manifiesto de la Poesía Pau Brasil*,⁴ la prueba de una palpante vitalidad.

Abordadas de esa manera, las culturas pierden toda connotación de identidad, toda posibilidad de ocupar un lugar estable en cualquier jerarquía de conocimiento que pudiera haber sido establecida *a priori*, ya sea que el lugar mismo sea privilegiado o descalificado. Y esto no vale menos para el conocimiento de los colonizadores que para el de los colonizados o cualquier otro pueblo. Como afirma el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro:

“La colonización en Brasil funcionó como un esfuerzo persistente para implementar una europeidad adaptada a estos trópicos y encarnada en estos mestizajes. Pero siempre chocó con la porfía de la naturaleza y los caprichos de la historia, de modo que, a pesar de aquellas intenciones nos tornamos lo que somos, lo contrario de la blanquitud y la civilitud, tan interiorizadamente deseuropeizados como desindianizados y desafricanizados.”⁵

¿Estas mismas palabras no se aplicarían a una definición de la subjetividad contemporánea? ¿Y esto en cualquier punto del planeta, dado que, bajo el imperio transnacional del capitalismo financiero todos los puntos se parecen unos a otros? Me refiero así a la política de subjetivación establecida por este régimen, que también se caracteriza por la hibridación de los mundos, por la disolución de toda jerarquía en el mapa mundial de las culturas y por la imposibilidad de cualquier estabilidad que, en principio, significaría el fin de toda ilusión de identidad: y todo esto condimentado con fuertes dosis de libertad, flexibilidad e irreverencia. Esta situación de la subjetividad contemporánea, además, ha sido y sigue siendo recibida con entusiasmo, provocando un deslumbramiento generalizado que tiende a producir una alienación cuyos efectos, como veremos, son extremadamente perversos.

La experiencia brasileña con este tipo de política de subjetivación en los últimos cinco siglos muestra muy bien que hay pocas razones para alegrarse por esta situación: la antropofagia por sí misma no asegura, de modo alguno, la vitalidad de la sociedad. Puede ser vivida según diferentes políticas: desde la afirmación de las fuerzas más creativas y éticas hasta la más servil flexibilidad, cuyo corolario es la más perversa instrumentalización del otro. En Brasil se encuentra una variedad de tendencias entre estos dos polos, a menudo inclinándose claramente hacia el polo perverso.

¿Puede la elaboración crítica de la experiencia antropofágica brasileña contribuir a problematizar la subjetividad contemporánea bajo en régimen del capital financiero? Más específicamente: ¿puede contribuir a problematizar la política de la relación con el otro, así como el destino de las potencias del conocimiento y de la creación, inherentes a esta nueva figura de la subjetividad? ¿Puede, en última instancia, contribuir a “curar” la fascinación engeguedora de hoy ante la flexibilidad y la libertad de la hibridación recientemente adquiridas?

Para responder estas preguntas serán previamente necesarias dos digresiones. La primera tendrá que ver con una paradoja propia de la sensibilidad humana y con el estatuto de esa paradoja en el proceso de subjetivación. La segunda tratará de una genealogía de la política de subjetivación dominante en el presente.

Paradoja de lo sensible

Conocer y relacionarse con la alteridad del mundo como materia supone la activación de diferentes potencias de la subjetividad en su dimensión sensible, según si la materia-mundo es aprehendida como un conjunto de formas o como un campo de fuerzas. Conocer el mundo como forma apela a la percepción, lo que es realizado por el ejercicio extensivo o objetivante de la sensibilidad; en cambio, conocer el mundo como fuerza apela a la sensación, lo que es realizado mediante el ejercicio intensivo o vibrátil de la sensibilidad. El último se genera en el encuentro entre el cuerpo como campo de fuerzas —constituido por las energías nerviosas que corren por él— y las fuerzas del mundo que lo afectan. En esta relación con el mundo como campo de fuerzas, nuevos bloques de sensación palpitan dentro en la subjetividad-cuerpo a medida que esta es afectada por experiencias nuevas de la variada y variable alteridad del mundo.

La “percepción” y la “sensación” remiten a diferentes poderes del cuerpo sensible. La percepción del otro lleva su existencia formal a la subjetividad (una forma sobre la cual se proyecta un sentido, a partir de la cartografía corriente de representaciones visuales, auditivas, etc.); mientras que la sensación lleva a la subjetividad la presencia viva del otro. Es por la sensación o *afecto de vitalidad* que la subjetividad puede juzgar si el otro en cuestión produce un efecto de intensificación o debilitamiento de las fuerzas vitales de sí mismo. El efecto de esta presencia viva no puede ser representado o descrito, sino solo expresado, en un proceso que requiere una invención que se concreta performativamente: una obra de arte, pero también un modo de ser, de sentir o pensar, una forma de sociabilidad, un territorio de existencia, etc.

Entre esos dos modos de aprehensión del mundo hay una insuperable disparidad. Esta paradoja es constitutiva de la sensibilidad humana, la fuente de su dinámica, la fuerza impulsora por excelencia de los procesos de subjetivación: ella desencadena los movimientos inagotables de la creación y recreación de la realidad de uno mismo y del mundo. La razón de esto es que la paradoja, a la larga, pone en cuestión las formas corrientes de la realidad cuando estas se tornan un obstáculo para la integración de nuevas conexiones del deseo que provocan la emergencia de un nuevo bloque de sensaciones. Esas formas corrientes dejan entonces de ser las guías y conductoras del proceso; se vacían de vitalidad y pierden su sentido. Una crisis de subjetividad se instala, ejerciendo presión, generando sentimientos de asombro y miedo, causando vértigo.

Para responder a esta incómoda presión, la vida como poder de invención y acción es movilizada en la subjetividad. El sentimiento de asombro y miedo obliga a la expresión de una nueva configuración de existencia, a una nueva figuración de uno mismo, del mundo y de las relaciones entre estos; es eso lo que moviliza el poder de creación (el afecto artístico). El mismo sentimiento también obliga a actuar de tal manera que la nueva configuración puede afirmarse en la existencia e inscribirse dentro del mapa vigente como una realidad compartida, sin lo que el proceso no puede completarse; eso es lo que moviliza el poder de acción (el afecto político, tanto en su aspecto constructivo como en su resistencia a fuerzas opresivas).

La culminación de este proceso es el pasaje de una realidad virtual, intensiva, vibrátil, a una realidad actual, objetiva, pasaje deflagrado por la disparidad entre esas dos experiencias de la alteridad. Llamaré a este pasaje “acontecimiento”: es la creación de un mundo, es lo que pone al mundo en obra.

En la relación con el mundo como forma, la subjetividad se orienta en el espacio de su actualidad empírica y se sitúa en la correspondiente cartografía de representaciones. En la relación con el mundo como campo de fuerzas, la subjetividad se orienta en el diagrama de sensaciones —que son el efecto de la irreductible presencia viva del otro— y se sitúa como un ser vivo entre seres vivos. Y en la relación con la paradoja entre esas dos experiencias sensibles, la subjetividad se orienta en la temporalidad de su palpitación vital y se sitúa como *acontecimiento*: su devenir-otro.

Este proceso transforma a todas y cada una de las formas de subjetividad en configuraciones efímeras en equilibrio inestable. Así, las políticas de subjetivación son elásticas, se desplazan y se transforman; emergen en función de nuevos diagramas sensibles y de la pérdida de sentido de las cartografías existentes. Varían así junto con los contextos socioculturales, de los que son la consistencia sensible y existencial. Lo que determina su especificidad es, entre otros factores, su política de cognición: el lugar que es ocupado por los dos modos de abordaje sensible del mundo, la dinámica de su relación, el estatuto de la paradoja entre ellos.

¿Cómo, entonces, pueden estas consideraciones ser usadas para problematizar la política dominante de subjetivación en el final de la década de los 70 y comienzos de los 80? ¿Y cuáles son las resonancias entre este tipo de subjetividad y el de la antropofagia?

Genealogía de las políticas de subjetivación al final de la década de los 70

Responder estas preguntas requiere retroceder una década, a la del final de los años 60 y principios de los 70, cuando la larga bancarrota en que se había embarcado el así llamado sujeto moderno —un proceso de declinación que comenzó a fines del siglo XIX— alcanzó su ápice y provocó una importante crisis social, cultural y política. Cuando hablo del sujeto moderno, me refiero a la figura del “individuo” con su fe en la posibilidad de controlar la naturaleza, las cosas y a sí mismo por medio de la voluntad y la razón bajo el comando del ego. ¿De qué políticas de cognición depende ese modelo de subjetividad?

Mantener la ilusión de control sobre las turbulencias de la vida depende de un cierto estatuto de los dos ejercicios de lo sensible, el extensivo y el intensivo. De una parte, hay una anestesia del ejercicio intensivo de lo sensible; de otra, hay hipertrofia del ejercicio extensivo. La subjetividad tiende así a moverse exclusivamente dentro de los límites de su territorio existencial corriente y de los contornos de su correspondiente cartografía de representaciones, que son reificados. La experiencia de la paradoja entre las nuevas sensaciones y la cartografía corriente es negada y reprimida, y con ello, la causa de los sentimientos de pérdida de sentido, de asombro y miedo se vuelve desconocida. En consecuencia, los poderes de la creación y de la acción naturalmente puestos en juego por la experiencia de la pérdida de referencias son disociados de la sensación; esto es, de los efectos de la presencia viva del otro, los signos que piden descifración y su fuerza crítica con respecto a las orientaciones dominantes.

El resultado es una hipertrofia del ego: este sobrepasa su función primaria de guiar la subjetividad a través de los meandros del mapa corriente de representaciones y reclama el poder de mando sobre los procesos de creación de nuevas formas de vida social y subjetiva, el poder de producir consistencia subjetiva. Esto da lugar a un sentimiento de sí como espacializado y totalizado, separado del mundo y de la temporalidad; de ahí la idea de “individuo” con su supuesta interioridad. Con esta forma de subjetividad gobernada por el principio de identidad, una anestesia de lo vivo en la condición humana se instala como elemento esencial de la política dominante de subjetivación que cobró forma entre los siglos XVII y XVIII.

Esta es la figura de la subjetividad que empieza a declinar a finales del siglo XIX, en un proceso que se completará después de la segunda Guerra Mundial. Las causas de este colapso fueron ampliamente estudiadas; no es necesario, pues, que nos detengamos en ellas. Hay sí un aspecto a considerar para nuestros propósitos: a partir de finales del siglo XIX, la subjetividad queda crecientemente expuesta a una diversidad de mundos mayor y más rápidamente cambiante que lo conocido antes, y excede todo aquello para lo que estaba psíquicamente equipada. Se hace, pues, necesaria una negociación entre lo virtual y lo actual para incorporar los nuevos estados sensibles que se generan sin cesar, y que ya no pueden ser contenidos en su estado de represión como habían sido en las políticas de subjetivación modernas.

Subjetividad flexible

Una nueva estrategia del deseo comienza a surgir. La llamaré “subjetividad flexible” inspirada en la noción de “personalidad flexible” propuesta por Brian Holmes,⁶ que problematizaré aquí en términos de psicodinámica, y especialmente en sus dos modos de abordaje sensible de la

alteridad y el estatuto de la paradoja entre ellos, en el proceso de individuación. Desde finales del siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del XX, esta figura apareció primero entre las vanguardias artística e intelectual. Si, por un lado, esta nueva política del deseo que empezó a tomar forma en aquel tiempo es de hecho una respuesta a las exigencias de enfrentar las restricciones de la subjetividad burguesa europea, por otro lado, este mismo movimiento está caracterizado por una utopía cuyo modelo es el otro de los europeos, idealizado por las vanguardias como el otro lado de su propio espejo: una reverberación de las imágenes utópicas que, desde el siglo XVI, los europeos proyectaron en los pueblos que colonizaron en América, África y Asia.

Podemos situar el movimiento Antropofágico en este contexto de ambigüedad: como las vanguardias europeas del mismo período, los modernistas brasileños criticaban las políticas del deseo y de la creación cultural vigente. Con humor cáustico, apuntaron especialmente a los intelectuales académicos, que se doblegaban de manera patética ante la cultura dominante y posaban, con arrogancia, de portadores de la verdad. La verdad, según una de las más famosas líneas del *Manifiesto Antropofágico*, “es una mentira muchas veces repetida”.⁷

Pero hay que señalar una diferencia: mientras que las vanguardias europeas fantaseaban con su otro proyectándolo en las culturas no europeas, la vanguardia brasileña se atribuyó a sí misma, con orgullo, el lugar del otro idealizado. Es cierto que algunos rasgos de la nueva política de subjetivación que comenzó a formarse con estos movimientos corresponde, en efecto, a una tradición local: un proceso continuo de hibridación que hace de la subjetividad y la cultura el campo de un devenir impulsado por la inevitable existencia del otro. Pero al identificarse a sí misma con el objeto de las proyecciones de las vanguardias europeas, su contraparte brasileña se sujetó acriticamente a la imagen del colonizado tal como fue construida por el colonizador; esto implica, además, reivindicar una identidad nacional, con lo que se contradice su tesis principal. Se retrocede a un tipo de subjetividad construida como una unidad en sí misma, insensible a los efectos de la presencia viva del otro, cuya participación en la marcha del proceso de producción de sí mismo es de este modo negada. Con esta ambigüedad, el Movimiento Antropofágico contribuyó a fetichizar la imagen fantaseada y, así, a bloquear el potencial crítico de la relación con el otro; de ese modo se detuvo el desplazamiento que este potencial puede efectivamente introducir en el modo de subjetivación vigente.

A comienzos de los años 50, y más intensamente en los 60 e inicio de los 70, esta subjetividad flexible desbordó a la vanguardia cultural y asumió una presencia palpable entre toda una generación. En todo el mundo, entre amplios sectores, sobre todo de la juventud de clase media, se desató un movimiento masivo de desidentificación respecto del modelo dominante de sociedad. Las fuerzas del deseo, la creación y la acción, intensamente movilizadas por la crisis, se orientaron hacia una audaz experimentación existencial, en una radical ruptura con el *establishment*. La subjetividad flexible fue adoptada como política del deseo por un amplio número de personas, que iniciaron un éxodo en el que se desplazaron los modos de vida corrientes y se trazaron nuevas cartografías; un proceso sostenido y posibilitado por su misma extensión colectiva.

En Brasil, en ese momento, surgió un vasto movimiento de resistencia macropolítica, junto con un intenso proceso de experimentación cultural y existencial compartido por toda una generación. Un renacimiento de la antropofagia influyó en algunos de los más importantes movimientos del período, que en cierto sentido percibieron el poder crítico de la antropofagia, dejando de lado su aspecto reactivo (su tendencia a reivindicar una imagen idealizada de sí

mismo que excluía la existencia del otro en el proceso de construcción de la subjetividad). Me refiero aquí a los movimientos de Poesía Concreta (a comienzos de los años 50),⁸ al Neoconcretismo en las artes visuales (final de los años 50 y comienzos de los 60)⁹ y al Tropicalismo, particularmente en música (avanzada la década de 1960).¹⁰ Este último fue un movimiento social y de cultura de masas que se extendió mucho más allá de las vanguardias. Animado por los valores de la contracultura y de una experimentación existencial llevada hacia sus límites, el movimiento llegó mucho más allá que sus comparables en Europa y Norteamérica. No reivindicaba el reencuentro de una supuesta esencia del hombre y de la naturaleza, como los hippies norteamericanos; al contrario: defendía un proceso continuo de hibridación y fusión que incorporase los logros de la industria y la tecnología, así como el amplio espectro de grupos culturales del país, sin barreras de clase, inclusive aquellos considerados perimidos, anticuados o subdesarrollados, así como elementos de la cultura de masas local. También incorporó variadas referencias internacionales —cada vez más presentes en el escenario local, dada la entonces naciente globalización mediática—, sin nacionalismo ni prejuicio ideológico, sino más bien en base a una irreverencia crítica ante cualquier actitud de fascinación servil.

Una serie de aspectos caracterizan la nueva política de subjetivación. Estos aspectos incluyen la activación del ejercicio vibrátil de lo sensible y la emergencia de una instancia de la subjetividad cuya función es exactamente la de señalar como un alarma a la disonancia entre los efectos de los dos ejercicios de lo sensible, así como la inadecuación de los mapas empíricos vigentes y la necesidad de crear otros. Como los nómadas que saben que tienen que crear un nuevo territorio cada vez que la vida lo indica o lo requiere como condición para mantener su procesualidad. Llamaré a esta instancia el “self-nómada”.

Con un self-nómada activo, la subjetividad es llevada a desarrollar su libertad de desplazarse de los territorios a los que está acostumbrada, negociando entre conjuntos de referencias, haciendo otras articulaciones, estableciendo otros territorios. Para hacer esto, el ego también debe aumentar su capacidad cognitiva como para saber cómo moverse dentro de nuevas cartografías. Pero hay muchas políticas diferentes de creación de territorios: para que este proceso se despliegue en la dirección de los movimientos de la vida es necesario crear territorios en base a las urgencias indicadas por las sensaciones. Es el self-nómada el que orienta este proceso mediante su condición de interfaz entre el diagrama virtual de sensaciones y el mapa actual de representaciones, y complementa su función de alarma indicando que es necesario hacer un movimiento de lo virtual hacia a lo actual, con su otra función de operador de esa actualización. En esta política, el self-nómada reemplaza al ego como guía de los procesos de subjetivación; como la instancia organizadora de uno mismo y, por eso, aquello que proporciona consistencia subjetiva. Lo que se forma es un tipo de subjetividad que incorpora la paradoja que lo constituye como temporalidad: en otras palabras, una subjetividad procesal, singular y impersonal que es multiplicidad y devenir.

¿No es justamente la llegada a escena del self-nómada con su activación de estos dos poderes lo que define un modo antropofágico de subjetivación, particularmente en esta nueva versión, específica de ese período? ¿No es justamente el self-nómada el que permite una evaluación del efecto del otro y la elección entre acercarse o alejarse, o aún luchar contra? Pero, como afirmé antes, el modo antropofágico de subjetivación nos enseña que la libertad de hibridación en sí misma no es garantía de nada, en el sentido de que puede ser investida con muchas políticas diferentes, desde la más crítica hasta la más reactiva.

Reality show global

Este desplazamiento en la política del deseo es lo que provocó una severa crisis social y cultural que amenazó al régimen económico y político existente. Ante esta situación, la estructura de poder precisó de nuevas estrategias para restablecerse y recuperar el control. Esto sería alcanzado a finales de los años 70 y principios de los 80. La caudalosa fuente de fuerza creativa movilizada por la desterritorialización y la crisis sería instrumentalizada por el capital, que sacó partido de la proliferación social de la misma subjetividad flexible; no sólo de su principio funcional, sino también de las formas de crítica que manifestaba y los modos de existencia que había inventado en el curso de dos décadas. Como en las artes marciales del lejano Oriente, en las que no se ataca la fuerza del enemigo, sino que se la usa contra él, las invenciones de los años 60 e inicio de los 70 irían a servir de fórmula y combustible al nuevo régimen.

En aquel período, el capitalismo financiero transnacional adquirió todas su dimensión y llegó a ser lo que podemos llamar, con Toni Negri y Michael Hardt,¹¹ capitalismo “cognitivo”, “cultural” o “cultural-informacional”, subrayando que la fuerza de trabajo de la que ahora se extrae primariamente la plusvalía ya no es la fuerza mecánica del proletariado, sino más bien la fuerza de conocimiento e invención de una nueva clase productiva, que algunos autores llaman el “cognitariado”. ¿Pero cómo es sifonado ese potencial inventivo?

Una idea de Maurizio Lazzarato,¹² que desarrollaré desde el punto de vista de la política del deseo, podría ayudarnos a responder esa pregunta. Lazzarato señala una importante diferencia entre el capitalismo industrial y el capitalismo de emprendimiento que se expandía por el planeta en aquel momento. En lugar de los objetos del modelo industrial “fordista”, lo que el nuevo régimen produce principalmente es la “creación de mundos”. Estos son mundos-imagen fabricados por la propaganda y la cultura de masas, vehiculados por los medios y que sirven para preparar el suelo cultural, subjetivo y social para la implantación de mercados.

Al final de los años 70, las subjetividades estaban expuestas a una desterritorialización aún más intensificada, sobre todo a causa de un poderoso despliegue de las tecnologías de la comunicación a distancia y la necesidad de adaptación a un mercado que cambiaba a un ritmo cada vez más rápido. Pero un cambio radical es introducido por los efectos subjetivos particulares de la desterritorialización producida por los mundos-imagen del capital. Esta específica diferencia constituye uno de los principales aspectos de la política de subjetivación que emergió en aquel período.

La cadena que constituye esta fábrica capitalista de mundos incluye cuatro tipos de productores, que son instrumentalizados en su fuerza de trabajo de inteligencia, conocimiento y creatividad, pero también de creencia, espontaneidad, sociabilidad, presencia afectiva, etc. Los primeros son los creadores, que engloban una serie de nuevos sectores productivos como la propaganda y los diferentes profesionales que incluye (creadores de conceptos —“los creativos” —, fotógrafos, artistas gráficos, diseñadores, técnicos audiovisuales, etc.) Los segundos son los profesionales consultivos, como los expertos en negocios y *marketing*, cazadores de talentos, administradores de personal, etc.

Los creadores y profesionales consultivos son el equipamiento estratégico para una nueva clase de guerra en la que hemos estado viviendo desde ese período, a la que Lazzarato llama

“guerra estética planetaria”. Una guerra entre los mundos *prêt-à-porter* creados por el capital en la competencia feroz entre máquinas de expresión que rivalizan entre sí para conquistar el mercado de subjetividades arrojadas a la crisis. Porque no es bastante crear mundos-imagen; estos tienen que tener también poder de seducir, de modo que las subjetividades los elijan como modelos para remapearse y los concreten en su vida cotidiana. Estos mundos, nacidos en forma de campañas publicitarias —cuya realidad es una realidad de imágenes, una realidad de signos— necesitan, para mover el mercado, ser concretados en la vida social.

Aquí interviene el tercer tipo de productores de la cadena: los consumidores, los que actualizan los mundos-imagen en la existencia objetiva y, así, simultáneamente se vuelven productores del régimen. Tienen que tener gran agilidad cognitiva para captar y seleccionar la pluralidad de mundos que nunca acaban de ser lanzados al aire todos a la vez; un ego con movilidad de atleta para saltar de un mundo al otro; una facilidad para plasmarse de nuevo, según la manera de ser específica de cada uno de esos mundos “listos para usar” (*prêt-à-porter*). Con la fuerza de trabajo de estos poderes subjetivos, los consumidores participan en la producción de los mundos creados por el capital, haciendo de ellos realidad objetiva.

Con este fin, otro nuevo conjunto de profesionales cobra existencia; estos son el cuarto tipo de productores de la fábrica de mundos capitalista: los proveedores de layout humano (preparadores físicos o *personal trainers*, *personal stylists*, diseñadores de ropa, consultores de modas, dermatólogos, cirujanos plásticos, esteticistas, *designers*, decoradores de interiores, curadores, profesionales de la autoayuda, etc.). Su principal negocio consiste en vender su trabajo a los consumidores, que tendrían el poder de ayudarlos a conquistar esta nueva especie de subjetividad flexible.

Este proceso da origen a un self-nómada en venta que comercializa su poder para señalar la disonancia entre lo virtual y lo actual para producir los mundos del capital, sea como creador, como consumidor o como consultivo. Aquí se incorpora una subjetividad flexible de tipo *showroom*: lo que se expone al otro —reducido a la situación de espectador/consumidor— son los elementos de los últimos mundos a la moda y la capacidad y rapidez para incorporarlos en una especie de campaña publicitaria y de *marketing* de uno mismo.

Ante esta aberración surgen en nuestras mentes dos preguntas: ¿qué hay de tan seductor en estos mundos listos para usar creados por el capital? ¿Qué es lo que los diferencia de los mundos concretos, actuales?

Seducción perversa

La respuesta a esta pregunta salta a la vista si podemos penetrar el velo espesamente tejido de imágenes que empañan el ejercicio objetivante de nuestra sensibilidad visual y ofuscan su ejercicio vibrátil. Podemos entonces ver que lo que seduce en estos mundos es la imagen de autoconfianza, prestigio y poder de los personajes que los habitan, como si ellos hubiesen resuelto la paradoja incorporándose para siempre a los salones de los supuestamente “garantizados”.¹³ En otras palabras, lo que seduce de los mundos-imagen creados por el capital es, básicamente, la ilusión que transmiten de que existen mundos cuyos habitantes nunca experimentan fragilidad y sentimientos de vértigo, o que por lo menos tienen el poder de evitarlos o controlar la inquietud que provocan, viviendo una especie de existencia hedonista, llana y sin turbulencia, eternamente estable. Esta ilusión alberga la promesa de que esa vida

existe, que el acceso a ella es posible, y aun más, que sólo depende de la incorporación de los mundos creados por el capital. Una relación perversa se establece entre la subjetividad del receptor/consumidor y estos personajes-imagen.

El glamour de esta gente privilegiada y el hecho de que como seres mediáticos son inaccesibles por su propia naturaleza, es interpretado por el receptor como una señal de su superioridad. Como en cualquier relación perversa en la que el seducido idealiza la arrogante indiferencia del seductor —en lugar de verlo como signo de su miseria narcisística y su incapacidad de ser afectado por el otro—, el receptor/consumidor de estos personajes se siente descalificado y excluido del mundo de ellos. Identificado con este ser-de-imagen y tomándolo como modelo con la esperanza de que un día llegará a ser digno de pertenecer a su mundo, el consumidor comienza a desear parecerse, poniéndose en una posición de sumisión y perpetua demanda de reconocimiento. Como ese deseo queda insatisfecho, por definición, la esperanza es de corta vida. El sentimiento de exclusión siempre retorna, y la subjetividad, para librarse de este sentimiento, se somete aun más, movilizándolo continuamente sus fuerzas a un grado más alto, en una carrera vertiginosa para encontrar mundos listos-para-usar para incorporarlos y concretarlos.

Esta promesa mentirosa constituye el mito fundamental del capitalismo mundial integrado:¹⁴ la fuerza impulsora de su política de subjetivación, la diferencia que introduce en la experiencia contemporánea de desterritorialización. La ilusión que mantuvo la estructura del sujeto moderno adquiere aquí una nueva fórmula. Es transvaluado y alcanza la cima de su credibilidad en la religión del capitalismo cultural. Una religión monoteísta cuyo escenario es básicamente el mismo de todas las religiones de esta tradición: existe un Dios todopoderoso que promete el paraíso, con la diferencia de que el capital está en la función de Dios y el paraíso que promete está en esta vida y no más allá de ella. Los seres glamorosos de los mundos de la propaganda y del entretenimiento cultural de masas, con su garantido glamour, son los santos de un panteón comercial: “superestrellas” que brillan en el cielo-imagen por encima de las cabezas de cada uno, anunciando la posibilidad de unirse a ellos.¹⁵

La creencia en la promesa religiosa de un paraíso capitalista es lo que sostiene la instrumentalización exitosa de los poderes subjetivos. El sentimiento de humillación que produce esta creencia y la esperanza de algún día alcanzar esa meta y escapar de la exclusión moviliza el deseo de realizar los mundos listos-para-usar ofrecidos en el mercado. Por medio de esta dinámica, la subjetividad se torna el productor activo de estos mundos: una servidumbre voluntaria que no es alcanzada por represión u obediencia a un código moral, como en las religiones monoteístas tradicionales, en las que el acceso al paraíso depende de la virtud. Aquí el código no existe; al contrario, cuanto más original es el mundo que la corporación transmite, tanto mayor es su poder para competir, entendiendo la originalidad en este contexto como un mero artificio de imagen que diferencia un mundo de todo el resto. Lo que seduce es esta diferencia, pues su incorporación haría del consumidor un ser distinto y por encima de todos los otros, lo cual es esencial en esta política de relación con el otro porque alimenta la ilusión de estar más cerca del panteón imaginario.

En este contexto la vida pública es reemplazada por un *reality show* global orquestado por el capitalismo cultural-informacional que se ha apoderado de todo el planeta. Una especie de pantalla de dimensiones mundiales, donde la gente disputa con uñas y dientes un papel de figurante, un lugar fugaz e imaginario que debe ser objeto permanente de inversiones y ser incesantemente administrado y garantizado contra todo y contra todos.

Self en venta

Las políticas contemporáneas de subjetivación encuentran así el modo de confrontar y neutralizar la reactivación de la vida pública producida por la propagación social de una subjetividad flexible, en los años 60 e inicios de los 70. Incorporó el desplazamiento de un principio de subjetivación basado en la identidad hacia una subjetividad flexible, pero sólo como una manera más exitosa de reinstalar la anestesia del sujeto moderno y su disociación de los efectos de la presencia viva del otro. Esto da lugar a un retorno a la identidad, pero ahora de tipo flexible, cuyas diferentes figuras no tienen vínculo con la vida colectiva y quedan marcadas por la ilusión de unidad, aspecto que define ese régimen de subjetivación.

Por un lado, la creación incesante de ruidosos nuevos mundos listos-para-usar provoca una sobrestimulación de la paradoja entre los dos ejercicios de lo sensible, de la crisis a la que conduce y del sufrimiento que produce; mientras que, por otro lado, la disociación de la subjetividad respecto de la causa de esta angustia es llevada al extremo por la relación perversa establecida entre el consumidor y el mercado, cuya fuerza impulsora es una creencia en la promesa del paraíso. El self-nómada, en su función de alarma que avisa de la necesidad de crear nuevos territorios, es por tanto instrumentalizado por el mercado y pierde su fuerza crítica, que depende de escuchar los efectos desestabilizadores del otro en unomismo. El ego asume la administración de las fuerzas de creación y acción que esta alarma convoca como respuesta. Pero el ego sólo conoce el ejercicio objetivante de lo sensible, puesto que su función primaria es, como vimos, guiar la subjetividad a través de la cartografía de los territorios corrientes. Cuando es puesto al mando de los procesos de crear las cartografías de uno mismo y del mundo, el ego no tiene cómo saber las causas del vértigo que surge de la experiencia de la paradoja que le hace perder sus referencias. Tiende entonces a interpretar esta desorientación como el resultado de un colapso de la propia subjetividad, y no sólo de su configuración corriente. El ego empieza entonces a fabricar razones imaginarias que deben explicar su aflicción: de ahí esos sentimientos de inferioridad y exclusión. Para protegerse a sí mismo de su desasosiego, reprime el sentimiento construyendo barreras defensivas. Dado que este estado es movilizado principalmente por los mundos-imagen propuestos por el capital, la estrategia defensiva más obvia consiste en invertir estas imágenes y tratar de efectivizarlas en la existencia, con la esperanza de superar la angustia. Así, bajo el comando del ego, el criterio que orienta las fuerzas de creación deja de ser ético y deviene narcisístico y mercadológico.

Así la instrumentalización de fuerzas subjetivas por el capital da un giro completo. De hecho, todas las fases del proceso de subjetivación son usadas como energía primaria para la producción de mundos para el mercado: sensibilidad objetivante y vibrátil; el desasosiego de la paradoja entre esos dos ejercicios (que es incitada por el mercado); el alarma de lo self-nómada que el desasosiego dispara; la presión que este alarma ejerce para rediseñarse a sí mismo y al mundo; y las fuerzas del deseo, de la creación y de la acción movilizadas por esta presión. Lo que comienza a tomar forma es la población de zombies hiperactivos que proliferaron crecientemente en todo el planeta en las últimas décadas del siglo XX y comienzo del XXI como modelos de subjetividad del tipo “ganadora”.

La experimentación que había sido realizada colectivamente durante los años 60 y principios de los 70 con el fin de alcanzar la emancipación del patrón de subjetividad dominante se tornó indistinguible de la incorporación de las políticas de subjetivación emergentes bajo el capitalismo cognitivo. El self con su carácter nómada sigue activo, más pierde su fuerza crítica. Muchos de los protagonistas de estos movimientos de décadas previas cayeron en una

trampa: deslumbrados por la celebración de su fuerza creativa y de su postura transgresora y experimental que antes había sido estigmatizada y marginada, deslumbrados también por su imagen prestigiosa en los medios y por sus altos salarios, se volvieron los creadores de los mundos producidos por el capital.

Servidumbre voluptuosa

En Brasil, toda esta operación capitalista toma un aspecto específico. En primer lugar, porque en este país, como ya mencioné, las décadas de 1960 y 70 estuvieron marcadas por movimientos de resistencia macropolítica, así como por intensos procesos de experimentación cultural y existencial muy singulares, que fueron particularmente audaces en sus fuerzas de resistencia y creación. Como vimos, fue también la era del renacimiento de la Antropofagia, que había ido más allá de la ambigüedad que ese movimiento tuvo en su origen.

En segundo lugar, porque en Brasil, entre este período y la época del capitalismo cultural-informacional, hubo una fuerte interrupción de este movimiento, causada por la dictadura militar, que llegó al poder por un golpe de Estado en 1964 y permaneció durante los siguientes veintiún años. Es cierto que en el comienzo del régimen, y hasta 1968, el movimiento político y cultural no sólo continuó, sino que se radicalizó; el activismo macropolítico pasó a la clandestinidad y la guerrilla rural y urbana se intensificó. Sin embargo, a partir de fines de 1968, con la promulgación del Acto Institucional N° 5,¹⁶ que castigaba con prisión las acciones consideradas subversivas, sin ningún derecho a *habeas corpus*, el movimiento perdió progresivamente su velocidad. A partir de esos años, un número significativo de activistas brasileños macro y micropolíticos sufrieron prisión y fueron muy frecuentemente torturados; muchos de ellos murieron, se hundieron en la locura o huyeron al exilio.¹⁷ En el país se produjo una suerte de parálisis de las fuerzas de creación y resistencia, semejante a la reacción de los animales que, ante el predador agresivo, por una lógica de sobrevivencia, se paralizan y se fingen muertos hasta que el predador se marcha; una reacción defensiva, provocada por el terror, pero cuyos efectos pueden continuar aun cuando ya no hay ningún peligro real.

En el mismo sentido, los efectos más nefastos de la dictadura brasileña, como, por otra parte, de todo régimen totalitario, no fueron los tangibles y visibles —tales como la prisión, la tortura, la represión y la censura—, sino aquellos otros efectos, más sutiles, invisibles y que, por esa misma razón, es más difícil aprehenderlos, elaborarlos y finalmente desembarazarse de ellos. La razón de esta dificultad es que las fuerzas de creación y resistencia en este tipo de situaciones son amenazadas con castigos cuyo nivel de violencia puede llegar hasta la muerte. La consecuencia de este estado de terror en el alma es la parálisis de la capacidad de lucha, creación e inteligencia colectiva. Esos son los efectos traumáticos que tienden a demorarse aun hasta después de la caída del régimen que los provocó.

Este era el contexto con el que el neoliberalismo tuvo que negociar cuando se instaló en Brasil. Es cierto que el proceso de disolución de la dictadura, a finales de los años 70 y principio de los 80, resultó de la presión de movimientos políticos y sociales dentro del país, pero no es menos verdad que ese proceso resultó también, y quizá principalmente, de la presión ejercida por el capitalismo transnacional. La *tabula rasa* de la vida pública llevada a cabo por el gobierno militar fue útil para el nuevo régimen, pero las políticas dominantes de subjetivación que lo acompañaron y lo sostuvieron fueron totalmente incompatibles; puesto

que fue una subjetividad gobernada por un rígido principio de identidad que reivindicaba los valores de la tradición, la familia y la patria, típica de las fuerzas más conservadoras del país. El nuevo régimen necesitó reactivar la subjetividad en su flexibilidad y sus fuerzas de creación y acción, en toda su libertad de experimentación, del modo como habían existido en los años previos a la dictadura, pero con el fin de instrumentalizarlas al servicio de la invención de mundos virtuales por sus productores, así como su actualización por sus consumidores y proveedores de *layout* humano, por medio de los cuales son establecidos los mercados.

La memoria del intenso pasado experimental de las fuerzas de creación y de sus heridas infligidas por la dictadura, hizo que una significativa parte de esta generación viviera el advenimiento del capitalismo cognitivo como una salvación. Este liberaba a las fuerzas de creación de la represión, y lo que es más, las celebraba y les daba el poder de ejercer el papel de vanguardia en la construcción del nuevo régimen. El despertar del movimiento de creación en el Brasil posdictatorial ocurrió, pues, bajo los auspicios del neoliberalismo, y una parte significativa de este movimiento se tornó, como en cualquier otra parte del mundo, el motor mismo del nuevo régimen económico.¹⁸

Si a esto se agrega el hecho, específico para la situación local, de que esta reactivación se mezcló con los efectos posteriores remanentes del brutal trauma de la dictadura, el resultado fue tal que muchos de los protagonistas de los movimientos de las décadas anteriores cayeron en la trampa, en una especie de servidumbre que fue aun más alienada que en la Europa occidental o en los Estados Unidos, produciendo una versión monstruosa del tipo de subjetividad-flexible-en-venta que estaba consolidándose en la escena internacional. Mucho más vulnerable a su instrumentalización, la subjetividad local se entregó a una voluptuosa sumisión de la venta perversa de sus fuerzas de creación y lucha en una adhesión devota o aun fanática a la religión del capitalismo cultural-informacional y su promesa mendaz de paraíso. Enteramente desprovista de crítica se identificó con los mundos virtuales propuestos por el mercado, buscando reproducir todos sus rasgos, consumir todos sus objetos y servicios, con la esperanza de ganar la admisión a su paraíso imaginario. La tradición antropofágica contribuyó, sin duda, a una suerte de flexibilidad de hibridación, propia de un self-nómada, pero en este caso destituida de su fuerza crítica. Una antropofagia evocada en su polo más reactivo.

La impotencia de las fuerzas del deseo para crear y resistir en este contexto hizo nacer un monstruo, probablemente a causa del efecto traumático de la violencia de la dictadura sobre la fuerza de creación, agravado por el uso perverso que el neoliberalismo hizo de esta situación, sacando ventaja de la herida. Una sobredosis de violencia que excede los límites de lo tolerable y, por tanto, de la posibilidad de reaccionar y movilizar un proceso de elaboración. Sabemos bien, después de un siglo de psicoanálisis, que los traumas de tal magnitud a veces requieren tres generaciones para ser digeridos, para mitigar los efectos tóxicos de una interrupción del flujo vital; efectos que permanecen activos a pesar del olvido defensivo de la herida al corazón de las fuerzas de creación y lucha. Eso iba a dejar efectos nefastos no sólo en el reino de la política de subjetivación, sino también en términos de la política cultural que sería establecida en el país a partir de ese punto, y que todavía está vigente hoy.¹⁹

La especificidad de esta situación en Brasil es, probablemente, común a los países que han estado bajo un régimen totalitario en el momento de la instalación del capitalismo financiero globalizado, a fines de los años 70; sea como variante de derecha del totalitarismo, como en la mayoría de los países de América Latina, o como variante de izquierda, como en

los países de Europa del Este. Podemos incluso suponer que, como en Brasil, el colapso de estos regímenes corresponde fundamentalmente a las necesidades de la nueva figura del capitalismo que entonces estaba siendo instalada. Para comprender mejor la política de subjetivación bajo el imperio capitalista contemporáneo —particularmente en lo que concierne al destino de las fuerzas de creación y resistencia— la problematización de lo que realmente ocurrió en esos contextos desde un punto de vista micropolítico se vuelve una tarea inevitable.

El antivirus

Estamos lejos de la antropofagia de los banquetes ancestrales, que impactó el imaginario de los brasileños como uno de los mitos fundadores del país; más lejos aún de la fórmula de la relación con el otro y la cultura que el Movimiento Antropofágico extrajo de ellos; también estamos lejos —y esto es más grave— de la reactivación de este movimiento en los años 60 y 70, que crearon una subjetividad flexible que ya no incorporaba la imagen de una identidad nacional, ya sea estable o mutante y más o menos idealizada. En la nueva escena, los cuerpos ya no son creados con partículas del otro, aprehendidas y devoradas en forma de *afectos de vitalidad*, mientras arrojamamos nuestras propias referencias a la crisis y participamos así en una construcción colectiva que podría ser referida como “vida pública”. Lejos de eso, los cuerpos tienden a ser creados sólo en base a imágenes de los mundos listos-para-usar propuestos por el capital al reactivar la ilusión de una unidad individual, y aun mutante, alimentada por el sueño de un día tener el privilegio de por fin ser admitido en los lujuriosos banquetes virtuales compartidos por los seres mediáticos VIP, que pueblan estos glamorosos mundos-imagen.

Una subjetividad mucho más seriamente anestesiada en su ejercicio vibrátil de lo sensible y, así, muy fuertemente dissociada de la presencia viva del otro toma cuerpo. Una especie de Antropofagia Zombie: la muy exitosa actualización contemporánea del polo reactivo de esta larga tradición.

Sin embargo, como lo mencioné antes, los efectos de los traumas no son eternos; tienen un límite de tiempo. En efecto, parecería que desde el final de los años 80 y principio de los 90, y aun más al comenzar la segunda mitad de los años 90, en Brasil y en cualquier otra parte, el virus de la fe en el paraíso prometido por el capitalismo cultural —ese mito que carcome la subjetividad en sus poderes más esenciales— ha empezado a ser identificado.

Un movimiento de búsqueda de un antivirus para combatir esta epidemia ha empezado en todas partes, con diferentes métodos y en una variedad de dominios: desde el arte hasta el activismo político, pasando por los movimientos sociales y por toda suerte de transversalidad entre ellos. El deslumbramiento producido por la celebración que el capital hace de la vida como poder de creación, cuya meta es, como un rufián, sujetarla a una relación perversa, ha empezado a ser “tratada”, a fin de reactivar la fuerza crítica de este poder, o sea su salud.

La reactivación del movimiento de éxodo hacia una experimentación artística, política y existencial cada vez más intensa parece estar comenzando a liberar la subjetividad flexible contemporánea de su instrumentalización perversa. Un éxodo que restablecerá en política antropofágica el poder de crear cartografías singulares actualizando los cambios que se engendran continuamente en el diagrama de sensaciones: efectos del abrirse a una alteridad viva, abordada en el doble ejercicio de lo sensible y la tensión de sus paradojas. El self-nómada recupera su fuerza crítica. En este éxodo la conquista irreversible de la flexibilidad y

del privilegio de acceder a semejante alteridad rica, heterogénea y variable —hecha posible por la globalización y las tecnologías de las comunicaciones de largo alcance— procura ponerse de nuevo al servicio de la vida.

No, esto no es un final feliz: creer en finales felices es nuestra mayor patología. Esta se extiende a lo largo de todo el espectro de las utopías idealizadoras, de la izquierda a la derecha, y se presenta hoy de dos formas: los paraísos virtuales del neoliberalismo, para el self-nómada a-crítico, o sus contrapartidas fundamentalistas que insisten en el modelo identitario de subjetividad. Lo que se puede intuir, sin embargo, es que la banda sonora de este *reality show* global ya no es tan monótona: se escuchan voces disonantes con respecto a las melodías seductoras de las sirenas del capital y sus subjetividades flexibilizadas para el mercado. No se trata ahí de volver a la identidad, sino de preservar la flexibilidad, pero activando la fuerza crítica de lo self-nómada. Parece ser esta la vibración que resona en el timbre de las voces disonantes. Si la tradición antropofágica, en su polo reactivo, contribuyó a poner a los brasileños en la primera línea de los atletas de la flexibilidad para el mercado, su polo activo, en cambio, participa de este coro de voces disonantes con su propio *know-how* y su propio timbre.

Aun si estas voces no son tan numerosas y su timbre es sutil y frágil —apenas audible bajo el estruendo arrogante de las voces dominantes— tienen el poder de impulsar un desplazamiento que, aunque invisible, no es por ello menos potente, en la cartografía planetaria de las fuerzas políticas, culturales y subjetivas. Parece que ya no estamos en el mismo paisaje.

Traducción de Carlos R. Luis

¹ Nossa Senhora da Ajuda, el barco que traía al obispo Pedro Fernandes de Sardinha y una tripulación de noventa hombres, fue hundido cerca de Coruripe (hoy en el estado de Alagoas), el 16 de junio de 1556. En venganza, los indios fueron exterminados a lo largo de cinco años de batallas, decididas por el gobierno portugués con el apoyo de la Iglesia. A pesar de las versiones divergentes respecto del curso real de los acontecimientos, la tesis del “banquete” es sostenida por documentos históricos, incluso por cartas escritas por jesuitas de la época.

² Hans Staden fue un aventurero alemán que naufragó en la costa de Itanhaém (actualmente estado de San Pablo), en 1554. Se hizo famoso por sus relatos de viajes por Brasil en los años de la colonización y es considerado el fundador de este género literario en el país. Sus escritos son una combinación de ficción y relato sobre la vida cotidiana, ilustrados con 53 grabados, que tuvieron una influencia notable en escritores viajeros de los siglos XVI y XVII.

³ El Movimiento Antropofágico fue un importante aspecto del arte brasileño de los años 20. Con su base dadaísta transfigurada y su práctica constructivista, se distinguió dentro del contexto internacional del modernismo, aunque es poco conocido fuera de Brasil. El *Manifiesto Antropófago*, lanzado en 1928 por Oswald de Andrade — poeta, autor teatral y novelista experimental— es la principal referencia del movimiento.

⁴ “Manifiesto da Poesia Pau-Brasil” (1924). En: *A Utopia Antropofágica. Obras Completas de Oswald de Andrade*, San Pablo, Globo, 1990.

⁵ Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, San Pablo, Companhia das Letras, 1995.

⁶ Cf. Brian Holmes, “The Flexible Personality”. En: *Hieroglyphs of the Future*, Zagreb, WHW/Arkzin, 2002, versión *online* en: www.geocities.com/CognitiveCapitalism/holmes1.html.

⁷ “Manifiesto Antropófago” (1928). En: *A Utopia Antropofágica. Obras completas de Oswald de Andrade*, San Pablo, Globo, 1990. La frase completa en el texto original dice lo siguiente: “Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: — É mentira muitas vezes repetida.” (“Contra la verdad de los pueblos misioneros, definida por la sagacidad de un antropófago, (dijo) el Visconde de Cairú: —Es una mentira muchas veces repetida.”)

⁸ El movimiento conocido como Poesía Concreta se originó en 1953 con las actividades y experimentos del grupo Noigrandres —integrado por Décio Pignatari y los hermanos Haroldo y Augusto de Campos— y su revista-libro del mismo nombre (1952). Este movimiento fue lanzado al público en la exhibición del Movimiento

Concretista (“Exposição Nacional de Arte Concreta”), realizada en San Pablo, en 1956, y en Río de Janeiro, en 1957, en ella tomaron parte poetas y artistas visuales de las dos ciudades.

⁹ El Neoconcretismo fue una facción disidente del Movimiento Concretista, que surgió en 1959, en base a un manifiesto publicado en el *Jornal do Brasil*. Formado por artistas de Río, incluyendo a Hélio Oiticica y Lygia Clark, y bajo la dirección teórica del poeta y crítico Ferreira Gullar; la diferencia entre ellos se basó esencialmente en la oposición a lo que veían como un excesivo racionalismo y formalismo de sus colegas de San Pablo. Reivindicaban una política artística diferente: la integración de la relación entre arte y vida y la afirmación de la dimensión existencial, subjetiva y afectiva de la obra de arte. La principal referencia filosófica fue la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, Ernest Cassirer y Susan Langer. Los dos grupos se reunieron algunos años después por iniciativa de Oiticica en la muestra titulada “Nova Objetividade Brasileira”, en 1967.

¹⁰ El Tropicalismo fue un movimiento cultural de finales de los años 60, que, haciendo uso de la burla, la irreverencia y la improvisación, revolucionó la música popular brasileña, dominada entonces por la estética de la Bossa Nova. Con músicos como Caetano Veloso y Gilberto Gil (hoy Ministro de Cultura del gobierno de Lula) como punta de lanza, el Tropicalismo impulsó su inspiración a partir de ideas del *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade, particularmente por el modo como elementos de la cultura foránea son incluidos y fusionados con la cultura brasileña, usando valores distintos de los de la cultura dominante. El Tropicalismo se manifestó también en otros dominios artísticos, como el caso de la escultura Tropicália (1965) del artista visual Hélio Oiticica; de ahí el nombre del movimiento. En el teatro está representado por la pieza de Oswald de Andrade *O Rey da Vela* (1967), y por José Celso Martínez y Corrêa, director de la Oficina de Teatro. El movimiento tuvo una brusca interrupción en diciembre de 1968, cuando la dictadura militar decretó el Acta Institucional N° 5. Caetano y Gil fueron encarcelados y liberados después bajo la condición de abandonar el país. Se exiliaron en Inglaterra, en 1969.

¹¹ Toni Negri y Michael Hardt, *Empire*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 2000.

¹² Cf. Lazzarato, Maurizio, “Creer des mondes: Capitalisme contemporain et guerres ‘esthétiques’”. En *Multitudes 15*, edición especial: “Art Contemporain: La recherche du dehors”, París, 2003. Una versión revisada de este texto fue incluida con el título de “Entreprise et Néomonadologie”. En: Lazzarato, Maurizio, *Les Révolutions du Capitalisme*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2004.

¹³ Me refiero aquí a la noción propuesta por varias tendencias dentro de Autonomía Operaria, en la Italia de los años 70, según como retomada y reelaborada por Felix Guattari. Véase Guattari, F. y Rolnik, S., *Micropolítica: cartografías do desejo*, Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 187-190 (aparecerá próximamente en inglés como *Schizo-analysis in Brazil*, Nueva York, Semiotext, MIT, 2006).

¹⁴ “Capitalismo mundial integrado (CMI) es una expresión acuñada por Felix Guattari ya al final de los años 60 como alternativa al término “globalización”, que él consideraba demasiado genérica y se presta a ocultar el sentido fundamentalmente económico y específicamente capitalista y neoliberal del fenómeno de transnacionalización que comenzó a instalarse en aquella época.

¹⁵ Cf. Brian Holmes, “Reverse Imagineering: Toward the New Urban Struggles. Or: Why smash the state when your neighborhood theme park is so much closer?” (<http://creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/>); véase también: “Warhol in the Rising Sun: Art, Subcultures and Semiotic Production,” disponible en www.u-tangente.org.

¹⁶ El AI5 fue promulgado por la dictadura militar el 13 de diciembre de 1968.

¹⁷ Un número incontable de brasileños fueron empujados al exilio en esa época. De los más involucrados en la contracultura, la mayoría fue a Londres. Los que estaban involucrados en el activismo macropolítico clandestino se exiliaron en países que vivían en situaciones “revolucionarias”, como Chile, Argentina y, por supuesto, Cuba, en América Latina, y Angola y Mozambique, en África; pasaban de un país al siguiente cuando los movimientos eran brutalmente derrocados. Un cierto número de ellos buscó refugio en París, donde a principios de los años 70 había unos 30.000 brasileños en el exilio.

¹⁸ La lucha por la redemocratización del país, a fines de los años 70 y principios de los 80, dio nacimiento a diferentes movimientos —movimiento feminista, movimiento gay, movimiento negro—, muchos de ellos se juntaron alrededor del Partido de los Trabajadores (PT), creado por esa época. En las dos décadas siguientes, en paralelo con la instrumentalización, por parte del neoliberalismo, de una significativa parte de las fuerzas de creación y resistencia de toda esa generación, el movimiento siguió avanzando y, junto a otras fuerzas de la sociedad brasileña, finalmente eligió a Lula como presidente.

¹⁹ El Ministerio de cultura del gobierno de Lula, conducido por Gilberto Gil, enfrenta serias dificultades políticas y legales en sus intentos de cambiar los efectos perversos de la situación que afecta el papel de la cultura en la sociedad brasileña.