

**VAMOS COMER OSWALD: POR UMA
DESTERRITORIZAÇÃO DA ANTROPOFAGIA
OSWALDIANA**

JUAN PABLO FREIRE GUIMARÃES

**MESTRADO EM ARTES
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DAS ARTES
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**



JUAN PABLO FREIRE GUIMARÃES

**VAMOS COMER OSWALD: POR UMA
DESTERRITORIALIZAÇÃO DA ANTROPOFAGIA
OSWALDIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Mestre em Artes Visuais.

Orientador: Prof. Dr^o. Luizan Pinheiro Costa
Área de Concentração: Estratégias epistemológicas em artes na Amazônia.

**Belém, Pará
2014**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CPI),
Biblioteca do PPGARTES /ICA, Belém – PA.

Guimarães, Juan Pablo Freire, 1985-.

Vamos comer Oswald: por uma desterritorialização da antropofagia Oswaldiana / Juan Pablo Freire, 2014.

Orientador: Prof^o. Luizan Pinheiro Costa

76 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Programa de Pós-graduação em Artes, Belém, 2014.

1.Literatura – História e Crítica – Pós-Modernismo 2.Antropofagia Cultural 3.Identidade Nacional I.Oswald de Andrade II.Título

CDD. 23. Ed. 809.113

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa financiada com bolsa de estudos concedida pelo Programa de Fomento à Pós-Graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior-CAPES.



INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES

**ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO PARÁ.**

Aos vinte e cinco (25) dias do mês de Junho do ano de dois mil e quatorze (2014), as dez (10) horas, a Banca Examinadora instituída pelo Colegiado do Curso de Mestrado em Artes da Universidade Federal do Pará, reuniu-se em Sessão Pública, no Programa de Pós-Graduação em Artes, sob a presidência do orientador professor doutor Luizan Pinheiro da Costa ao disposto nos artigos 58 a 61 do Regimento Interno, Seção V “da Aprovação ou Reprovação da Dissertação”, presenciar a defesa oral de Dissertação de **Juan Pablo Freire Guimarães** intitulada: **Vamos comer Oswald: por uma desterritorialização da antropofagia oswaldiana** perante a Banca Examinadora, constituída de acordo com o prescrito no parágrafo único do Artigo 59 do Regimento acima mencionado, pelos professores doutores Luizan Pinheiro da Costa, Miguel de Santa Brígida Júnior da Universidade Federal do Pará, Marisa de Oliveira Mokarzel, da Universidade da Amazônia. Dando início aos trabalhos, o professor doutor Luizan Pinheiro da Costa, passou a palavra ao mestrando, que apresentou a Dissertação, com duração de trinta minutos, seguido pelas arguições dos membros da Banca Examinadora e as respectivas defesas pelo mestrando, após o que a sessão foi interrompida para que a Banca procedesse à análise e elaborasse os pareceres e conclusões. Reiniciada a sessão, foi lido o parecer, resultando em aprovação, com o conceito Excelente, com ajustes pontuais, com recomendação de publicação de parte ou capítulo da referida Dissertação. Esta aprovação do trabalho final pelos membros será homologada pelo Colegiado após a apresentação, pelo mestrando, da versão definitiva do trabalho. E nada mais havendo a tratar, o professor doutor Luizan Pinheiro da Costa, agradeceu aos presentes, dando por encerrada a sessão, a presente ata que foi lavrada, após lida e aprovada, vai assinada, pelos membros da Banca e pelo mestrando. Belém-Pa, 25 de Junho de 2014.

Prof. Dr. Luizan Pinheiro da Costa

Prof. Dr. Miguel de Santa Brígida Júnior

Profª. Dra. Marisa de Oliveira Mokarzel

Juan Pablo Freire Guimarães

Autorizo para fins exclusivamente acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos fotocopiadores ou eletrônicos, desde que mantida a referência autoral. .

Assinatura: _____

Local e Data: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Ensino Superior) pelo financiamento, através de bolsa de pesquisa, do trabalho aqui registrado. Agradeço também ao professor Luizan Pinheiro Costa amigo, orientador e incentivador desta pesquisa. Agradeço igualmente a todos os professores do PPGartes da UFPA, e especialmente a Afonso Medeiros e Agenor Sarraf; e mais especialmente a Wlad Lima, Lia Braga e Miguel Santa Brígida, pelos momentos de partilha na disciplina *Pesquisa como movimento criador*, fundamental para meu amadurecimento enquanto pesquisador. Agradeço aos professores: Marisa Mokarzel (UNAMA) e Miguel Santa Brígida (UFPA) pelas sugestões que me foram dadas no exame de qualificação e por suas participações na banca examinadora.

Meu agradecimento a todos os funcionários do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais da UFPA, em especial a Wânia Oliveira Contente, pelas eternas ajudas e mais variados auxílios durante esses dois anos de pesquisa. Agradeço também a todos os amigos de turma, pelas sugestões e conversas. Em especial a Raymundo Firmino e Thiago Silva, pela camaradagem e trocas de ideias nos almoços. Por fim, agradeço a todas as pessoas, próximas ou distantes, que ao longo desses anos me ajudaram das mais variadas formas possíveis.

Aos meus pais: Jocemar Guimarães e Nasy Freire.

Nossa existência é transitória como as nuvens do outono.
Observar o nascimento e a morte dos seres é como olhar
os momentos de uma dança. A duração da vida é como o
brilho de um relâmpago no céu; como uma corrente que
se precipita montanha abaixo.

Buddha

RESUMO

Guimarães, J.P.F. **Vamos comer Oswald: Por uma desterritorialização da antropofagia oswaldiana**. 2014. 76 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Artes, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

Através de uma abordagem feita por viés histórico, estético, identitário e linguístico, esta dissertação apresenta uma reflexão sobre a proposição antropofágica elaborada por Oswald de Andrade, na sua relação com os discursos históricos, e com os discursos nacionalistas dos anos 30 no Brasil. A mesma demonstra como Oswald de Andrade constrói uma narrativa sobre a nacionalidade na qual a relação entre a identidade étnica e a nacional estão em constante conflito. Partindo desse fato, a dissertação localiza duas maneiras pelas quais a antropofagia oswaldiana vem sendo narrada: uma que a territorializa no campo dos discursos nacionalistas, outras que tentam lhe retirar desse espaço, dando-lhe novos significados e potencialidades de transformação estética e sociocultural. Em outras palavras – lhe desterritorializando.

Palavras-chave: Antropofagia cultural; identidade nacional; arte brasileira.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: A ANTROPOFAGIA: “É MENTIRA MUITAS VEZES REPETIDA”?	11
2. DA INVENÇÃO DE COLOMBO Á POLISSÊMIA OSWALDIANA: BREVE PASSEIO EM TORNO DOS DISCURSOS SOBRE A ANTROPOFAGIA.	23
2.1. O canibal que escapa.	23
2.2. A “decadência” do canibal.	27
2.3. A reescensão canibal.	34
2.4. A polissemia oswaldiana.	37
3. CONTRA AS HISTÓRIAS DO HOMEM, QUE COMEÇAM NO CABO FINISTERRA: ANTROPOFAGIA OSWALDIANA <i>VERSUS</i> EVOLUCIONISMO CULTURAL.	41
3.1. A antropofagia e o discurso colonialista	41
3.2. Uma possível montagem para o quebra-cabeça oswaldiano	47
4. TUPY OR NOT TUPY THAT IS THE QUESTION: A ANTROPOFAGIA OSWALNIANA E O DISCURSO COLONIALISTA.	57
5. POR UMA ANTROPOFAGIA DESTERRITORIALIZADA.	65
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	73

1. INTRODUÇÃO: A ANTROPOFAGIA “É MENTIRA MUITAS VEZES REPETIDA”?

Há histórias tão verdadeiras que às vezes parece que são inventadas.

Manoel de Barros

Em outubro de 1987, Pierre Bourdieu, já consagrado como um dos maiores cientistas sociais do século XX, inicia um seminário no qual diz que a eficácia de um método de pesquisa está relacionada à capacidade de tornar científico, objetos tidos como insignificantes; ou de, por meio de apreensão feita por ângulo imprevisto, reconstruir objetos “consagrados” pelo campo acadêmico. Para a realização de tal empresa, o pensador francês considera fundamental que os sociólogos sejam capazes de questionar o *habitus* científico e reconhecer a posição ambígua que ocupam, por estarem na condição de sujeitos que estudam uma sociedade na qual estão inseridos e sendo influenciados por seus acontecimentos.

Diante dessa situação, Bourdieu propõe o exercício de uma “dúvida radical” em relação a todo e qualquer método científico estabelecido. Entretanto, essa dúvida, ainda que radical, não pode ser intensa a ponto de o sociólogo se colocar em uma condição de total ceticismo ante o campo de saber ao qual está vinculado. Daí a necessidade por parte do mesmo, de estabelecer uma relação de *duplo vínculo* com o campo científico. Campo do qual tem que estudar as diversas tradições metodológicas, mas também questioná-las e superá-las – se necessário, para das mesmas não ficar a mercê. O *duplo vínculo* seria então uma proposta relacional que permitiria ao sociólogo escapar tanto dos sentidos comuns produzidos na sociedade, como daqueles radicados no próprio campo acadêmico¹. Estabelecer-se-ia como uma linha de “desconfiança comedida”, sob a qual o sociólogo teria que se equilibrar de modo a não cair em um abismo composto por dois extremos muito semelhantes: a crença cega e a descrença cética.

¹ Cf. BOURDIEU, Pierre. **Introdução a uma Sociologia Reflexiva**. In: O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1998., pp.17-58.

Um aspecto instigante do assunto acima é o fato do termo *duplo vínculo* ter sido elaborado pelo antropólogo Gregory Bateson para classificar relações afetivas marcadas por uma comunicação paradoxal onde as pessoas expressam simultaneamente, umas para com as outras, comportamentos acolhedores e agressivos. Para Bateson o *duplo vínculo* seria um gerador de sentimentos de insegurança, agressividade, medo e evitação afetiva, por isso, uma das origens do comportamento esquizofrênico.

Desse modo, Bourdieu, ao propor o *duplo vínculo* como modelo comportamental que rege a relação do cientista (social) com sua área de conhecimento, dá-nos bom exemplo de um aspecto patológico intrínseco ao conhecimento científico, que diferindo dos saberes míticos e religiosos – fundamentados na fé –, solicita do indivíduo um trânsito constante entre os sentimentos de confiança e desconfiança nos próprios artifícios que utiliza para apreender (ou mesmo construir) a realidade.

Partindo das questões acima colocadas, poderíamos entender a proposição bourdiesiana da “dúvida radical” (caracterizadora do pensamento científico) como lócus originário de uma patologia a qual ironicamente nomearíamos como “dúvida-quase-paranóica”; e na prática historiográfica, perceberíamos um ambiente ideal para que essa “patologia da dúvida” se intensificasse, visto que a matéria-prima da produção do historiador, – os acontecimentos –, estão a cada momento, sendo enterrados por um passado do qual nenhum conhecimento pode retirar-lhes na sua completude.

No entanto, o ato de duvidar há de possuir limites também no campo historiográfico, tendo em vista que alguém que se propusesse a “desacreditar de todos os relatos sobre o passado, [a] duvidar da autenticidade ou da sanidade do relato de todos aqueles que documentaram aquilo que não ocorreu, poria em dúvida sua própria sanidade e veracidade”². Pois a própria possibilidade de existência de um *self*, ego de pesquisador, está ligada a necessidade de que esse acredite em alguma narrativa histórica (por que não várias?) pela qual mensura sua trajetória acadêmica e se localiza biograficamente.

² LOWENTHAL, David. **Como conhecemos o passado**. Projeto História. Revista do Programa de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC/São Paulo. São Paulo, n. 17, p.p 63-202, 1998, p.12.

Se até este momento foi levantada a hipótese de que o pensamento científico é realizado por meio do exercício de uma insanidade (a *desconfiança-quase-paranoica*) que tenderia a ser mais aguda no “espírito historiográfico”, tal insanidade talvez se intensificasse ainda mais naquele que se propusesse a investigar historicamente a antropofagia tupinambá: atividade realizada por uma etnia indígena que já no século XVI tinha sido completamente dizimada pelas guerras e epidemias de origem europeia, e da qual o que conhecemos (ou supomos conhecer) hoje, provém dos relatos de europeus que disseram ter tido contato com índios dessa sociedade.

Tais relatos, não superiores a algumas dezenas, nem tanto por sua quantidade, mas por sua origem, já nos dariam motivos plausíveis para o exercício da “dúvida radical”: em que medida devemos acreditar nesses registros feitos por europeus que, em sua maioria, tinham como principal interesse as riquezas de terras recém “descobertas” e a notoriedade no “velho mundo”? Até que ponto podemos acreditar nesses relatos, marcados em sua maioria, por uma percepção cristã e “civilizada” da existência, que de antemão determinava ao Tupinambá a condição de “ser sem alma”, “animal antropomorfo”? Partindo desses questionamentos podemos assentar as seguintes dúvidas:

- a antropofagia existiu de fato?
- provavelmente sim.
- Mas assim, como nos dizem esses relatos?
- talvez...

Quando nos voltamos para o Tupinambá tentando reconstituí-lo, tentando encontrar o seu “protótipo” primeiro, acabamos por nos reconhecer condenados a nunca apreendê-lo como uma *coisa em si*, mas apenas como um *fenômeno*, uma aparição que nos chega transformada por fatores próprios à construção discursiva e sociocultural que foi feita sobre esse grupo. Essa construção (possuidora de teto) está fundada sobre um paradoxo: é ao mesmo tempo, aquilo que nos dias tormentosos nos protege da tempestade, mas também, aquilo que nas noites brandas nos priva do luar; é aquilo que, enquanto um lar, dá-nos um lugar seguro quando dizemos conhecer algo sobre os Tupinambá, entretanto, enquanto uma prisão, é aquilo que nos faz confundir os vaga-lumes que voam no teto com estrelas cadentes que correm lá fora...

Até 1944, Alfred Métraux era o maior conhecedor da sociedade Tupinambá, sobre a mesma havia escrito *A Religião dos Tupinambá* e *A cultura material dos Tupinambá*. Então, quando nessa época Florestan Fernandes disse que tentaria reconstituir a organização social desse povo, o etnólogo suíço foi categórico em dizer que fazer tal tarefa, sobre um grupo social extinto há tanto tempo, era impossível. Florestan tomou a afirmação como desafio, e quatro anos depois apresentava sua tese *A função social da guerra na sociedade tupinambá*: um exercício de interpretação científica aclamado pela comunidade acadêmica e até hoje, uma obra imprescindível para aqueles estudam tal tema³.

Tenho em mãos a tese de Florestan. Debruço-me sobre os primeiros relatos analisados pelo sociólogo, aqueles sobre armas e perícias dos Tupinambá na prática da guerra. Nesses, uma dimensão ficcional logo aflora: Anchieta diz que tais índios “são guerreiros e grandes flecheiros; basta ver um olho só descoberto a um homem para lhe pregar; são tão destros que não lhe escapa passarinho que não matem, e à flechadas matam o peixe na água”⁴; sobre as flechas que usam, Cardin diz que “passam umas couraças de algodão, e dando em qualquer pau o abrem pelo meio, e acontece [também, de] passarem um homem de parte a parte e ir pregar no chão”⁵.

Esse aspecto ficcional dos relatos sobre os Tupinambá não passou despercebido para Ulrich Fleischmann, Mathias Assunção e Zinka Ziebell-Wendt, que por meio de artigo elaborado coletivamente, dizem que Métraux reproduziu “de maneira acrítica a parte dos relatos que se refere ao canibalismo, mesmo em seus detalhes mais problemáticos”⁶. Menos duros com Florestan Fernandes, alegam que o sociólogo brasileiro avaliou de maneira mais detalhada e sistemática os relatos quinhentistas sobre a antropofagia, aos quais dedicou um estudo particular, no qual concluiu “serem satisfatória e cientificamente aproveitáveis quase todas as afirmações e descrições feitas pelos cronistas, pois pouco são os casos em que as

³ LARAIA, Roque de Barros. **Préfacio** in: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 3. ed. São Paulo: Editora Globo, 2006, p.12.

⁴FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 3.ed. São Paulo: Editora Globo, 2006, p.44.

⁵FLEISCHMANN, Ulrich, ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig & ZIEBELL-WENDT, Zinka. **Os Tupinambás: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas**. Revista Brasileira de História, São Paulo: ANPUH/CNPq, v. 11, n. 21, p. 125-145, set.90/fev.91, p.45.

⁶ Ibid., p.24.

fontes se contradizem ou se negam”, e, além disso, “ilustram descrições de casos reais, observados diretamente”⁷.

Se para Florestan Fernandes, a coerência entre as fontes é um fator que as torna satisfatórias; para Ulrich e companhia é exatamente o contrário. Esses perguntam se “não seria exatamente esse grau de consistência da documentação, a concordância excepcional que os distintos relatos apresentam, principalmente em relação à temática do canibalismo, que deveria gerar suspeitas?”⁸ Partindo desse questionamento, os autores expõem a tese de Walter Arens, que na obra *The man-eating myth*, “tenta provar que todos os relatos a respeito de canibalismo entre povos ‘primitivos’ se baseiam em ‘ouvir dizer’, e que refletem mal entendidos, enganos conscientes e certas predisposições ideológicas dos europeus”⁹.

Não aderindo ao radicalismo das análises de Arens, Ulrich e companhia se propõem a “voltar uma vez mais as fontes do ‘mito tupinambá’ sem intenções de questionar o seu teor de veracidade, mas reconsiderando o significado que o tema canibalismo poderia ter tido nas condições que determinam a gênese dos distintos relatos”¹⁰. Assim os autores realizam uma avaliação crítica daqueles que consideram serem os mais relevantes relatos existentes sobre a antropofagia tupinambá: *Viagem ao Brasil* (1557), de Hans Standen; *Lez singularitéz de la France Antartique* (1558), do monge franciscano André Thevet ; *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil* (1586), de Jean Lery ; e *Tratado descritivo do Brasil* (1587) de Gabriel Soares de Sousa. Analisando esses quatro relatos os autores chegam as seguintes questões:

1) *A impossibilidade de comunicação com índios que viviam em “estado natural”.*

Os autores consideram quase impossível, tanto em uma perspectiva linguística como cultural, a comunicação entre os europeus e os índios que ainda viviam em “estado natural”. Fato que poderia ter levado os primeiros a avaliações equivocadas no que diz respeito à antropofagia. Sobre essa questão, observam que os relatos sobre os indígenas,

⁷ Ibid., p.24.

⁸ Ibid., p.24.

⁹ Ibid., p.24.

¹⁰ Ibid., p.25.

feito nos primeiros trinta anos da invasão europeia, são bastante sintéticos: Pero Vaz de Caminha relata ter tido com esses um encontro amigável; o francês De Genonneville os descreve idealizadamente como bons selvagens; já Américo Vespúcio, autor da primeira menção sobre canibalismo no Brasil (feita de maneira pouco fidedigna), narra um acontecimento em que marinheiros “observam” dos navios como um dos companheiros desaparecidos é esquartejado, grelhado e devorado pelos índios, que lhes fazem gestos dando a entender que outros, desaparecidos anteriormente, teriam sofrido mesmo destino. Em todos esses contatos há escassa comunicação entre colonizadores e indígenas.

2) *A impossibilidade de observação da antropofagia em comunidades de índios destribalizados.*

Durante as três primeiras décadas do século XVI, os portugueses mantiveram uma relação de escambo com os índios. Essa começou a mudar a partir de 1534, quando iniciaram um processo de colonização mais sistemática do Brasil através da implantação das capitânicas donatárias nas quais tentaram cultivar a cana-de-açúcar. Nesse momento ocorreu uma mudança fundamental na relação com os indígenas, que por consequência do anseio português de lhes escravizar, foram, em sua maioria, destribalizados e submetidos ao trabalho forçado nos engenhos.

Somado a isso, as guerras e, sobretudo as epidemias, fizeram com que os povos Tupis da costa brasileira fossem praticamente dizimados. De modo que a partir de 1570 os portugueses começaram a importar escravos africanos para assim manter a quantidade de mão de obra nas plantações. Nesse contexto, os tupinambás ainda sobreviventes se encontravam nos aldeamentos jesuítas, onde índios provenientes dos mais variados grupos étnicos viviam juntos de modo “aculturado”¹¹. Os relatos de Levy e Thevet foram redigidos justo nesse momento em que ocorria um desastre demográfico ocasionado pela transição da relação de escambo para a de escravização do índio; já os relatos de Gabriel Soares de Sousa foram elaborados em um período que já não existiam mais Tupinambás vivendo em relações tribais na Bahia. As constatações expostas levam os historiadores a

¹¹ Ibid., p.26.

questionar: é possível apurar dados específicos de povos que já se encontravam em tal processo de aculturação, como era o caso dos Tupinambás?

3) *Os interesses dos autores ao fazerem seus relatos.*

Hans Staden, oriundo de uma humilde família alemã, veio para América duas vezes (em 1547 e 1549) como mercenário tripulante de caravelas portuguesas. O seu relato se refere em maior parte a segunda viagem ao Brasil, na qual, após o naufrágio da caravela em que se encontrava, teve que assumir a função de defensor de um pequeno forte da costa da capitania de São Vicente (atual São Paulo) onde foi capturado por índios tupinambá (1553), e com esses passou nove meses, até ser resgatado por um capitão francês e voltar para sua pátria em 1555. Dois anos após, publicou a primeira versão de sua história, que nos primeiros dez anos, foi reeditada cinco vezes. Desse fato, Ulrich entende que tanto Staden como os demais participantes da edição de seu livro, “estavam cientes do valor comercial [que tinha na Europa], um relato sensacionalista sobre um país até então identificado apenas por rumores horripilantes”¹².



Gravura que mostra Hans Staden presenciado o canibalismo entre os tupinambás no século XVI

¹² Ibid., p.28.

Os relatos do católico André Thevet e do calvinista Jean Léry estão vinculados a uma referência comum: a tentativa de colonização francesa no Brasil comandada pelo vice-almirante Nicolas Villegaignon entre os anos de 1550 e 1560, que trouxe para as terras Tupiniquins o conflito já existente entre católicos e protestantes na França. Quanto ao relato de Gabriel Soares de Sousa (representante da elite de plantadores da Baía e vereador da câmara em São Salvador) tinha como objetivo convencer a Coroa Portuguesa da necessidade de fazer uma entrada no sertão e escravizar os índios que lá habitavam. Em seus relatos, descreve os Tupinambás e outras tribos que viviam afastadas, de maneira mais selvagem e canibalística, quanto maior a distância que os separava da mesma¹³.

Tendo exposto os fatores acima, os autores concluem que “os quatro relatos podem ser vistos como convencionais, [e que] o tema canibalismo, na sua tradição já estabelecida, correspondia ao gosto de leitores amantes de histórias curiosas e de aventuras, cuja autenticidade não os preocupava”. Além disso, tais relatos correspondiam “aos interesses dos colonos e à razão estatal, à busca de argumentos a favor da escravização dos índios e aos interesses da Igreja que buscava motivos para a sua missão civilizacional”. Contudo, o principal questionamento do artigo surge quando os historiadores se perguntam como “os autores [quinhentistas] que entraram em contato com os Tupinambá já em um estado de aculturação, em lugares e épocas distintas, teriam condições reais de observar um processo que durava meses e que ia desde o aprisionamento e engorda até à matança da vítima em tantos detalhes coerentes?”¹⁴.

Partindo da pergunta acima, Ulrich e demais pesquisadores expõem vários pontos nos quais as descrições nos relatos dos quatro cronistas estudados são coincidentes. Vejamos o principal desses pontos: Hans Standen, em sua narrativa, está a falar sobre o canibalismo quando bruscamente muda de assunto e se remete ao fato dos canibais só saberem contar até cinco. Os historiadores demonstram que André Thevet faz descrição semelhante, ao falar sobre os colares que os indígenas usavam como “calendário”: *Aucuns [lês prisonniers] mettent tout autant de colliers au col, comme Il sont lunes à vivre, et vous*

¹³ Ibid., p.34.

¹⁴ Ibid., p.34.

fault icy noter que ces Sauvages ne sçauoient compter ou nombrer jusques à cinq”¹⁵ ¹⁶ Desse fato se poderia concluir que a referência a contagem indígena, feita por Standen, não seria mais que uma cópia incompleta do texto de Thevet. Entretanto, os autores alegam que o livro de Thevet foi publicado um ano após o livro de Standen. Então, para explicar tal acontecimento, supõem que essa coincidência que liga Standen e Thevet poderia se explicada pelo fato de ambos se referirem a um precursor – até o momento desconhecido – ou a uma tradição oral que cada qual passou a transmitir de maneira diferente¹⁷.

Ao fim de todas as questões levantadas por Ulrich Fleischmann, Mathias Rohrig e Zinka Ziebell, fica apenas a incerteza em relação à veracidade dos relatos quinhentistas que estes analisam. Contudo, caso surgisse hoje uma nova fonte histórica (até mesmo a hipoteticamente proposta pelos autores) que nos permitisse comprovar a falsidade de todos os relatos quinhentistas sobre a antropofagia, em que medida tal constatação seria capaz de alterar a influência que esses relatos tiveram na construção de um imaginário e de um pensamento em torno dos Tupinambás, dos índios e do Brasil durante esses cinco séculos?

Diante desse impasse em torno da veracidade ou falsidade dos relatos quinhentistas sobre os Tupinambás, é Michel Foucault quem nos aponta uma interessante saída, quando, ao falar sobre a verdade, nos apresenta a mesma, não como o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar, mas como o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro, efeitos específicos de poder; entendendo-se também que não se trata de um combate em favor da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha¹⁸. Le Goff, ao pensar a historiografia, parece conciliar com a perspectiva foucaultiana quando diz

¹⁵ Ibid., p.35.

¹⁶ Tradução livre: “em certos prisioneiros, colocam tantos colares no pescoço, quanto a quantidade de luas que têm para viver; e lhes é necessário notar aqui, que esses selvagens não sabem contar até cinco”.

¹⁷ Ibid., p.36.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. **Verdade e poder**. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979, p.11.

que “no limite, não existe um documento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo”¹⁹.

A partir de uma análise da Antropofagia em seus aspectos históricos e da compreensão de sua significância política e econômica, podemos ensejar compreender o teor revolucionário que há na escolha de Oswald de Andrade em utilizar essa atividade alimentar como nomenclatura de um manifesto e termo sintetizador de uma proposta de transformação social e artístico-cultural do Brasil. Isto porque, dentre os diversos elementos que compõem o imaginário sobre o Brasil, a antropofagia é sem dúvida aquele que causa maior espanto a humanidade, tendo em vista que essa atividade, praticada exacerbadamente, comprometeria o equilíbrio biótico e, por conseguinte, a própria manutenção da espécie humana.

O trabalho apresentado se divide da seguinte maneira: no primeiro capítulo (*Da invenção de Colombo a polissemia oswaldiana: breve passeio em torno dos discursos sobre a antropofagia*) são apresentadas as principais reflexões feitas sobre a antropofagia desde a criação da palavra canibal por Colombo, em 1492, até a publicação do *Manifesto Antropófago* por Oswald de Andrade, em 1928. Ao longo desse capítulo, os discursos sobre a antropofagia são agrupados em dois polos antagônicos: de um lado, os defensores da ideia do “canibalismo honroso”, motivado pelo desejo de vingança; do outro, os defensores do canibalismo como atividade motivada pelo ódio e constrangimento natural. Variando de acordo com as condições de cada período histórico, esses polos alternavam sua evidência e predominância, momento a momento. Assim, o capítulo também visa demonstrar como a antropofagia de prática nociva, “venenosa” a humanidade, pode ser convertida por algumas vanguardas do início do século XX, como um “antídoto”, uma solução para os dilemas pelos quais passava boa parte da humanidade nessa época. E como Oswald de Andrade, no embalo desse contexto, ao redigir o *Manifesto Antropófago*, deu a esse termo uma carga semântica inovadora.

¹⁹ LE GOFF, Jacques. **Documento/monumento**. In: História e Memória. 5. ed. Campinas: editora da UNICAMP, 2003, p.538.

No segundo capítulo (*Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra: antropofagia oswaldiana vs evolucionismo cultural.*) é apresentada uma argumentação no intuito de demonstrar que a antropofagia esteve sempre intimamente ligada ao discurso colonialista dos europeus, a representação que estes fizeram de tal ato, seja por meio do discurso religioso (cristianismo), do discurso filosófico ou científico. Sendo que para cada período histórico, um desses três tipos de discursos teve maior legitimidade enquanto “verdadeiro”.

No século XIX, a crença no discurso científico, na possibilidade deste elevar a humanidade a um patamar de boa aventura, culminou no surgimento do positivismo (do qual vem o lema ordem e progresso ainda hoje vigente na bandeira brasileira) e de uma cientifização da superioridade da raça europeia por meio da tese do evolucionismo, o qual, através de uma série de indícios, visava demonstrar todo o processo evolutivo da humanidade. O ponto central do segundo capítulo é demonstrar como as proposições do *Manifesto Antropófago*, por meio de uma perspectiva de compreensão da história que só se desenvolveria quase meio século depois, contrariam a tese do evolucionismo cultural.

No terceiro capítulo (*Tupy or not tupy that is the question: a antropofagia oswaldiana e o discurso nacionalista.*) a antropofagia é observada na sua relação com as outras teorias nacionalistas forjadas no seio dos anos trinta por outros grupos artísticos, como o *Grupo Anta* e *Grupo Verde Amarelo*. A análise visa demonstrar como essas teorias articularam a relação entre a identidade étnica e identidade nacional. Contudo, a principal contraposição é feita em relação à ideia da democracia racial, elaborada por Gilberto Freyre. Enquanto que por meio dessa ideia, o sociólogo pernambucano ajudou o discurso nacionalista a promover uma harmonização das relações entre as identidades étnicas, e destas com a identidade nacional, a antropofagia, parece ter afirmado o conflito entre essas identidades, e destas com a identidade nacional, na medida em que promoveu um radical descentramento da identidade nacional.

No quarto capítulo (*Por uma antropofagia desterritorializada*), é mostrado que embora Oswald tenha apresentado a antropofagia como uma proposição não harmônica

com a ideia de uma identidade nacional, sua proposição está sempre sujeita a ser englobada nos discursos e narrativas nacionais, e dentro desses, passível de ser neutralizada em seus aspectos mais revolucionários, por assim dizer. Contudo, sempre houve pessoas (artistas, acadêmicos entre outros) que visaram manter em movimento as proposições de oswaldiana. Assim, a antropofagia se localiza, como que em um cabo de guerra, dividida entre duas forças antagônicas: de um lado, aquela que tenta lhe puxar em direção as grandes narrativas nacionais, as datas comemorativas; do outro, àquele que tenta tira-la dessa ligação ao discurso nacionalista e direcioná-la rumo a proposições que revitalizam sua perspectiva transformadora. Desse modo, nesse capítulo tentamos compreender a possibilidade de uma desterritorialização da antropofagia oswaldiana, através de certas estratégias para lhe destacam da relação com o discurso nacionalista.

2. DA INVENÇÃO DE COLOMBO À POLISSEMIA OSWALDIANA: BREVE PASSEIO EM TORNO DOS DISCURSOS SOBRE A ANTROPOFAGIA.

2.1. *O canibal que escapa.*

O enunciado é o acontecimento linguístico – o fonema, a palavra, a frase etc. Já o discurso é a atividade que lhe dá sentido; que se estende além do nível meramente gramatical e ocorre por meio da interação entre interlocutores situados num tempo histórico, espaço geográfico e contexto cultural (nem sempre coincidentes).

“Seres de aparência humana comem carne humana” – eis um enunciado em torno do qual diversos discursos foram produzidos: uns disseram que tais seres, embora detentores de aparência humana, eram animais que não possuíam alma²⁰; outros afirmaram que sua alimentação decorria da falta de boa carne vermelha nas Américas²¹; uns disseram que esse ato decorria da vontade de absorver as virtudes do inimigo (coragem, força etc.)²²; outros alegaram que tal prática surgiu devido um forte sentimento de vingança que acabou por se estabelecer culturalmente²³; uns disseram que a função da vingança não era necessariamente a absorção das virtudes do inimigo, mas sim a preservação de uma memória coletiva²⁴; outros, ao invés de julgar tal ato, preferiram demonstrar, na sociedade onde viviam, acontecimentos que poderiam ser considerados

²⁰ “Assim, não acreditando em Deus, não tendo alma, não tendo acesso a linguagem, sendo assustadoramente feio e alimentando-se como um animal, o selvagem é apreendido nos modos de um bestial. E esse discurso sobre a alteridade, que recorre constantemente metáfora zoológica, abre o grande leque das ausências: sem moral, sem religião, sem lei, sem escrita, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro. Cornelius de Pauw acrescentará até no século XVIII: ‘sem barba’, ‘sem sobranceiras’, ‘sem pelos’, ‘sem espírito, sem ardor para com sua fêmea’”. Cf. LAPLATINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo. Brasiliense, 2000, p.28.

²¹ Argumento dado por Pierre Cardan.

²² Cf. FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 3. ed. São Paulo: Editora Globo, 2006.

²³ Cf. PIGAFETTA, Antonio. **A Primeira Viagem ao Redor do Mundo**. Porto Alegre: L&PM, 1986.

²⁴ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. **Vingança e temporalidade: os tupinambá**. Anuário Antropológico/85, Tempo Brasileiro. 1986.

piores²⁵; e alguns, inspirados em tal enunciado, escreveram peças teatrais, poemas, manifestos artístico-culturais etc. Dentre tantos, houve um que chegou a dizer que esse tipo de alimentação jamais existiu, mas foi inventado em meio outras mirabolâncias dos colonizadores europeus²⁶...

Esses discursos produzidos em torno do enunciado “seres de aparência humana comem carne humana” (dialogando entre si ou contestando-se; apoiando-se de diferentes formas nos campos de saber religioso, filosófico e científico) foram e ainda são utilizados para legitimar atividades tanto de natureza colonialista como anticolonialista. Em decorrência disso, sempre estiveram ligados a uma rede discursiva e disputa pela verdade:

...Há um combate ‘pela verdade’ ou, ao menos, ‘em torno da verdade’ – entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer “o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar”, mas o “conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro, efeitos específicos de poder”; entendendo-se também que não se trata de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha...²⁷

Para sintetizar o enunciado “seres de aparência humana comem carne humana”, dois termos foram criados – canibalismo e antropofagia²⁸. E entorno destes, discursos foram elaborados com pretensão ao estatuto de “verdadeiro” e desempenhando interferências político-econômicas. O texto aqui apresentado consiste em um mapeamento e reflexão sobre as principais transformações ocorridas nesses discursos no intervalo de 1492, quando Cristóvão Colombo inventa o termo *canibal*, a 1928, ano que Oswald de

²⁵ Cf. MONTAIGNE, Michel de. **Os canibais** in: Ensaio: livro I. 2.ed. São Paulo. Martins Fontes. 2002, pp, 302-324.

²⁶“(…) tenta provar que todos os relatos a respeito de canibalismo entre povos ‘primitivos’ se baseiam em ‘ouvir dizer’, que refletem mal-entendidos, enganos conscientes e certas predisposições ideológicas dos europeus”. Assim Ulrich Fleischmann, Mathias Rohrig e Zinka Ziebell descrevem a tese de Walter Arens - The man-eating myth... Cf. FLEISCHMANN, Ulrich, ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig & ZIEBELL-WENDT, Zinka. **Os Tupinambás: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas**. Revista Brasileira de História, São Paulo: ANPUH/CNPq, v. 11, n. 21, p. 125-145, set.90/fev.91, p.24.

²⁷FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto machado. Rio de janeiro: Ed Graal, 1979. p.11.

²⁸Embora tratados como sinônimos, o significado desses dois termos nem sempre podem ser considerados semelhantes, como poderemos perceber adiante, ao nos depararmos com o esforço de Thevet em fazer uma distinção entre ambos.

Andrade publica seu *Manifesto Antropófago*. Essas transformações, embora apresentadas linearmente, não são abordadas sob um viés historiográfico. Estão sujeitados mais a próximas de uma abordagem cartográfica que visa evidenciar suas diferenças e semelhanças; e ao mesmo tempo apontar suas relações com o colonialismo. E em tal análise, a escolha de alguns autores como principais questionadores do colonialismo e do processo civilizatório europeu, decorre da importância que os discursos desses possuem quando vistos em uma perspectiva autoral:

...o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome do autor, o fato de que se possa dizer “isso foi escrito por tal pessoa”, ou “tal pessoa é autor disso”, indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo status²⁹.

Nesse sentido, a atenção dada aos discursos de Montaigne e Rousseau, decorre da importância que esses que ainda hoje possuem quando o assunto é antropofagia, e da ressonância que tiveram suas ideias na produção intelectual brasileira: como ignorar a crítica de Rousseau a racionalidade iluminista e a influência desta no romantismo brasileiro - bem expressa na figura do índio “bon sauvage” dos romances de José de Alencar? Como não relacionar as proposições de Montaigne em *Des cannibales*, com a representação do indígena feita por Oswald de Andrade e Grupo Antropofagia? De forma semelhante, mas no polo oposto: como não reconhecer que a tese do *constrangimento natural* desenvolvida por Cardan no século XVII, e aprimorada por Thomas Malthus, serviu de fundamento à antropologia evolucionista – marco paradigmático dos autores que fundaram as ciências sociais no Brasil no final do século XIX³⁰.

²⁹ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003., p.273.

³⁰ “Sem querer reduzi-lo a uma dimensão exclusiva, pode-se dizer que evolucionismo, em parte, legitima ideologicamente a posição hegemônica do mundo ocidental. A ‘superioridade’ da civilização europeia torna-se assim decorrente das leis naturais que orientariam a história dos povos. A ‘importação’ de uma teoria dessa natureza não deixa de colocar problemas para os intelectuais brasileiros. Como pensar a realidade de uma nação emergente no interior desse quadro? Aceitar as teorias evolucionistas implica

Entretanto, não se trata de afirmar a existência de uma determinação do pensamento europeu sobre o modo que se desenvolvem as ideias nacionais³¹, pois, por mais genuína que tenham sido as tentativas de aplicar uma teoria do além-mar nas terras tupiniquins, essas ideias sempre sofreram interferência das condições socioculturais locais... É preferível então que falemos de “influências” das ideias europeias sobre a produção intelectual local. E ainda nesse modelo, faz-se necessário escapar da unilateralidade que marca a narrativa histórica tradicional, pensando assim, não apenas a influência das ideias europeias no novo mundo, mas também o movimento contrário – a influência deste último sobre o primeiro. Desse modo escapamos tanto do colonialismo interno, como da autossuficiência ufanista que muitos equivocadamente projetam sobre o pensamento oswaldiano.

Como alega Paul Vyene: a utilização de diferentes metodologias não implica em várias perspectivas de observação de um mesmo objeto, mas sim na constituição de uma multiplicidade de objetos, cada qual com suas características e propriedades. Partindo desse postulado, o estudo aqui apresentado visa demonstrar as diferenças e semelhanças entre os diversos discursos já feitos sobre a antropofagia. Todavia, sem a pretensão de construir um tratado histórico sobre um assunto escorregadio até mesmo para seus maiores estudiosos³². O intuito principal é evidenciar a relevância do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, como proveniente da maneira inovadora que o autor abordar o

analisar-se a evolução brasileira sob as luzes das interpretações de uma história natural da humanidade; o estágio civilizatório do país se encontrava assim de imediato definido como ‘inferior’ em relação à etapa alcançada pelos países europeus” (...)Conf. ORTIZ, Renato. **Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX**. In: ORTIZ, Renato cultura brasileira e identidade nacional.

³¹ Como faz SCHWARZ, Roberto em: SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro**. São Paulo: Liv. Duas Cidades/ Editora 34, 2000.

³² Lestringand, um dos mais renomados estudiosos desse assunto, afirma de que até 1557, o discurso da antropofagia elaborado por Colombo permaneceu unânime e que a interpretação do canibalismo motivado por vingança só surgiria em 1557, com as interpretações de Thevet. Tal afirmação é um equívoco, uma vez que em 1519, Pigafetta já apresentava uma argumentação na qual, de maneira bem evidente, a antropofagia era justificada por motivo de vingança (cf.pag.24-25). Então, fica-nos a pergunta: o que teria levado Lestringand a tal afirmação? O desconhecimento da narrativa de Pigafetta? Creio que para um historiador tão renomado, é preferível acreditar que tenha, por um instante, caído na tentação de homogeneizar a questão da antropofagia dentro no contexto francês, ou ter acreditado em uma apreensão linear da história, fato que muito destoaria como a maneira que sua obra é elaborada.

enunciado “antropofagia”, afirmado justamente seu aspecto fugidio, sempre em escape em relação àquilo que lhe reduz a um significado fechado.

2.2. *A “decadência” do canibal.*

Essa dúvida impôs-se a mim, pela primeira vez, durante a permanência forçada nas Antilhas que evoquei no início deste livro. Na Martinica, eu visitara as destilarias de rum abandonadas e rústicas; empregavam aparelhos e técnicas que permaneciam os mesmos desde o século XVIII. Inversamente, em Porto Rico as fábricas da companhia que exerce uma espécie de monopólio de toda a produção de cana ofereciam-me um espetáculo de reservatórios de esmalte branco e torneiras cromadas. No entanto, os rums da Martinica, provados ao pé de velhas cubas de madeira coalhadas de detritos, eram aveludados e perfumados, ao passo que os de Porto Rico são vulgares e brutais. A finura dos primeiros seria então resultado das impurezas cuja persistência é favorecida por uma preparação arcaica?(...)³³

Separado do texto ao qual pertence, o questionamento acima poderia ter sido feito por um *sommelier* preocupado em descobrir o melhor preparo de um bom rum. Entretanto foi elaborado por Claude Lévi-Strauss, o que nos permite supor que talvez não possua um fim gastronômico, mas sim antropológico. Então, de pronto algumas perguntas surgem: que relação há entre rum e antropologia? Lévi-Strauss elaborou uma antropologia do rum? (– hoje há antropologia para tudo). Nada disso... O autor de *Tristes Trópicos* utiliza tal fato como alegoria de um questionamento: em que medida as sociedades modernas (de modo semelhante as fábricas de rum de Porto Rico) produzem instituições inferiores as de sociedades “primitivas” (tal as rústicas destilarias da Martinica)?

Colocada a questão, Lévi-Strauss deu para a mesma o veredicto de que algumas sociedades tidas como primitivas souberam resolver certos problemas melhor que as ditas “civilizadas”. Para exemplificar sua hipótese, o antropólogo francês primeiramente recorreu a tecnologia desenvolvida pelos esquimós para viverem em condições climáticas extremamente adversas. Contudo, necessitando ir além, acaba por comparar a prática de cárcere (típica do sistema penal das sociedades modernas) com a antropofagia,

³³ LEVÍ-S-TRAUSS, Claude. **Um copinho de rum.** In: LEVÍ-S-TRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 362.

que “dentro de todas as práticas selvagens é sem dúvida, aquela que nos inspira mais horror e repugnância”³⁴. Após uma série de argumentações, conclui que em determinados aspectos, a *antropoemia*³⁵ é mais abominável que a *antropofagia*. E partindo dessa constatação, desenvolve uma reflexão sobre a (im)possibilidade de um grupo cultural valorar os costumes de outrem.

A história acima nos interessa, nem tanto por tratar da antropofagia, mas pelo fato de que (coincidentalmente ou não) nessa mesma região em que o antropólogo francês bebeu dos runs que lhe inspiram a escrever seu ensaio, esteve Cristóvão Colombo em 1492, protagonizando um acontecimento relacionado a mesma temática. Recuemos então meio milênio e imaginemos a cena: Colombo (que tem como livro de cabeceira o *Imago Mundi*, de Pierre de d'ailly, onde estão representados seres fantásticos provenientes do velho acervo da antiguidade: *monocules*, *cinéfalos*, *ciclopes*, *sátiros* etc.³⁶), ao cabo da viagem que lhe rendeu a fama de descobridor da América, entra em contato com os Tainos, índios das Antilhas que lhe falam a respeito de seres comedores de gente chamados *Cariba*). Essa palavra, de origem arawak, Colombo escuta como “*caniba*”; e talvez, devido as suas preferências literárias já mencionadas, associá-na ao radical latim *canis*, criando assim a expressão “canibal” e a primeira representação europeia do antropófago americano: um ser com cabeça de cachorro e olho no meio da testa, que se alimenta de seres humano³⁷. Embora Colombo jamais tenha de fato visto um canibal, seus relatos foram o suficiente para que a antropofagia no Novo Mundo se espalhasse no imaginário europeu...

Em 1511 Pierre Martyr d'Anghera, principal historiador do “descobrimento” da América pelos espanhóis, publica *De Orbe Novo* [Sobre o novo mundo], obra na qual faz grande divulgação das cartas de Colombo referentes às duas primeiras viagens à América,

³⁴ Ibid., p.366.

³⁵ Aqui Levis-Strauss cria um neologismo oriundo da junção dos radicais gregos *antropo* (homem) com *emem* (vômito). Usa-o no intuito de afirmar que o processo carcerário funciona como um vômito de um ser humano para fora da vida social.

³⁶ LESTRINGANT, Frank. **O canibal. Grandeza e decadência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília.1997, p.29

³⁷ Ibid., p.30

nas quais estão contidas as narrativas de sobre canibais. Sendo que essas que logo foram pilhadas e traduzidas para as mais influentes línguas europeias, espalhando assim a descrição do canibal como um monstruoso caçador de humanos. Essa descrição rapidamente passa a permear as narrativas de outros navegadores, os quais relatam a existência de canibais em outras partes do Novo Mundo. Desse modo, o limite geográfico no qual habitam esses seres de apetite condenável se expande. E passa a incluir o território brasileiro em 1519, quando na crônica da primeira circunavegação da Terra, Antonio Pigafetta faz o seguinte comentário sobre os índios brasileiros³⁸:

Os homens e mulheres são fortes e bem conformados como nós. Comem algumas vezes carne humana, porém somente a de seus inimigos. Mas não é por gosto ou apetite que comem, mas por um costume, segundo disseram, começou da seguinte maneira: uma velha tinha apenas um filho, que foi morto pelos inimigos. Algum tempo depois o matador de seu filho foi feito prisioneiro e conduzido a sua presença. Para vingar-se, a mãe arrojou-se como fera sobre ele e, a bocadas, lhe destroçou as costas. O prisioneiro teve dupla sorte de escapar da velha e retornar para junto dos seus, aos quais mostrou as marcas das dentadas em suas costas, fazendo-os crer (talvez acreditasse também) que os inimigos queriam devorá-lo vivo. Para não serem menos ferozes que os outros, se determinaram a comer de verdade os inimigos que aprisionassem em combate. Os outros fizeram a mesma coisa, e o costume vingou³⁹.

No discurso de Pigafetta já é possível apontar três diferenças em relação ao de Colombo: 1^a) o canibal é um ser que foi realmente visto pelo narrador; 2^a) este não possui aparência bestial, mas sim humana (trata-se de um índio do litoral brasileiro; 3^a) a justificativa para tal prática alimentar já não é o apetite e a brutalidade, mas a afirmação de ferocidade que se estabelece culturalmente. Assim, em 1519 estão esboçados os dois principais eixos em torno do quais se agregarão os posteriores discursos sobre o enunciado “antropofagia-canibalismo”.

³⁸ Nesse ponto é interessante observarmos que Pigafetta realmente chama os índios por meio da expressão “brasileiros”: “... os brasileiros não são cristãos nem tampouco idolatras, porque não adoram nada. O instinto natural é a única lei. Sua longevidade – vivem muito tempo. Os velhos chegam ordinariamente até os 125 anos e algumas vezes até os 140...”. Cf. PIGAFETTA, Antonio. *A Primeira Viagem ao Redor do Mundo*, p. 53.

³⁹ PIGAFETTA, Antonio. *A Primeira Viagem ao Redor do Mundo*. Porto Alegre: L&PM, 1986.,p.54.

Embora Pigafetta já apresente a antropofagia como originária de um ato de vingança, a interpretação proveniente da narrativa de Colombo, do canibal como ser bestialmente sedento por carne humana, misturada ao imaginário popular medieval, perdura como dominante até 1555, quando o cosmógrafo André Thevet, na ocasião da tentativa de consolidação da França Antártica na Baía de Guanabara, inicia a escrita de *Les singularitez de la France Antartique*, primeira das três obras onde divulga a antropofagia como uma prática associada aos rituais de vingança feito pelos índios Tupinambá⁴⁰ – “coincidentemente” aliados dos franceses na guerra que então travam contra os portugueses no Brasil.

Publicada apenas em 1557, *Lez Singularitez* apontam a necessidade de distinguir antropófagos e canibais. Os últimos continuam a receber uma qualificação pejorativa de comedores de carne humana por gula bestial; já os primeiros, onde se enquadram os Tupinambás, são praticamente inocentados do mesmo ato, pois não o realizam movidos por mera inclinação fisiológica, mas sim, por um intenso sentimento de vingança, que culturalmente estabelecido, manifesta-se em uma série de práticas ritualizadas.

Assim, Thevet, por meio da distinção semântica dos termos “antropófago” e “canibal”, mais que retornar a perspectiva discursiva de Pigafetta, amplia as possibilidades de reflexão sobre o ato de comer carne humana, dando bases para o surgimento do “canibalismo honroso”. Afora isso, o cosmógrafo deixa nas três obras onde explana sobre os costumes dos povos do litoral brasileiro, um vasto material descritivo sobre o ritual antropofágico, do qual diversos escritores e pensadores se utilizarão para elaborar desde reflexões filosóficas, como fez Montaigne, a novas narrativas sobre a antropofagia, como fez até mesmo Jean Lery⁴¹.

A partir da segunda metade do século XVI, duas perspectivas ficaram nitidamente delineadas e se confrontam: de um lado, a interpretação da antropofagia fundada sobre a ideia de vingança e honra; do outro, a do canibalismo motivado pelo ódio e

⁴⁰ No caso, as três obras de Thevet são: *As Singularidades da França Antártica* (1557); *Cosmografia Universal* (1577); e *História das duas viagens as Índias Austrais e Ocidentais* (1587-1588)

⁴¹ Jean Lery foi o opositor calvinista de Thevet, que tendo estado no Brasil no mesmo período em que o franciscano e questionado a veracidade da obra do franciscano, ainda assim não deixou de utilizá-la para elaborar a sua própria narrativa sobre o canibalismo.

constrangimento natural. O mais ilustre defensor da primeira perspectiva (pré-construída por Pigafetta, Thevet e Jean Lery) foi sem dúvida Montaigne, que em seu ensaio *Des Cannibales*, de 1580, levou ao extremo a ideia do “canibalismo honroso”:

Sua guerra é totalmente nobre e generosa, e tem tanta justificativa e beleza quanto pode receber essa doença humana: o único fundamento entre eles é o zelo pela virtude. Não estão em luta pela conquista de novas terras, pois desfrutam ainda da fecundidade natural que sem trabalho nem esforço os provê todas as coisas necessárias, com tal abundância que não têm porque ampliar seus limites. Estão ainda naquele ponto feliz de desejar apenas o tanto que as necessidades naturais lhes exigem; tudo o que está além é supérfluo para eles. (...) Se seus vizinhos atravessam as montanhas para vir assaltá-los e obtêm vitória sobre eles, o proveito do vitorioso é a gloria, e a vantagem de ter sido superior em valor e em coragem; pois afora isso não têm o que fazer dos bens dos vencidos, e voltam para sua terra, onde não têm falta de coisa alguma, tampouco falta da grande qualidade de saber desfrutar venturosamente de sua condição e contentar-se com ela. Estes, por sua vez, fazem o mesmo. Como único resgate, pedem a seus prisioneiros a confissão e o reconhecimento de estarem vencidos; mas em todo século não se encontra um único deles que não prefira a morte a afrouxar, seja por atitudes ou por palavras, um único grau de grandeza invencível: não se vê um único que não prefira ser morto e devorado a implorar para não o ser. (...) Tudo é feito com o único fim de arrancar-lhes da boca alguma palavra de esmorecimento ou humilhação, ou de dar-lhes vontade de fugir, para ganharem a vantagem de tê-los apavorado e de terem vencido sua firmeza. Pois de fato, considerando bem, é unicamente nesse ponto que consiste a verdadeira vitória⁴².

Em um exercício de alteridade incomum para a época, Montaigne exalta a sociedade Tupinambá, afirmando que a mesma causaria inveja ao próprio Platão, uma vez que superaria o modelo de organização social idealizado por esse filósofo em *A república*:

Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios. É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemática; onde não se conhece sequer nome de magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessões, partilhas aí são desconhecidos; em matéria de trabalho só sabem da ociosidade; o respeito aos parentes é o mesmo que dedicam a todos; o vestuário, a agricultura, o

⁴² MONTAIGNE, Michel de. **Os canibais** in: MONTAIGNE, Michel de. Ensaio: livro I. 2. ed. São Paulo. Martins fontes. 2002, p, 315

trabalho dos metais aí se ignoram; não usam vinho nem trigo; as próprias palavras que exprimem a mentira, a traição, dissimulação, a avareza, a inveja, a calúnia, o perdão, só excepcionalmente se ouvem. Quanto a Republica que lhe pareceria longe de tamanha perfeição! São homens que saem das mãos dos deuses'. 'Como essas, foram as primeiras leis da natureza'.⁴³

Do outro lado, o principal representante e defensor da explicação materialista da antropofagia é o médico e matemático Jérôme Cardan, que em um capítulo de seu livro *De rerum varietate*, intitulado ironicamente como “gentius ritus”, defende a ideia de que o canibalismo é motivado pelo ódio e constrangimento natural decorrente da escassez de alimentos. Para sustentar tal argumento, Cardan se utiliza de dois recursos: mistura indiscriminadamente os rituais de sacrifício humano feitos nas Américas, chegando a confundir propositadamente o canibalismo Tupinambá com os sacrifícios rituais dos Astecas no México, no quais “se arrancava às vítimas ainda vivas o coração, que era atirado sobre um altar, cru e palpitante”⁴⁴; depois afirma que a América pré-colombiana carecia de carne vermelha, pois nela “não se encontrava nenhum quadrúpede cuja carne fosse agradável ao gosto, nem porcos, nem bois, e também nem ovelhas cabras, cervos, cavalos ou asnos”⁴⁵.

Como propõe Lestigrand: o embate entre as duas perspectivas acima apresentadas definiu a maneira que a antropofagia foi recebida na Europa. No século XVII, por exemplo, o discurso sobre a antropofagia esteve alinhado à interpretação montagniana do “canibalismo honroso”, e assim aparece nos relatos de missionários Jesuítas como Claude D’abbeville, que esteve com os tupinambás do Maranhão entre 1612 e 1613; e nos de Calvinistas como os padres dominicanos Raymond Breton e Jean Baptiste Du Tertre a respeito de seus contatos com os caraíbas nas Antilhas, está presente tal interpretação.

Não é que eles encontrem tantas delicias em comer dessa carne humana e que seus apetites sensuais os levem a tais pratos. Porque eu me lembro de

⁴³ Ibid., p. 325.

⁴⁴ nt apud ESTIGRAND, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*, p.170

⁴⁵ nt Ibid., p.178

ter escutado deles mesmos que, após tê-la comido, eles algumas vezes são forçados a vomitá-la, seu estômago não sendo capaz de bem digeri-la...⁴⁶.

Entretanto, a partir do século XVIII a interpretação caderneana da antropofagia (como prática motivada pela escassez de alimento) passa a vigorar nos discursos de diversos pensadores iluministas: Diderot retira-a do plano macro (oriundo da representação da América do Sul como continente constrangido pela ausência de boa carne vermelha) ao afirmar que o constrangimento natural que leva ao canibalismo surge apenas em locais insulares. Thomas Malthus, por sua vez, no *Ensaio Sobre a população*, publicado em 1798, desloca a ideia insularidade de Diderot, originalmente relacionada a um espaço delimitado apenas por fronteiras aquáticas, para um campo semântico onde a mesma abarca também limites terrestres (montanhas, florestas) ou a simples contiguidade de vizinhos (qualquer espaço onde uma população, dividida ao extremo em etnias rivais, dispute um território sem recursos). Desse modo Malthus (principal responsável por aperfeiçoar e ampliar metodologicamente as proposições de Cardan) cria um modelo de análise que acredita ser transponível para qualquer parte do mundo onde haja uma sociedade humana que encontre ao seu redor, limites para sua expansão natural, fato que por vezes a obrigaria a uma autofagia mal configurada.

Com a ascensão do racionalismo iluminista no século XIX, a explicação do constrangimento natural como motivador da antropofagia adquire prevalência, e o diagnóstico de Cornelius de Pauw sobre o novo mundo, bem exemplifica essa situação: “os vastos desertos e a ingratidão do solo, a proliferação de animais nocivos, os únicos a prosperar nessas regiões desoladas; a ausência de quadrúpedes comestíveis; mas também da preguiça excessiva dos indígenas e o estado rudimentar de sua agricultura, seu pequeno tamanho debilidade física etc.”⁴⁷.

Até o momento, tratamos das interpretações sobre a antropofagia, tendo como base os apontamentos de Frank Lestigand em seu livro *Canibal: grandeza e decadência*, no

⁴⁶ Lestigand .182 apud Claude...

⁴⁷ Nt LESTRINGANT, Frank. **O canibal: grandeza e decadência**, p. 214.

qual mostra como escritores e filósofos do século XVI transformaram a figura do antropófago das Américas, em um modelo positivo. E como a imagem deste entrou em decadência a partir do iluminismo, quando volta a prevalecer a sua representação como uma figura odiosa, saciando um apetite bestial e desordenado.

Contudo, necessitamos ir além desse recorte cronológico estabelecido pelo historiador, posto que as divagações em torno da antropofagia, nas suas mais variadas perspectivas, não pararam por aí. E indo além, talvez possa falar que no início do século XIX houve uma reascensão do canibal.

2.3. *A reascensão canibal.*

Os discursos sobre a antropofagia, de modo geral, nunca estiveram isolados do contexto no qual surgiram e tampouco dos discursos feitos sobre outras temáticas. Pelo contrário, com esses tenderam a se articular, ganhando novas significações e construindo diferentes redes discursivas. Nesse sentido, embora alguns autores não tenham tratado diretamente da antropofagia, não deixaram de interferir no modo que essa foi valorada. Partindo dessa assertiva podemos ver a relevância da obra de Jean Jacques Rousseau para essa temática. Ante a constelação de pensadores do século XIX que procuram, por meio da crença no poder da racionalidade, reformar a sociedade e os costumes, Rousseau brilhou como uma estrela solitária... Em seus *Discursos sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, contrariou o racionalismo e eurocentrismo em pleno século das luzes, apresentando-nos um *homem natural* que seria superior ao homem civilizado:

Os homens são maus: uma triste e continua experiência dispensa a prova; no entanto, creio ter demonstrado que o homem é naturalmente bom. O que pode então depravá-lo até esse ponto, senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que ele fez e os conhecimentos que ele adquiriu?⁴⁸

O questionamento acima demonstra como o filósofo suíço se mobilizou em prol de uma desconstrução da tradição platônica estabelecida desde o século V a.c, a qual entendia

os sentimentos de bondade do ser humano como provenientes de sua racionalidade. Indo pelo viés inverso, Rousseau diz que:

O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie⁴⁹.

Desse modo, Rousseau surge como precursor de uma filosofia crítica à ideia de civilização, cuja expressão mais evidente veio a se consolidar somente no século XX, quando se consubstanciou a ideia de que o progresso alcançado pelos homens ao longo do tempo, e a própria civilização, por assim dizer, é malignamente ambígua e portadora de uma dimensão destrutiva que a faz perigosa e sempre virtualmente perversa. Assim, o elogio rousseauiano a natureza e a denúncia a queda moral provocada pela civilização, abriu caminho para um tipo de reflexão na qual se enquadram tanto a sombria meditação heideggeriana sobre a técnica quanto a crítica da Escola de Frankfurt ao iluminismo, fundamentada na tese de que no desenvolvimento das capacidades técnicas inerentes a civilização se encontra a origem de um irremediável conflito entre o homem e a natureza, cujos resultados são profundamente danosos a ambos. A desconfiança de Rousseau em relação ao exacerbado racionalismo dos iluministas, é mesma que leva Adorno a elaborar o conceito de *Ofuscação*, preceituando que “a razão privada da sua capacidade reflexiva, deixada a solta na exacerbação de seu impulso dominador alimentado pela sempre presente ameaça da regressão mítica, gera luzes sim, mas que ofuscam e levam a cegueira.”⁵⁰

Na transição do século XIX para o XX, diversos acontecimentos favoreceram o surgimento de uma perspectiva mais crítica ante o processo civilizatório e o racionalismo: as guerras no continente europeu; o surgimento da psicanálise elaborando uma “economia

⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: Editora L&PM, 2008., p.56.

⁵⁰ COHN, Gabriel. **Esclarecimento e ofuscação: Adorno & Horkheimer hoje**. *Lua Nova* [online]. 1998, n.43, pp. 5-24. ISSN 0102-6445, p. 7.

do inconsciente” entre outras coisas. Nesse contexto, certa descrença nos valores culturais da Europa faz com que muitos artistas se voltem para as práticas culturais de outros continentes. Rimbaud virou contrabandista de armas na África; Gauguin abandonou a mulher, cinco filhos e fortuna, para retratar o Taiti em sua pintura.

Todavia, se muitos artistas escaparam da Europa para viver em outros continentes, o movimento contrário também ocorreu: artistas oriundos de diversos continentes tentaram a sorte na Europa, principalmente em Paris – a capital cosmopolita por excelência. Nesse período, as próprias instituições europeias passaram a ter maior interesse pela cultura dos outros continentes. Não por acaso, nesse período, a França se tornou uma espécie de antiquário do mundo, criando um museu que tinha a pretensão acolher objetos artísticos dos quatro cantos do Mundo.

...Não pensem que essa tendência brasileira na arte é mal vista por aqui. Pelo contrário. O que se quer aqui é que cada um traga uma contribuição de seu país. Assim se explica o sucesso dos bailados russos, das gravuras japonesas e da música negra. Paris está farta de arte parisiense⁵¹.

É nesse contexto de intenso trânsito cultural, que uma ética e estética primitivista aflora, e dois grupos étnicos (o negro e o indígena) inferiorizados por grande parte dos pensadores europeus, passam a ter suas práticas culturais “exaltadas”. O elogio a cultura negra se torna marcante na literatura, na música, na dança e na pintura. Apollinaire, Tzara, Jean Cocteau, Max Jacob e Philippe Soupault publicam diversos poemas e relatos sobre os negros; Blaise Cendrars edita, em 1921, *Anthologie nègre*, obra onde expõe uma coletânea de lendas e provérbios africanos. Na cenografia e na pintura, Fernand Léger, Picasso, Brancusi, Lasar Segall e Tarsila do Amaral fazem do negro uma figura constante em suas produções. Na dança, a gestualidade negra aparece de forma relevante no balé russo; e adentra o universo da música por meio do jazz, do foxtrote, do congado, do maxixe e do samba, tento em Denis Milhaud, Eric Satie e Villa-Lobos os mais assumidos adeptos

⁵¹ BITARÃES NETTO, Adriano. **Antropofagia oswaldiana: um receituário estético e científico**. São Paulo: Annablume, 2004,p.89

ritmos africanos. Sendo que o ultimo, tendo suas peças inspiradas nos ritos e os ritmos indígenas, fazem grande sucesso junto ao público intelectual francês.

O exotismo indígena aparece como outro elemento de fascínio. Os ensaios etnológicos do início do século XX, de modo contrário aos seus pares do século anterior, valorizam as tradições pré-colombianas e glorificam a figura do indígena, que marcada pela excentricidade, circula na Europa como um totem cultural, como um objeto de apreciação e de deleite. Já na literatura, tanto em *O supermacho*, de Alfred Jarry, como em *A mulher sentada*, de Apollinaire, o índio aparece de maneira prestigiada.

2.4. A polissemia oswaldiana.

Nesse contexto do início do século XX, no qual o primitivismo estético foi exaltado por boa parte do campo artístico Europeu, que o discurso sobre a antropofagia ganhou significação inédita, pois se desde 1492, quando Colombo inventou o termo canibal, os pensadores se posicionam de diferentes maneiras ante o mesmo, nenhum desses o utilizou como emblema de um projeto artístico-cultural com pretensões a uma transformação da sociedade. Isso ocorreu apenas em 1920, quando Francis Picabia escreveu o *Manifeste Caniballe*, e em 1928, quando Oswald de Andrade publicou o Manifesto Antropófago. Aqui, faz-se importante uma comparação entre ambos manifestos, tendo em vista que a sinonímia dos títulos de ambos, somada a ordem cronológica em que foram publicados e ao fato de Oswald ter conhecido pessoalmente Picabia, parece ter contribuído para a interpretação das proposições de Oswald, por parte de muitos, como mera imitação das feitas por Picabia.

No prefácio de *Poesia Pau-Brasil* (1924), Murilo Mendes diz que “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto Atelier da Place Clichy – umbigo do mundo – descobriu, deslumbrado, a sua própria terra”⁵². Essa expressão, embora feita quatro anos antes e com sentido elogioso, posteriormente foi utilizada pelo Grupo Anta de maneira pejorativa, no intuito de afirmar que Oswald, já na fase antropofágica, não tinha

⁵² Poesia pau Brasil página 5

mergulhado no Brasil, mas sim nas ideias europeias sobre o Brasil. Iniciemos então uma comparação entre os Manifestos de Oswald e Picabia.

Começemos pelos títulos de ambos os manifestos, que embora sinônimos, em certo sentido, já prenunciam a diferença entre as proposições de Picabia e Oswald. Se o artista francês utiliza o termo canibal devido sua dimensão pejorativa e com o objetivo de rechaçar a burguesia, o escritor brasileiro se apropria do termo antropófago devido a fecundidade que vê nesse enquanto emblema de um projeto cultural emancipatório e anticolonialista. Enquanto que no *Manifeste Canibale*, afora em seu título, não encontramos nenhuma que remeta a ideia de canibalismo, no *Manifesto Antropófago*, palavras referentes a antropofagia aparecem dez vezes. Além disso, enquanto que o manifesto de Picabia não extrapola o nível da argumentação pessoal, o manifesto oswaldiano, embora marcado pela ironia, não deixa de estar pautado em certo “rigor científico” na medida em que dialoga com teorias de diversos pensadores. E é justamente esse fato que lhe dá um aspecto polissêmico e ao mesmo tempo de um receituário estético, de modo que a antropofagia, sempre entendida como um veneno para humanidade, um ato abominável, passa a ser apresentada como um elemento de “redenção” ou mesmo de contraposição aos valores burgueses – a vacina antropofágica.

Podemos então constatar que as escolhas dos títulos de manifesto feitas por Francis Picabia e Oswald de Andrade, de certo modo, reproduzem a distinção elaborada por Thevet em 1557, entre os termos canibal e antropófago. E tudo indica que o próprio Oswald estava ciente dessa distinção. Uma vez que a afirmava, como é possível constatar no seguinte parágrafo:

(...) Não o faziam porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, encontrado também noutras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade⁵³.

Considerada assim, como *weltanschauung*, mal se presta a interpretação materialista que delas fizeram os jesuítas e colonizadores. Antes pertence

⁵³ ANDRADE, Oswald de. **A crise da filosofia messiânica**. In : Obras Completas – 6. Oswald de Andrade: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972., p.77.

como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo. Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal ao canibalismo que vem a ser antropofagia por gula e também por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos⁵⁴.

Feita a distinção entre as proposições de Picabia e Oswald, podemos analisar o manifesto do último com vistas a demonstrar dentre as várias características que lhe compõem, uma que é de suma importância – o seu aspecto polifônico: observando a linguagem em termos bastantes gerais, podemos dizer que a produção do discurso se desenvolve a partir da articulação de dois grandes processos: o polissêmico e o parafrástico. O primeiro remete a multiplicidade do discurso e ao deslocamento que lhe é inerente; já o segundo remete a sua contenção institucional⁵⁵. Dá tensão entre esses dois aspectos, a linguagem surge como uma ação sócio-históricamente constituída, mas passível a transformações por meio da criação de novas formas e sentidos. Observando esses dois aspectos que permeiam a produção discursiva, é possível apontar o caráter inovador do Manifesto Antropófago em relação a todos os discursos sobre antropofagia que lhe antecederam – sua natureza de predominância polissêmica.

Se nos discursos sobre a antropofagia que antecedem o *Manifesto Antropófago* há a predominância de uma perspectiva parafrástica, na qual o significado e sentido para o termo antropofagia são fechados, no manifesto oswaldiano a multiplicidade de significados é potencializada por meio de um estilo telegráfico e aforismático da escrita. As frases aparecem soltas, algumas se repetindo no texto como um jargão, aproximam a escrita de Oswald da glossolalia Artaudiana - a gagueira, a repetição exaustiva do mesmo de diferentes maneiras.

Em termo de forma, é possível afirmar que o *Manifesto Antropófago*, de maneira tímida, contém as conquistas estilísticas da época, como a exacerbação do verso livre desenvolvida duas décadas antes por Marlamé em *Coup des dés*. Obra conhecida pela maneira predominantemente lúdica que seu autor manipula o verso, de modo que esse

⁵⁴ Ibid.,p.77.

⁵⁵ ORLANDI. Eni Pulcinelli. **Discurso e Leitura**. 4ª ed. São Paulo, Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1999.,p.20.

interfere diretamente no sentido do poema. O estilo do *Manifesto Antropófago* não é muito diferente: “a alegria é a prova dos nove”.

Assim, não se alinhando aos discursos sobre a antropofagia que lhe antecedem, o *Manifesto antropófago* mostra-se aberto por todos os lados, em cada parágrafo, fragmentado, há uma porta pela qual pode o leitor adentrar sua leitura, que nunca está finalizada, uma vez que as ideias não se fecham em um texto. Estão coesas, mas flutuam no ar.

2. CONTRA AS HISTÓRIAS DO HOMEM QUE COMEÇAM NO CABO FINISTERRA: ANTROPOFAGIA OSWALDIANA VS EVOLUCIONISMO CULTURAL.

Porque és o avesso do avesso do avesso do avesso.

Caetano Veloso.

2.1. A antropofagia e o discurso colonialista.

Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite (...) suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade⁵⁶.

As palavras acima, pronunciadas por Foucault na ocasião de sua assunção a cátedra de história dos sistemas de pensamento no College de France, podem ser utilizadas para a elaboração dos seguintes questionamentos: como os discursos sobre a antropofagia foram controlados, selecionados, organizados e distribuídos? Quais tipos de procedimentos o fizeram circular? Que sujeitos os produziram?

Por meio das respostas dadas a essas perguntas, podemos constatar que houve uma forte relação entre a antropofagia e a atividade colonialista, na qual a última foi em muitos momentos legitimada por meio do discurso degradante que emitiu sobre a primeira. Um bom exemplo desse fato é o decreto sancionado em 1501, pela rainha Isabel I de Castela, no qual a mesma declarou como justa a guerra que era feita contra os índios Cariba, da Martinica, os quais, devido ao fato de serem antropófagos, podiam ser aprisionados e também vendidos como escravos. Esse decreto convinha tanto à necessidade de mão de obra, por parte dos colonos como aos interesses de traficantes e *encomiendeiros*⁵⁷. Assim, os abusos rapidamente adquiriram proporções inquietantes, pois

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo, Loyola, 1996, p.8-9.

⁵⁷ A *encomienda*, originalmente aplicada na região das Antilhas em 1503, com posterior projeção em outras porções da América espanhola, constando nos registros legislativos coloniais até o século XVIII, foi uma

bastava declarar antropófaga a mais pacífica tribo de índios, para justificar a redução destes a escravidão⁵⁸.

Nos relatos sobre a antropofagia que nos são conhecidos, quem discorre sobre essa prática são os europeus. E nos discursos feitos por esses, quase nunca os antropófagos têm direito a fala. E Mesmo quando isso ocorre, os discursos dos primeiros são apresentados por meio das narrativas e perspectivas dos últimos. Contudo, ainda que raramente e pela boca alheia, esses indígenas não deixaram de demonstrar o quão estarecido ficavam, ao se depararem com os hábitos dos europeus:

Depois disso alguém perguntou-lhes sua opinião, e quis saber deles o que haviam achado de mais admirável; responderam três coisas, das quais perdi a terceira, o que muito me aborrece; mas ainda tenho na memória duas. Disseram que em primeiro lugar, achavam muito estranho que tantos homens adultos, portando barba, fortes e armados, que estavam ao redor do rei, se sujeitassem a obedecer a uma criança, e que ao invés, não se escolhesse algum deles para comandar; em segundo lugar que haviam percebido que existiam entre nós homens repletos e empanturrados de toda espécie de regalias, e que suas metades estavam mendigando-lhes nas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades aqui necessitadas podiam suportar tal injustiça sem agarrar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas⁵⁹.

Espaços discursivos como esses apresentados por Montaigne, no qual é possível ao antropófago questionar a cultura de seus inquisidores, é algo raro. E a imagem que temos hoje da antropofagia, está praticamente toda baseada nos escritos de europeus que estiveram no *Novo mundo* realizando alguma atividade de cunho colonialista, como a

instituição jurídica imposta pela coroa com vistas a regular o recolhimento de tributos e circunscrever a exploração do trabalho indígena. Estabelecida a partir de um arranjo contratual, caracterizava-se pela submissão de um número variável de indígenas “pagadores de impostos” a um *encomender*, responsável por viabilizar sua incorporação aos moldes culturais, econômicos e sociais europeus. No âmbito da circunscrição territorial, a encomienda não foi uma concessão de terras, mas uma concessão de recolhimento de tributos. Diferentemente do que ocorre com a escravidão, não é perpétua nem transmitida hereditariamente, já que os nativos, ao menos juridicamente, não foram tomados por propriedade, mas por homens livres, embora seja possível fazer uma aproximação entre ambas, dado que ambas são expressões da forma de trabalho compulsório.

⁵⁸ LESTRINGANT, Frank. **O canibal. Grandeza e decadência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.p.52.

⁵⁹ MONTAIGNE, Michel de. **Os canibais** in: MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio: livro I*. 2. ed. São Paulo. Martins fontes. 2002, p, 320.

busca por ouro e outras riquezas; ou a catequização dos nativos, com intuito de converter suas “almas pecaminosas” ao cristianismo. Assim, houve uma constante articulação entre os discursos religiosos (do catolicismo e protestantismo) e as guerras e saques que ocorreram nos territórios indígenas. Como é possível perceber no seguinte exemplo.

13 de julho de 1549. Carlos V, então imperador mais poderoso do mundo, freia o avanço da coroa espanhola nas Américas. Está preocupado com uma controvérsia que ocorre entre o frade Bartolomeu Las Casas e do dominicano Juan Sepúlveda, a respeito da legitimidade da guerra que é realizada contra indígenas. Diante do impasse, o imperador cria uma junta de especialistas para examinar o desenvolvimento da “conquista” espanhola nas Américas e convoca em junho de 1550, na cidade de Valladolid, um debate sobre a questão, presidido pelo Cardeal Roncieri, enviado do Papa Júlio III, e composto por juristas e teólogos que se posicionam em torno das teses dos dois principais oponentes – Las Casas e Sepúlveda. É desse modo que, ironicamente, uma nação e seu rei se põem a discutir a legitimidade de uma guerra que eles mesmos estão empreendendo⁶⁰.

Os argumentos de Sepúlveda e Las Casas se orientam em torno das seguintes perguntas: os índios têm alma? São seres livres ou escravos? Encontram-se ou não, em um estado de inferioridade que justifique uma guerra para “libertá-los” de tal situação? Sepúlveda, embasando-se nas formulações de Aristóteles e São Tomás de Aquino, defende o argumento de que existe uma divisão natural entre os povos, por meio da qual, uns, os bárbaros que não vivem conforme a razão natural e têm maus costumes, devem obedecer e serem submetidos ao domínio espanhol e convertidos ao cristianismo, ainda que à força. Já Bartolomeu Las Casas, alegando que os índios são superiores aos europeus em muitos aspectos, discorda de tal proposição.

Enquanto Sepúlveda afirma que:

Aqueles que superam os outros em prudência e razão, mesmo que não sejam superiores em força física, aqueles são, por natureza, os senhores; ao contrário, porém, os preguiçosos, os espíritos lentos, mesmo que tenham as forças físicas para cumprir todas as tarefas necessárias, são por

⁶⁰ Embora a colonização espanhola seja conhecida como uma das mais cruéis imposta aos povos do novo mundo, é válido assinalar que nenhuma outra nação europeia tomou iniciativa semelhante no que diz respeito a uma reflexão sobre a legitimidade de suas atividades exploratórias.

natureza, servos. E é justo e útil que sejam servos, e vemos isso sancionado pela própria lei divina. Tais são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme o direito natural que essas pessoas estejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultas e humanas, de modo que, graças à virtude destas e a prudência de suas leis, eles abandonem a barbárie e se conformem a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se eles recusarem esse império, pode-se impô-lo pelo meio das armas e essa guerra será justa, bem como o declara o direito natural que os homens honrados, inteligentes, virtuosos e humanos dominem aqueles que não têm essas virtudes.⁶¹

Las Casas se contrapõe:

Àqueles que pretendem que os índios são bárbaros, respondemos que essas pessoas têm aldeias, vilas, cidades, reis, senhores e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa (...) Esses povos igualavam ou superavam muitas nações do mundo conhecidas como policiadas e razoáveis, e não eram inferiores a nenhuma delas. Assim, igualavam-se aos gregos e os romanos, e até, em alguns de seus costumes, os superavam. Eles superam também a Inglaterra, a França, e algumas de nossas regiões da Espanha. (...) pois a maioria dessas nações do mundo, senão todas, foram muito mais pervertidas, irracionais e depravadas, e deram mostra de muito menos prudência e sagacidade em sua forma de se governarem e exercerem as virtudes morais. Nós mesmos fomos piores, no tempo de nossos ancestrais e sobre toda a extensão de nossa Espanha, pela barbárie de nosso modo de vida e pela depravação de nossos costumes⁶².

A controvérsia de Valladolid, para além de mera divergência teórica entre dois pensadores cristãos espanhóis do século XVI, representou um enfrentamento discursivo que, devido à necessidade de legitimação da colonização nos outros continentes, culminou na transformação de todo ordenamento jurídico da época. Sendo historicamente um dos marcos mais representativos da querela *bom selvagem x mal selvagem*, que ao longo dos séculos polarizou o discurso dos europeus sobre os novos povos com os quais foram estabelecendo contato.

As argumentações da controvérsia de Valladolid foram realizadas a partir de discursos desenvolvidos nos campos de saber filosófico e religioso. E assim

⁶¹ LAPLATINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo. Brasiliense, 2000.,p.26.

⁶² Ibid.,p.27.

permaneceram até o final do século XIX, quando o conhecimento científico ganhou legitimidade no meio social, e passou a compor as três esferas de conhecimento que atualmente, acionadas separadamente ou articuladas, servem para legitimar o discurso da inferioridade dos povos “periféricos” frente aos europeus. Dentre as diversas áreas científicas que surgiram a partir do século XIX, uma teve função relevante no exercício dessa atividade – a antropologia.

"A história da raça humana é uma só - na fonte, na experiência, no progresso"⁶³. Esse pequeno trecho de um parágrafo escrito por Lewis Henry Morgan no prefácio de sua obra *A sociedade antiga*, enuncia uma transformação significativa no discurso referente aos povos colonizados, que ocorre com o surgimento da Antropologia. Se dentro do campo religioso e filosófico, a justificativa do suposto "atraso cultural" dos povos colonizados muitas vezes decorria do não pertencimento desses a humanidade, com o advento do evolucionismo cultural, que marca o surgimento da antropologia enquanto ciência, essa tese perde destaque. A partir de então, passa a prevalecer o discurso no qual toda a humanidade, embora em diferentes estágios evolutivos, partilha de uma origem em comum. E assim o desafio da ciência passa a ser o de demonstrar como esse processo evolutivo da humanidade ocorreu passando pela selvageria, pela barbárie e por fim chegando ao modelo entendido como mais evoluído – coincidentemente a “civilização” europeia:

É tão natural quanto apropriado deseja saber, se possível, como todas essas eras após eras de tempos passados foram utilizadas pela humanidade; como os selvagens, avançando através de passos lentos, quase imperceptíveis, alcançaram a condição mais elevada de bárbaros; como os bárbaros, por um avanço progressivo semelhante, finalmente alcançaram a civilização; e porque outras tribos e nações foram deixadas para trás na corrida para o progresso (...). Não é demais esperar que, em algum momento, essas questões sejam respondidas⁶⁴.

⁶³MORGAN, Lewis H. **A Sociedade Antiga** in: CASTRO, Celso (org.). 2005. Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p.21.

⁶⁴ *Ibid.*, p.21.

Assim, embora a antropologia evolucionista, em decorrência da perspectiva homogenética da origem humana, agregue o índio e o negro como humanos, esses não deixam de colocá-los em uma condição inferiorizada, uma vez que esses possuem importância apenas na medida em que evidenciam os rastros de um antepassado inferior; e os vestígios que permitiram ao eu europeu encontrar um hipotético passado de si mesmo na figura desses povos. Dessa perspectiva decorre o tom fatalista e humanamente indiferente de Morgan ante sua constatação de que comunidades indígenas estão desaparecendo:

Materiais para a etnologia, filologia e arqueologia estavam disponíveis em abundância sem paralelo; mas, como essas ciências praticamente só passaram a existir no presente século, e são incipientemente exercidas entre nós ainda hoje, o trabalho a ser feito superava os trabalhadores. Além disso, enquanto os restos de fósseis enterrados serão mantidos na terra para o futuro estudante, o mesmo não acontecerá com o que sobra das artes, linguagens e instituições indígenas. Elas estão perecendo a cada dia, e tem sido assim por mais de três séculos. A vida étnica das tribos indígenas está declinando sob a influência da civilização americana; suas artes e linguagens estão desaparecendo e suas instituições estão se dissolvendo. Dentro de mais uns poucos anos, fatos que podem ser agora facilmente coletados serão impossíveis de descobrir. Tais circunstâncias apelam fortemente aos americanos para que entrem nesse amplo campo e colham sua abundante seara⁶⁵.

Nos anos 20, período em que Oswald de Andrade escreveu o *Manifesto Antropófago*, o evolucionismo cultural prevalecia como fundamento teórico das ciências sociais no Brasil. Nesse sentido é fecunda a comparação entre as proposições desse manifesto e as principais elucubrações de três autores evolucionistas.

Começamos ressaltando que a adjetivação, por parte de Oswald de Andrade, de seu manifesto como antropófago, já anuncia uma potência anticolonialista, posto que dentre os três temas que mais chocaram os europeus em seu contato com os povos do Novo Mundo (incesto, parricídio e canibalismo) a antropofagia foi sem dúvida a mais repudiada e também a mais utilizada como argumento para afirmar a inumanidade desses povos, e a legitimidade das práticas opressivas realizadas nos territórios colonizados.

⁶⁵ Ibid. p.22.

Em termos formais, podemos entender o Manifesto Antropófago como uma multiplicidade de microtextos que se articulam em um texto maior. Do entendimento dessa dupla natureza (que oscila entre a multiplicidade e a unidade), surge a possibilidade de analisar tal Manifesto a partir de seu aspecto aforismático; de considerar seus fragmentos enquanto unidades significativas independentes, passíveis de serem agrupadas em eixos temáticos.

Por seu caráter lúdico e sua estrutura textual aberta, o texto do Manifesto Antropófago pode ser entendido como um quebra-cabeça que possui uma série de peças que podem ser embaralhadas e montadas de variadas maneiras. Dentre essas, nos interessa alguma que nos ajude a demonstrar como Oswald trouxe para o campo estético e histórico, como meio de combate ao discurso histórico evolucionista, o relativismo desenvolvido por Montaigne, no campo cultural:

Mas para retornar a meu assunto, acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente que não temos outro ponto de vista sobre a verdade a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, a forma de governo perfeita, o uso perfeito e cabal de todas as coisas. Eles são selvagens assim como chamamos de selvagens os frutos que a natureza, por si mesma e por sua marcha habitual produziu...⁶⁶.

Abaixo está o resultado de um experimento que consiste em um desmonte do Manifesto Antropófago, seguindo de uma remontagem dos mesmos discursos, agora emendados por uma série de falas pessoais.

2.2. Uma possível montagem para o quebra-cabeça oswaldiano:

O Manifesto antropófago é um posicionamento “contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o visconde de Cairu: - É a

⁶⁶ MONTAIGNE, Michel de. **Os canibais** in: MONTAIGNE, Michel de. Ensaios: livro I. 2. ed. São Paulo. Martins fontes. 2002, p, 315.

mentira muitas vezes repetida⁶⁷”. Dessa constatação surge a necessidade de se posicionar “contra as histórias do homem que começam no Cabo Finasterida⁶⁸” e de pensar “o mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César⁶⁹”. Assim, mais importante que a desgastada questão do “ser ou não ser”, formulada por Hamlet, é aquela que a ironiza em inglês: “tupy or not tupy that is the question⁷⁰”. E a resposta que damos para a mesma é – yes : somos Tupi e nos posicionamos contra “o índio “filho de Maria, vestido de senador do império (...) ou figurando a opera de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses⁷¹”. “Somos fortes e vingativos como o Jabuti⁷²” e nos colocamos “contra todos os importadores de consciência enlatada⁷³”. Dos “contras”, passemos ao “nunca”: “nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental⁷⁴”, porque “somos preguiçosos no mapa-múndi do Brasil⁷⁵”; “nunca fomos catequizados”. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará⁷⁶”, “Fizemos foi carnaval⁷⁷”. Agora falemos do que já tínhamos: “já tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do totem em tabu⁷⁸”; “já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro⁷⁹”; já “tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas

⁶⁷ ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago**. In: ROCHA, João César de Castro (Org.); RUFFINELLI, Jorge (Org.). Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011. P.29.

⁶⁸ Ibid.,p.29.

⁶⁹ Ibid.,p.29.

⁷⁰ Ibid.,p.27.

⁷¹ Ibid.,p.29.

⁷² Ibid.,p.29.

⁷³ Ibid.,p.27.

⁷⁴ Ibid.,p.28.

⁷⁵ Ibid.,p.27.

⁷⁶ Ibid.,p.29.

⁷⁷ Ibid.,p.27.

⁷⁸ Ibid.,p 30.

⁷⁹ Ibid.,p 28.

gramaticais⁸⁰”. Digamos então o que queremos: “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. sem nós a Europa não teria se quer a sua pobre declaração dos direitos do homem⁸¹”. Queremos a Revolução Caraíba porque “a nossa independência ainda não foi proclamada⁸²”, e somos “contra a realidade social vestida e opressora, cadastrada por Freud⁸³”. A essa, opomos “a realidade sem complexos, sem loucuras sem penitenciárias do matriarcado Pindorama”⁸⁴.

Assim procedemos por “acreditar nos sinais, instrumentos e nas estrelas⁸⁵”; acreditar que “a alegria é a prova dos nove⁸⁶” e que “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil já tinha descoberto a felicidade”⁸⁷. A “reabilitação do primitivo⁸⁸” é nossa “reação contra o homem vestido⁸⁹”.

A partir do rearranjo dos fragmentos acima, é possível compreender o Manifesto Antropófago constituído pelas seguintes etapas: 1ª) constatação do discurso histórico colonialista como falso; 2ª) negação desse discurso, tanto externa como internamente 3ª) retorno a utopia do Matriarcado Pindorama por meio de uma reabilitação do primitivo que levaria a Revolução Caraíba.

A constatação do discurso histórico colonialista como uma “mentira muitas vezes repetida”, é algo desenvolvido por Oswald já em 1924, quando intitula o primeiro capítulo de seu livro *Poesia Pau-Brasil* como: *História do Brasil*. Nesse capítulo, Oswald reconstrói a narrativa de importantes momentos históricos do país a partir de poemas nos

⁸⁰ Ibid 31.

⁸¹ Ibid 28

⁸² Ibid 31

⁸³ Ibid 28.

⁸⁴ Ibid 31

⁸⁵ Ibid 30

⁸⁶ Ibid 30

⁸⁷ Ibid 30

⁸⁸ Ibid 28.

⁸⁹ Ibid 31.

quais parodia de maneira satírica, a fala importantes personagens do período colonial, tais como: Pero Vaz Caminha, Gandavo, Claude D'abbeville, Dom Pedro, entre outros.

Exemplo do fato acima é o poema no qual Oswald parodia a carta de descobrimento do Brasil enviada por Pero Vaz Caminha ao rei D. Manuel. O escritor paulista estrutura o poema da seguinte maneira:

As meninas da gare

Eram tres ou quatro moças bem moças e bem
gentis
Com cabellos mui pretos pela espadoas
E suas vergonhas tão altas et tão saradinhas
Que de nós as muito bem orlharmos
Não tínhamos nenhuma vergonha⁹⁰

Agora observemos o trecho da Carta de Caminha que Oswald utilizou como inspiração para fazer seu poema:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha⁹¹.

Se compararmos o poema do Oswald com o trecho da carta de Caminha, constataremos que ambos textualmente, exceto no aspecto formal, são basicamente iguais. Contudo, há um mínimo detalhe que torna o sentido do poema de Oswald completamente texto na carta de Caminha – o título. Oswald dá ao seu poema o título *Meninas do Gare*, e assim altera todo o sentido da afirmação de Caminha, que tinha por intuito demonstrar quão inocentes eram as moças indígenas. Com a inserção da palavra Gare, que em francês significa estrada de ferro, Oswald dá a entender que essas índias eram prostitutas, e justamente por isso o escrivão português não sentia vergonha ao vê-las nuas.

Essa sátira, que coloca em suspeita o real interesse de Caminha ao ver as índias, é a mesma que Oswald passa aplicar nos seus poemas a toda a história do país contada pelos

⁹⁰ ANDRADE, Oswald de. **Pau Brasil**. In: SCHWARTZ, Jorge (org.). Caixa modernista. São Paulo: Imesp, 2003.,p.26.

⁹¹ CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta de Pero Vaz de Caminha**. São Paulo: Martin Claret, 2002.,p.100.

colonizadores. No capítulo seguinte, chamado *Poemas da colonização*, Oswald começa a realizar uma atividade que será muito frequente em sua poética, a contestação da oficialidade da língua portuguesa:

O grammatico

Os negros discutiam
Que o cavalo sipantou
Mas o que mais sabia
Disse que era
Sipantarrou⁹².

Mais uma vez o título aparece como fundamental na instauração do aspecto semântico do poema. Nesse caso, o gramático, anunciado no título, não é o doutor, o letrado que estudou em Coimbra ou em outra universidade renomada da Europa, mas o negro, o escravo oriundo do mais inferior estamento social brasileiro. Nesse poema, fica evidente um aspecto característico do modernismo brasileiro, que atingiu seu clímax em *Macunaíma* (1929), de Mario de Andrade, a valorização da linguagem popular, sua afirmação como a verdadeira “língua brasileira”, em detrimento ao português culto oriundo de Portugal.

Contudo, é no poema *Erro de Português*, do *Primeiro caderno do aluno de poesia* (1927), que Oswald mescla a crítica a gramática canônica com a suspeita em relação a narrativa histórica consolidada. Os primeiros versos do poema se referem ao clima que fazia quando a caravela de Cabral desembarcou em Porto Seguro. Já os últimos, colocam todo o desdobramento dos acontecimentos históricos do país como consequentes desse momento. Pois se fizesse sol no dia do desembarque, os portugueses teriam se despido. Aqui, o ato de vestir e despir, evidenciam-se como dois atos antagônicos que sugerem as relações de poder entre os povos nativos e o colonizador, que ao vestir os indígenas, tinha por intenção impor sua cultura: catequese, língua, vestimentas, etc.

⁹² ANDRADE, Oswald de. **Pau Brasil**. In: SCHWARTZ, Jorge (org.). Caixa modernista. São Paulo: Imesp, 2003.,p.38-39.

Erro de português

Quando o português chegou
 Debaixo de uma bruta chuva
 Vestiu o índio
 Que pena!
 Fosse uma manhã de sol
 O índio tinha despido
 O português⁹³.



*Desembarque de Cabral em Porto Seguro (1922).
 Obra de Oscar Pereira da Silva,
 Óleo sobre tela 190 X 333 cm.*

Há um “erro” gramatical de Oswald, que aparece na conjugação do verbo “tinha” no penúltimo verso do poema, quando a conjugação “correta”, que daria ao verbo o sentido de possibilidade seria “teria”. Assim, uma vez mais, por meio da utilização proposital do “erro criativo”, Oswald coloca o discurso do colonizador sobre suspeita, ou mesmo afirma-o como falso, uma vez que o verbo tinha induz a ideia de que, no fim das contas o índio realmente despiu o português.

Se Oswald constata o discurso colonialista como falso desde a Poesia Pau Brasil, em 1924, realiza de maneira a negação desse discurso somente a partir de 1928, com o *Manifesto Antropófago*, e a estende até o final de sua vida. Em um trecho do manifesto,

⁹³ Ibid.,p.177.

Oswald diz que “sem nós, a Europa não teria sequer sua pobre declaração dos direitos humanos”⁹⁴. Essa afirmação revela uma das estratégias que o escritor utiliza para contrariar o discurso colonialista: a negação unilateralidade da influência da Europa como centro dos acontecimentos históricos. Sendo que essa negação ocorre de modo mais intenso nos textos elaborados após 1945, quando o mesmo abandona o PCB e volta desenvolver suas formulações antropofágicas. Assim, quando Oswald fala sobre o Renascimento e Humanismo no texto *O antropófago*, de 1945, se refere a estes da seguinte maneira:

(...) O renascimento foi, mais do que renascimento da arte grega, o renascimento do corpo do homem. A mulher que havia sido banida como elemento pecaminoso de todas as estatuarias religiosas, reaparecia com suas formas pujantes e jovens sob titulação defensiva desta, ou daquela santa, desta ou daquela virgem. Que foram Rafael, Leonardo e os demais mestres do apogeu seiscentista senão os redescobridores do corpo humano?⁹⁵

Desse modo, Oswald defende a hipótese de que o que mais influenciou o surgimento do Renascimento e do Humanismo, não foram a redescoberta e revalorização da cultura helênica, mas sim o descobrimento em outra parte da terra, de uma humanidade que nos seus costumes, contrariava tudo aquilo que era até então conhecido no continente europeu.

A Bíblia, que até então havia sofrido vagos reparos de uma heresia, lolo suprimidos pelo braço secular que a igreja armava, viu-se de um momento para o outro, refutada na sua pobre geografia judaica, na sua triste etnologia racista e, sobretudo, na suposta vigilância que havia presidido imemoravelmente as relações do criador com a criatura. Como poderia se explicar o abandono de uma humanidade inteira por parte do rancoroso e ortodoxo inventor de Decálogo? De que modo poderiam coexistir a severidade dos mandamentos cristãos e uma humanidade pelada e livre que se entregava sem a menor repressão à gula natural de seus instintos sexuais? De que modo Deus poderia, durante mais de trinta séculos de

⁹⁴ ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago**. In: ROCHA, João César de Castro (Org.); RUFFINELLI, Jorge (Org.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011., p. 28.

⁹⁵ Idem. **O antropófago**. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. São Paulo: Globo, 1992, pp. 402-403.

história conhecida, ter deixado sem o benefício de uma faísca sequer de sua luz protetora uma gente que, além do mais, contrariando toda ética penitencial brotada das catedrais ou dos conventos, tinha o despudor de ser nua e feliz?⁹⁶

Em pleno anos trinta – sendo que quase cem anos depois ainda não superamos o modo colonialista de lermos nossa história – , Oswald já intuía um modo de leitura da história que superava o caráter assimétrico das relações entre colônia e metrópole. Isso só foi possível através de uma inversão que ia contra a principal tese do evolucionismo cultural: aquela de que as sociedades simples, dos selvagens devem inevitavelmente, passando pela barbárie, evoluir para as sociedades complexas que caracterizam as potências europeias. Essa ideia está implícita no trecho do *Manifesto Antropófago* onde Oswald diz que “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil já tinha descoberto a felicidade⁹⁷”, e que também “já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro⁹⁸”; já “tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários⁹⁹”.

No entendimento de Oswald, não são os povos do novo mundo que deveriam alcançar o modelo de parentesco e organização social dos europeus, mas o contrário, uma vez que os indígenas já viviam em modelo de sociedade pelo qual as nações europeias, no período moderno, se esforçaram ao máximo para alcançar. Dessa compreensão vem a constatação de que os acontecimentos ocorridos nas Américas influenciaram as convulsões sociais na Europa.

O aparecimento do homem natural, isto é, de uma humanidade diferente da que era então conhecida tanto nos países do ocidente, quanto na África abordable, ou nas terras e costumes do oriente, trazidos pelos relatos de Marco polo e dos primeiros missionários cristãos que afrontaram o leste desconhecido, trazia uma convulsão de consequências tremendas para as

⁹⁶ Ibid. p.399-400.

⁹⁷ ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago**. In: ROCHA, João César de Castro (Org.); RUFFINELLI, Jorge (Org.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011.,p.30.

⁹⁸ Ibid.,p.30.

⁹⁹ Ibid.,p.30.

ideias da época. Seria como se nos nossos dias, surgisse na terra um grupo de habitantes de Marte.¹⁰⁰

Todas essas proposições de Oswald não apenas confrontam a principal tese do evolucionismo cultural, como desconstruem um modelo unilateral de leitura da história que só virá a ser colocado em cheque no continente sul americano com o desenvolvimento dos estudos pós-colonialista e atualmente com o fortalecimento da antropologia simétrica. Assim, o pensamento de Oswald pode ser considerado extemporâneo.

Nos anos 50, depois de abandonar o partido Comunista Brasileiro, Oswald redige seus dois principais textos doutrinários¹⁰¹, nos quais desenvolve as intuições pinceladas no Manifesto antropófago: *A crise da filosofia messiânica* e *A marcha das utopias* inicia a terceira fase de sua produção, caracterizada pelo aprofundamento de suas análises históricas e pela formulação de sua tese do retorno social ao matriarcado Pindorama:

Numa sociedade, onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar. Desaparece a hostilidade contra o pai individual que trás em si a marca natural do arbítrio. No Matriarcado é o senso do Superego tribal que se instala na formação da adolescência..

Numa cultura matriarcal, o que se interioriza no adolescente não é mais a figura hostil do pai-indivíduo, e, sim, a imagem do grupo social.

Nessa confusão que o Patriarcado gerou, atribuindo ao padrasto — marido da mãe — o caráter de pai e senhor, é que se fixaram os complexos essenciais da castração e de Édipo.

Simone de Beauvoir, no *Deuxième Sexe*, esse evangelho feminista que se coloca no pórtico da nova era matriarca!, escreveu: "*Ce ríest pas la libido féminine qui divinise le père*". É na luta doméstica com a mãe e depois na luta com o ambiente, que cresce a divinização possível do pai como socorro, poder moderador e alento sentimental. Fenômeno do Patriarcado¹⁰².

¹⁰⁰ ANDRADE, Oswald de. **O antropófago**. In: ANDRADE, Oswald de. Estética e política. São Paulo: Globo, 1992., pp. 405.

¹⁰¹ Assim Benedito Nunes nomeia sete textos de Oswald no quais o escritor tenta disseminar sua teorias. Cf. NUNES, Benedito. **Antropofagia ao Alcance de Todos**. In: Obras Completas – 6. Oswald de Andrade: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.,p.13.

¹⁰² ANDRADE, Oswald de. **A crise da filosofia messiânica**. In : Obras Completas – 6. Oswald de Andrade: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.,p.125..

Esse terceiro movimento de Oswald, que representa também o seu último “fôlego” de contraposição às imposições teóricas baseada em uma perspectiva europeia de organização da cultura e da existência. Justamente desse terceiro movimento advêm uma série de reflexões produzidas atualmente sobre a realidade social brasileira, tendo como seus principais expoentes o perspectivismo ameríndio embasado na perspectiva de uma antropologia simétrica desenvolvida por Bruno Latour; e Sueli Rolnik, que articula as proposições antropofágicas de Oswald com o método esquizoanalítico elaborado por Deleuze e Guattari. Coincidentemente, ou não, há uma enorme semelhança entre as proposições feitas por esses dois pensadores no final dos anos 60, e aquelas deixadas por Oswald. Todavia, esse é um assunto para outro capítulo.

3. TUPY OR NOT TUPY THAT IS THE QUESTION: A ANTROPOFAGIA OSWALDIANA E O DISCURSO NACIONALISTA.

Toda identidade se define em relação a algo que lhe é exterior, ela é uma diferença. Poderíamos nos perguntar sobre o porquê dessa insistência em buscarmos uma identidade que se contraponha ao estrangeiro. Creio que a resposta pode ser encontrada no fato de sermos um país do chamado Terceiro Mundo, o que significa dizer que a pergunta é uma imposição estrutural que se coloca a partir da própria condição dominada em que nos encontramos no sistema internacional. Por isso autores de tradições diferentes, e politicamente antagônicos se encontram ao formular uma resposta para o que seria uma cultura nacional¹⁰³.

Partindo da frase acima, do sociólogo Renato Ortiz, percebemos que a necessidade de construção de uma identidade que se contrapunha ao que nos é estrangeiro, é algo inerente à própria posição de que ocupamos dentro da estrutura político-econômica mundial. Embora sejamos um povo que teve sua formação constituída majoritariamente da confluência de índios, negros e brancos, no plano econômico e sociocultural, as duas primeiras etnias foram quase sempre marginalizadas: a língua geral¹⁰⁴ oriunda do tupi-guarani foi proibida¹⁰⁵; os negros, escravizados e colocados fora da condição humana, por muito tempo tiveram que camuflar de diversas estratégias suas práticas religiosas, pois estas eram condenadas pela igreja católica. No campo de conhecimento, prevaleceu o prestígio das ideias oriundas da Europa que aqui foram estabelecidas por meio da legitimação dada pelas instituições oficiais de ensino, construída dentro de uma concepção europeia de educação.

Essa condição sociocultural torna compreensível o fato de que no Brasil, embora muitos pensadores e movimentos artísticos, políticos e culturais tenham elaborado proposições de cunho anticolonialista, essas quase nunca se desenvolveram de uma forma coerente. Isso porque surgiram quase sempre embasadas nas próprias ideias colonizadoras

¹⁰³ ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

¹⁰⁴ Recebem o nome de língua geral, no Brasil, línguas de base indígena praticadas amplamente em território brasileiro, no período de colonização. No século XVIII havia duas línguas gerais: língua geral paulista, falada ao sul do país no processo de expansão bandeirante, e a língua geral amazônica ou nheengatú, usada no processo de ocupação amazônica.

¹⁰⁵ Citar Antonio Candido

que tentavam contrapor. Serve-nos de exemplo para essa questão, a contradição do romantismo brasileiro, que, por um lado trouxe a figura do índio para o primeiro plano da literatura brasileira, romantizado por meio do mito do “bom selvagem”. Contudo, ao final de alguns romances de José de Alencar, o índio sacrificava a si próprio, e chegava até a trair seus iguais, para estar ao lado de um “amor europeu”. Assim, ao mesmo tempo em que Alencar afirmava uma cultura nacional, ele ideologicamente também afirmava a eugenia¹⁰⁶, já antecipando a política de embraquecimento que houve no país nos anos trinta.

A maneira que José de Alencar representa o índio, em sua obra, revela-nos uma questão fundamental a ser pensada – o modo que se desenvolveu a relação entre etnicidade e nacionalidade no Brasil. Isso porque a afirmação de uma identidade nacional não implica necessariamente, em paralelo, a afirmação de uma identidade étnica. Pelo contrário, em geral, o que surge da confluência entre essas duas identidades é um conflito, pois é da lógica de formação do Estado-Nação, promover de modo explícito e forçado, a unificação de línguas, calendários; e criar padrões de educação, versões da história e códigos de ética, juridicamente fundamentados. O maquinário burocrático do estado tem por finalidade homogeneizar o vago conjunto de dialetos, costumes e memórias coletivas locais, para formar um conjunto único, comum, nacional, de crenças e estilos de vida¹⁰⁷.

Dentro do contexto brasileiro, as escolhas nacionalistas como meio de contraposição ao colonialismo, foram evidentemente desfavoráveis para negros e indígenas. Isso porque a eugenia exerceu um papel fundamental na formação da identidade nacional. Se inicialmente ela esteve camuflada nos romances de José de Alencar, com o advento do positivismo no século XIX, a mesma aparece de maneira explícita nas teorias antropológicas evolucionistas. Nina Rodrigues, Silvio Romero e Euclides da Cunha foram

¹⁰⁶ O termo Eugenia foi criado por Francis Galton (1822-1911), que o definiu como o estudo dos agentes sob o controle social que podem melhorar ou empobrecer as qualidades raciais das futuras gerações seja física ou mentalmente. No seu livro, Galton propunha que "as forças cegas da seleção natural, como agente propulsor do progresso, devem ser substituídas por uma seleção consciente e os homens devem usar todos os conhecimentos adquiridos pelo estudo e o processo da evolução nos tempos passados, a fim de promover o progresso físico e moral no futuro".

¹⁰⁷ BAUMAN, Zigmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.,p.30-31.

os precursores das ciências sociais no Brasil e produtores de um discurso paradigmático do período que escreveram – final do século XIX –, uma vez que suas obras delinearão os limites no interior dos quais toda a produção teórica brasileira da época se constituiu: o positivismo de Comte, o darwinismo social, o evolucionismo de Spencer¹⁰⁸.

Foram essas teorias que deram base para uma concepção evolucionista da história dos povos, centrada no postulado de que o “simples” representado na figura dos “povos primitivos” evoluiu naturalmente para o “mais complexo” concebido como as sociedades ocidentais. Dentro desse horizonte teórico, a “superioridade” da civilização europeia se torna decorrente das leis naturais que orientam a história dos povos, e assim o estágio civilizatório do Brasil se encontra de imediato definido como inferior em relação à etapa alcançada pelos países europeus¹⁰⁹.

Implícito, nessa interpretação evolucionista da história, está a negatividade que recai sobre a figura do negro e do índio, que representados como povos inferiores, “menos evoluídos”, são compreendidos como constituintes do polo negativo da mestiçagem¹¹⁰ que caracteriza a cultura brasileira. Assim, consciente ou inconscientemente, o grande problema dos intelectuais brasileiros do final do século XIX e do início do século XX, é desenvolver um projeto de afirmação de uma cultura nacionalista que contraponha as perspectivas colonialistas, tendo que lidar com as demandas étnicas que nesse momento são tratadas a partir da ideia da categoria de racialidade utilizada na antropologia evolucionista – uma contradição.

Sem dúvida, o marco divisor da compreensão da relação entre racialidade e nacionalidade é *Casa Grande & Senzala*, por Gilberto Freyre, em 1933. Até esse ano como já explicitado:

(...) predominava no Brasil a tese de que o atraso brasileiro se devia ao mal da mestiçagem. Acreditava-se, inclusive, num branqueamento progressivo da população. Neste sentido, O projeto de imigração para o Brasil, desde a

¹⁰⁸ ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, 1994, p.14.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.15.

¹¹⁰ No contexto europeu do século XIX, o conceito de mestiçagem era associado, em algumas interpretações, às situações de atraso econômico e social. Tal visão derivava da ideia da mestiçagem biológica. São exemplos de tipos étnicos infecundos, tal como o exemplo da mula.

independência do país, em 1822, visava trazer apenas populações brancas. As elites políticas brasileiras acreditavam numa diferença racial essencial¹¹¹

Todo o esforço de Gilberto Freyre será o de reverter essa perspectiva de compreensão da mestiçagem. Em outras palavras, todo o esforço do sociólogo pernambucano será o de desconstruir a tese da eugenia. E para isso, assumirá uma postura otimista em relação à mistura das “raças”, “afirmando que a história colonial do Brasil é toda ela, também, uma história da miscigenação”¹¹². Dessa perspectiva, Gilberto Freyre construiu seu mito da “democracia racial”, entendendo a miscigenação como oriunda de uma prazerosa confraternização de raças, quando a mesma foi também consequência de uma terrível exploração do homem pelo homem. Contudo, para os grupos governamentais, e mesmo para os intelectuais brasileiros, a solução encontrada por Freyre para a questão da relação entre etnicidade e nacionalidade, caiu como uma pluma: No campo político, gestores como Getulio Vargas, por exemplo, podem pegar elementos de predominância étnica e diluídos discurso nacionalista, criando assim uma falsa harmonia, uma falsa ideia de que não existe racismo no Brasil, por exemplo. Esse tipo de discurso, bem difundido, harmoniza no plano ideológico, os conflitos existentes no seio da realidade social, daí surgem ideias ainda hoje difundidas, de que não existe racismo neste país, ao mesmo tempo em que pesquisas quantitativas demonstraram imensa discrepância socioeconômica entre as etnias.

Já em seus aspectos teóricos, a ideia da democracia racial serviu como uma interessante resposta para as teorias evolucionistas que negativavam a mestiçagem, ou a positivavam na medida em que a mesma podia embranquecer a população brasileira através da eugenia. Com a ideia da democracia racial, o país pode então se harmonizar com a realidade de sua condição étnica, não tendo mais, pelo menos no campo teórico e científico, que se embranquecer como o europeu. O mestiço deixa de ser uma etapa de um estágio evolutivo étnico, para ser a próprio ponto final desse estágio. Podemos então dizer que a principal contribuição de Gilberto Freyre foi à positivação da mestiçagem. Com a

¹¹¹ STRIEDER, Inácio. **Democracia Racial – A partir de Gilberto Freyre**. Perspectiva Filosófica – Volume VIII – nº 15 – Jan.-Jun./2001,p.13.

¹¹² Ibid.,p.15.

assunção dessa positivação no campo teórico e político, de que maneira a relação entre o étnico e o nacional foi reelaborada?

Podemos dar uma resposta para a pergunta acima colocada, pensado-a a partir do contexto no qual Gilberto Freyre elaborou a ideia da democracia racial, ou seja, nos anos 30. Em um período por muitos denominado como moderno. Stuart Hall, ao falar sobre as comunidades nacionais, alega que:

essas são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner chama de "teto político" do Estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas...¹¹³.

Fato que ocorreu a partir da criação de padrões de alfabetização universais, a generalização de uma única língua vernacular como meio dominante de comunicação em toda a nação, a tentativa de criação de uma cultura homogênea. Sendo que junto a essa homogeneização, foi necessária a criação de uma narrativa da nação, que contada e recontada nas histórias e literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular, fornecem uma série de histórias, imagem panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas os triunfos e os desastres que dão sentido a nação.

A partir das questões acima expostas, poderíamos entender que houve uma harmonização na relação entre a etnicidade e nacionalidade no Brasil, certo? Nem tanto. A ideia da democracia racial, subjugada aos interesses políticos e estatais, terminou por divulgar uma harmonia nas relações entre índios, negros e brancos, a qual jamais existiu como uma realidade sociopolítica brasileira. Se inicialmente a ideia de democracia racial pode ser entendida como um avanço nas discussões raciais, no decorrer do tempo acabou se transformando mais em um empecilho para setores étnicos minoritários, como é possível entender a partir do exemplo dado por Renato Ortiz abaixo:

¹¹³ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002,p.49.

O mito das três raças, ao se difundir na sociedade, permite aos indivíduos, das diferentes classes sociais e dos diversos grupos de cor, interpretar, dentro do padrão proposto, as relações raciais que eles próprios vivenciam. Isto coloca um problema interessante para os movimentos negros. Na medida em que a sociedade se apropria das manifestações de cor e as integra no discurso unívoco do nacional, tem-se que elas perdem sua especificidade. Tem-se insistido muito sobre a dificuldade de definir o que é negro no Brasil. O impasse ao meu ver não é simplesmente teórico, ele reflete as ambiguidades da própria sociedade brasileira. A construção de uma identidade nacional mestiça deixa ainda mais difícil o discernimento entre as fronteiras de cor. Ao se promover o samba ao título de nacional, o que efetivamente ele é hoje, esvazia-se sua especificidade de origem, que era ser uma música negra¹¹⁴.

4.2. A antropofagia oswaldiana um: descentramento do nacional.

Pelas questões expostas anteriormente, podemos perceber que a ideia da democracia racial proposta por Gilberto Freyre, acabou por ser absolvida pelos meios institucionais e utilizada para afirmar uma harmonia étnica que jamais existiu. É importante notar que muitos setores e grupos intelectuais, de maneira bem menos enfática e teoricamente expressiva, já defendiam a positividade do mestiço, dentre esses, os próprios participantes do *Grupo Verde Amarelo*, rivais do Grupo Antropofagia em 1929. Abaixo está um trecho de seu principal manifesto:

O mameluco voltou-se contra o índio, para destruir a expressão formal, a exterioridade aborígene; porque o que há de interior no bugre subsistirá sempre na alma do mameluco e se perpetuará nos novos tipos de cruzamento. É a fisionomia própria da gente brasileira, não fichada em definições filosóficas ou políticas, mas revelada nas tendências gerais comuns¹¹⁵.

Essa percepção otimista, por parte do grupo Verde Amarelo, em relação à miscigenação, foi acompanhada também pela produção de um nacionalismo mestiço de caráter ufanista, mais preocupado em negar e barrar, se possível, a influência da Europa

¹¹⁴ ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, 1994, p.14.

¹¹⁵ O ATUAL momento literário. *Correio Paulistano*, São Paulo, p.4, 17 maio 1929. Publicado, ainda como: **Nhengaçu Verde-Amarelo (Manifesto do Verde-amarelismo, ou da Escola da Anta)**. In: SCHWARTZ, Jorge. *Vanguardas Latino-Americanas: Polêmicas, Manifestos e Textos Críticos*. São Paulo: EDUSP, 2008. p. 181 -185.

sobre a cultura brasileira. Talvez por isso tal grupo tenha adotado posições tão contraditórias, capaz de, ao mesmo tempo em que defendia a mestiçagem, posicionar-se de maneira incongruente com tal ideia.

Talvez possamos pensar o *Manifesto Antropófago*, como nascido de um movimento extemporâneo¹¹⁶. Isso porque, mesmo passados quase cem anos de sua publicação, mesmo com todo o discurso da pós-modernidade, as ideias contidas nesse manifesto parecem ainda não terem sido assimiladas dentro da realidade social brasileira. Mas isso não é algo absurdo, pois levadas a sério, as proposições antropofágicas, em muitos aspectos, implicam em uma exacerbada transformação na compreensão das relações étnicas dentro da narrativa histórica nacionalista. E a essa transformação, podemos denominar como um “descentramento do nacional”.

Para que a identidade nacional seja capaz de se instaurar como aquilo que um grupo social se reconhece, e necessário não apenas que se dissemine através das instituições, mas também que contenha os conflitos entre identidades minoritárias no seu interior. Para isso o mito freyreano da democracia racial funcionou muito bem, uma vez que a um só tempo: 1º) serviu para conter qualquer possível ressentimento inter-étnico existente no país 2º) como também para incorporar grupos etnicamente minoritários a lógica de funcionamento estatal.

Oswald de Andrade antecipou em quase uma década, através do *Manifesto Pau-Brasil*, a positivação do mestiço que seria feita por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*, publicado em 1933. Entretanto, Oswald não apenas se antecipou a Freyre, mas também demarcou outra maneira de compreender a miscigenação. Na produção do pensador pernambucano, a ideologia da mestiçagem corresponde a uma harmonização das contradições socioeconômicas e culturais da formação do Estado brasileiro, na qual o mito da harmonia entre as três raças encobre os conflitos raciais e ao mesmo tempo possibilita a todos de se reconhecerem como nacionais.

¹¹⁶ Extemporâneo é o fato que ocorre fora do período ideal; que se manifesta numa época inapropriada ou que acontece além do tempo determinado.

A antropofagia oswaldiana lidou com a identidade nacional não apenas na sua dimensão externa, ou seja, a relação do Brasil com outras nações (em especial as europeias devido o histórico colonialista), e a americana (devido a sua ameaçadora ascensão econômica), mas também em sua dimensão interna. Ou seja, a relação da nação Brasil com a infinidade de diferenças que lhe compõem. Daí decorre a constante tensão entre as proposições do Grupo Antropofagia no contexto político dos anos 30.

4. POR UMA ANTROPOFAGIA DESTERRITORIALIZADA

4.1. *Um cabo de Guerra: duplo movimento em torno da antropofagia oswaldiana.*

Em 1954, ano de sua Morte, Oswald de Andrade, já muito debilitado, escreveu uma brevíssima comunicação para o *Encontro dos Intelectuais*, realizado no Rio de Janeiro. Suas últimas palavras nessa comunicação foram as seguintes:

Devido a meu estado de saúde, não posso tornar mais longa esta comunicação que julgo essencial a uma revisão de conceitos sobre o homem da América. Faço, pois, um apelo a todos os estudiosos desse grande assunto para que tomem em consideração a grandeza do primitivo, o seu sólido conceito de vida como decoração e levem avante toda uma filosofia que está para ser feita¹¹⁷.

Oswald não viveu para ver seu anseio realizado. Mas, hoje podemos com segurança, dizer que o escritor foi ouvido em seu apelo: em 1967 seu texto dramaturgicó *O rei da vela* foi encenado por José Celso Martinez, e peça deu os motivos necessários para a redação do Manifesto do teatro oficina, que assim começa:

Nós somos muito desenvolvidos para reconhecer a genialidade da obra de Oswald. Nosso ufanismo vai mais facilmente para a badalação do óbvio sem risco do que para a descoberta de algo que mostre a realidade de nossa cara verdadeira. E é verdade que a peça não foi levada nem até agora, nem a sério. Mas hoje que a cultura internacional se volta para o sentido da arte como linguagem, como leitura da realidade através das próprias expressões de superestrutura que a sociedade espontaneamente cria, sem mediação do intelectual (história em quadrinhos, por exemplo) a arte nacional pode subdesenvolvidamente também, se quiser, e pelo óbvio, redescobrir Oswald. Sua peça está surpreendentemente dentro da estética mais moderna do teatro e da arte visual. A superteatralidade, a superação mesmo do racionalismo brechtiano através de uma arte teatral síntese de todas as artes e não-artes, circo, show, teatro de revista etc.

E assim termina:

Minha geração, tenho impressão, apanhará a bola que Oswald lançou com sua consciência cruel e anti-festiva da realidade nacional e dos difíceis

¹¹⁷ A reabilitação do primitivo.

caminhos de revolucioná-la. Ela não está ainda totalmente conformada em somente levar sua vela. São os dados que procuramos tornar legíveis em nosso espetáculo. E volto para meu trabalho. E volto para meu trabalho, para a redação do espetáculo manifesto do Oficina. Espero passar a bola para frente com o mesmo impulso que a recebi. Força total. Chega de palavras: volto para o ensaio.

Um ano antes, em 1967, Hélio Oiticica, ao elaborar o manifesto *Nova Objetividade Brasileira*, vê na antropofagia oswaldiana¹¹⁸ uma arma criativa a ser utilizada contra o “domínio [cultural] exterior”. Entretanto, apesar desse vislumbre, o artista afirma que essa proposição não foi capaz de impedir o desenvolvimento de um colonialismo cultural que deve ser absorvido em definitivo por meio de uma *superantropofagia*:

A antropofagia seria a defesa que possuímos contra tal domínio exterior, e a principal arma criativa, essa vontade construtiva, o que não impediu de todo, uma espécie de colonialismo cultural, que de modo objetivo queremos hoje abolir, absorvendo-o definitivamente numa superantropofagia. Por isso e para isso surge a primeira necessidade da nova objetividade: procurar pelas características nossas, latentes, e de certo modo em desenvolvimento, objetivar um estado criador geral, a que se chamaria de vanguarda brasileira¹¹⁹.

Podemos constatar que nos dois principais manifestos artísticos dos anos sessenta, a figura de Oswald de Andrade e sua concepção de antropofagia aparecem como elementos chaves. Contudo, nem os mais otimistas imaginaram que as proposições de Oswald seriam absorvidas no meio científico: Suely Rolnik, em seu artigo *Esquizoanálise e antropofagia*, observa que o Brasil, diferentemente de outros lugares, manteve solo fecundo a prática esquizoanalítica. Fato que para psicanalista, decorre da proximidade entre a concepção de subjetividade elaborada na teoria clínica de Deleuze e Guattari e princípio antropofágico – constitutivo da subjetividade do Brasil:

¹¹⁸ Alguns autores utilizam o termo “*antropofagia oswaldiana*”, como meio de distinguir a produção intelectual de Oswald de Andrade, das de outros modernistas (como Mario de Andrade, Raul Bopp, etc.) que também falaram sobre antropofagia. Nesse artigo, sempre que conveniente e necessário, utilizarei tal expressão com o mesmo intuito.

¹¹⁹ OITICICA, Hélio. **Esquema geral da nova Objetividade brasileira**. in: OITICICA, Hélio. *Aspiro ao grande labirinto*. Rio de Janeiro: ed. Rocco, 1986, p. 85.

Arriscarei uma hipótese: a concepção de subjetividade de Deleuze e Guattari, implicada em sua teoria da clínica (a qual, por vezes, eles chamaram de “esquizoanálise”), faria eco a um dos princípios constitutivos das subjetividades no Brasil. Chamarei esse princípio de “antropofágico”, trazendo para a esfera da subjetividade, e reinterpretando, aquilo que o Movimento Antropofágico apontou no domínio da estética e da cultura brasileira¹²⁰.

Por sua vez, Eduardo Viveiros de Castros, um dos mais relevantes antropólogos da atualidade a nível mundial, em entrevista concedida a revista *Amazonía peruana*, faz o seguinte paralelo entre sua mais conhecida proposição (o perspectivismo ameríndio) e a antropofagia oswaldiana:

Enfim, vejo o perspectivismo como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade, isto é, como uma arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não-índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos. O perspectivismo é a retomada antropofagia oswaldiana em novos termos¹²¹.

E, Viveiros de Castros, além de reconhecer a aliança entre o sua produção intelectual e as proposições de Oswald de Andrade, compreende antropologicamente a antropofagia da seguinte maneira:

O tropicalismo unia finalmente Vicente Celestino e John Cage, a cultura popular e a cultura erudita, passando estrategicamente pela cultura pop, que foi a grande bandeira deles. Tudo isso veio evidentemente da antropofagia oswaldiana, a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje. A antropofagia foi a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre clichê cebrapiano-marxista sobre as “ideias fora do lugar”. Ela jogava os índios para o futuro e para o

¹²⁰ ROLNIK, Sueley. **Esquizoanálise e antropofagia**. In: ALLIEZ, Eric (Org.). GillesDeleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.,p.9.

¹²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos** (2007)”, entrevista por Pedro Cesarino e Sérgio Cohn. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). Eduardo Viveiros de Castros. (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue. 2009., p.114.129.

ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária...¹²²

O que podemos notar de comum nas afirmações desses três significativos pensadores? Dentre muitas coisas, a necessidade de repensar a antropofagia oswaldiana. Seja intensificando-a enquanto proposição, como propõe Oiticica; seja articulando-a outras teorizações como faz Suely Rolnik; ou seja partindo das intuições de Oswald de Andrade para elaborar novas teorizações, como faz Eduardo Viveiros de Castro. Ao fim, os três pensadores, de diferentes maneiras, exemplificam um ato que desde os anos 60, com a ascensão do tropicalismo, se tornou cada vez mais recorrente, que é esse de promover um deslocamento da *antropofagia oswaldiana* para pensar e agir em torno das mais variadas questões. Sendo, que esse deslocamento implica, por si mesmo, na possibilidade de uma *desterritorialização* dessa proposição.

Dentre as inúmeras possibilidades de deslocamento que pode sofrer a *antropofagia oswaldiana*, existe uma que leva a uma situação que seu autor jamais quis, que é reterritorializá-la sobre a égide de um discurso estatal. Seja em sua fase modernista, quanto junto com outros artistas, por meio do primitivismo antropofágico, propôs o índio antropófago que se contrapunha ao índio tocheiro do primitivismo do grupo Anta¹²³; seja em sua fase pós-marxista-utopista, quando já só, e quinze anos depois tentou dar bases científicas para seus vislumbres teóricos em *A marcha das utopias* e *A crise da filosofia messiânica*, Oswald negou a articulação da antropofagia com discurso estatal.

Se a lógica do Estado é a de homogeneização das diferenças (por meio da criação de padrões de alfabetização universais, generalização de uma única língua como meio de comunicação etc.), a antropofagia oswaldiana contém na sua dimensão ontológica, um potencial justamente contrário, que é o de afirmação da multiplicidade e diferença identitária – como podemos perceber em um aforismo do *Manifesto antropófago*: “só me interessa o que não é meu”, e nas palavras de Sueli Rolnik, quando afirma que:

¹²² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009). **Temos que criar um outro conceito de criação** (2007)”, entrevista por Pedro Cesarino e Sérgio Cohn. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). Eduardo Viveiros de Castros. (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, p. 168.

¹²³ Citar da reabilitação do primitivo

Numa leitura desatenta, a antropofagia pode ser entendida como uma imagem que representaria “o brasileiro”, e que, além de delinear o contorno de uma suposta identidade cultural, teria a ambição de englobar o conjunto tão diversificado de tipos que forma a população deste país. No entanto, o interessante na demarcação oswaldiana é justamente um movimento que se desloca dessa busca de uma representação da cultura brasileira, e tenta alcançar o princípio predominante de sua variada produção. Estendido para o domínio da subjetividade, o princípio antropofágico poderia ser assim descrito: engolir o outro, sobretudo o outro admirado, de forma que partículas do universo desse outro se misturem às que já povoam a subjetividade do antropófago e, na invisível química dessa mistura, se produza uma verdadeira transmutação. Constituídos por esse princípio, os brasileiros seriam, em última instância, aquilo que os separa incessantemente de si mesmos. Em suma, a antropofagia é todo o contrário de uma imagem identitária...¹²⁴

Sendo inversas as suas lógicas em relação à questão identitária, como pode a antropofagia oswaldiana ser tão bem agregada ao discurso do Estado-Nação? Uma maneira de responder a essa questão parece vir do entendimento que Stuart Hall faz de “as culturas nacionais como comunidades imaginadas”. Para o pensador jamaicano, “uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia tanto nossas ações, quanto a concepção que temos de nós mesmos”. E para que assim seja, é necessário o acionamento de estratégias representacionais que nos permitam construir um senso comum sobre nosso pertencimento nacional. Dentro de uma infinidade de estratégias possíveis, das quais Stuart Hall seleciona cinco que entende como principais, interessa-nos uma, que é a narrativa da nação:

...Há a narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Essas fornecem uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido a nação. Como membros de tal “comunidade imaginada”, nos vemos, no olho de nossa mente, como compartilhando dessa narrativa. Ela dá significado e importância à nossa monótona existência, conectando

nossas vidas cotidianas ao destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após nossa morte...¹²⁵

A identidade é um elemento político que pressupõe a existência de algo que lhe é diferente e necessariamente externo – com o qual muitas vezes estabelece um conflito –; e de que o Estado-Nação, provido dos meios burocráticos e institucionais, coloca a nacionalidade como uma “identidade mestra” que homogeneíza o máximo possível as diferenças identitárias e conflitos em seu território.

Observando o contexto atual, a antropofagia oswaldiana parece ter sido englobada dentro de uma narrativa triunfalista nacional que vê tal proposição como capaz de harmonizar, por meio da assimilação cultural, a relação entre aquilo que é interno a nação e sua diferença, aquilo que lhe é externo, mais especificamente, a influência colonialista. Contudo, pouco se atenta para a outra dimensão com a qual a antropofagia oswaldiana pode ser articulada, que é a relação da identidade nacional com a multiplicidade de identidades que lhes são internas: essas de aspectos principalmente regionais e étnicos. Partindo das teorizações de Deleuze e Guattari, podemos considerar que a antropofagia oswaldiana está territorializada dentro de uma prática discursiva que a alinha com o nacional.

Que a dimensão nacional exista na antropofagia oswaldiana é fato condenável, contudo existem outras possibilidades de compreensão que lhe desterritorializam essa proposição, fundam-na em outro território – o étnico, por exemplo. Esse movimento de desterritorialização possibilita a essa proposição uma vitalidade teórica. O desterritório é o constante movimento, o deslocamento impreciso, o não-lugar. E Assim podemos pensar a Antropofagia vinculada ao nomadismo por Deleuze e Guattari:

...um uso nômade e plurívoco das sínteses conjuntivas opõe-se ao uso segregativo e biunívoco. Também aí, este uso bi-unívoco, ilegítimo do

¹²⁵ p.52

ponto de vista do próprio inconsciente, tem como que dois momentos: o momento racista, nacionalista, religioso etc (...) ¹²⁶

O nômade é de natureza contrária ao estático; não se deixa ser capturado, escapa ao espaço estriado pelo Estado, que através dos seus meios de agenciamentos institucionais, captura tudo aquilo que se coloca contra os seus modelos de controle, contra a fixidez necessária para sua existência. E é nesse ponto que podemos compreender aquilo Oswald intuiu como sendo uma “baixa antropofagia”:

Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos ¹²⁷.



Contra essa “baixa antropofagia” a desterritorialização insurge, sempre deslocando as proposições oswaldianas, e re-fundando-as em um novo lugar e contexto. Sempre escapando, escapando, escapando... Como uma maquina territorial primitiva:

A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade de Estado; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do Déspota, o Inengendrado, que se encarrega

¹²⁶ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Anti-Oedipus: Capitalisme et Schizophrenia*. Paris: Minuit, 1972/2010. Tradução brasileira de *Le Plateaux*. Paris, Minuit, 1980. Edição Brasileira: *Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Tradução de L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 151.

¹²⁷ ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago**. In: ROCHA, João César de Castro (Org.); RUFFINELLI, Jorge (Org.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011., p.31.

agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas. O *socius* primitivo selvagem era, portanto, a única máquina territorial em sentido estrito. E o funcionamento de uma tal máquina consiste no seguinte: *declinar aliança e filiação*, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que haja um Estado¹²⁸.

Contudo, toda desterritorialização implica em uma reterritorialização:

Ou, então, o movimento de desterritorialização que vai do centro para a periferia, mas acompanhado por uma reterritorialização periférica, por um tipo de autocentramento econômico e político da periferia, seja sob formas modernistas de um socialismo ou capitalismo de Estado, seja sob a forma arcaica de déspotas locais. No limite, é impossível distinguir a desterritorialização e a reterritorialização, que estão presas uma na outra ou são como o avesso e o direito de um mesmo processo¹²⁹.

Onde reterritorializar a antropofagia? Uma resposta interessante alternativa interessante para essa questão, é a de colocar as proposições antropofágicas em uma zona de conflito: fazendo uma inversão copernicana na maneira de pensá-la. Ou seja: ao invés de pensá-la como uma ferramenta de defesa nacional contra a hegemonia de outras nações, como fez Oiticica, pensá-la como um elemento que acirra as diferenças internas: pensa-la etnoesteticamente, pensa-la a partir das discrepâncias socioeconômicas entre o norte e o sul do país. Vamos comer Oswald!

¹²⁸ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Anti-Oedipus: Capitalisme et Schizophrenia*. Paris: Minuit, 1972/2010. Tradução brasileira de *Le Plateaux*. Paris, Minuit, 1980. Edição Brasileira: *Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Tradução de L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.,p.194.

¹²⁹ Ibid. 342.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens: o encontro catequético do século XVI**. *Revista de História*. São Paulo, n.144, 2000. pp.19-71.

ANDRADE, Oswald de. **A crise da filosofia messiânica**. In : Obras Completas – 6. Oswald de Andrade: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.,p.77-144.

_____. **O antropófago**. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. São Paulo: Globo, 1992.

_____. **Pau Brasil**. In: SCHWARTZ, Jorge (org.). *Caixa modernista*. São Paulo: Imesp, 2003.

_____. **Manifesto Antropófago**. In: ROCHA, João César de Castro (Org.); RUFFINELLI, Jorge (Org.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. P. 27-31.

BAUMAN, Zigmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BITARÃES NETTO, Adriano. **Antropofagia oswaldiana: um receituário estético e científico**. São Paulo: Annablume, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Introdução a uma Sociologia Reflexiva**. In: *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1998, pp.17-58.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta de Pero Vaz de Caminha**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

CASTRO, Celso (org.). 2005. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

COHN, Gabriel. **Esclarecimento e ofuscação: Adorno & Horkheimer hoje**. *Lua Nova* [online]. 1998, n.43, pp. 5-24. ISSN 0102-6445.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

DIAS, Gonçalves. **I-Juca Pirama**. Porto Alegre: L&PM, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Anti-Oedipus: Capitalisme et Schizophrenia*. Paris: Minuit, 1972/2010. Tradução brasileira de *Le Plateaux*. Paris, Minuit, 1980. Edição Brasileira: *Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Tradução de L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 3. ed. São Paulo: Editora Globo, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo, Loyola, 1996.

_____. **Verdade e poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto machado. Rio de janeiro: Ed Graal, 1979.

_____. **Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FLEISCHMANN, Ulrich, ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig & ZIEBELL-WENDT, Zinka. **Os Tupinambás: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas**. Revista Brasileira de História, São Paulo: ANPUH/CNPq, v. 11, n. 21, p. 125-145, set.90/fev.91.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

LAPLATINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo. Brasiliense, 2000.

LARAIA, Roque de Barros. Prefacio in: FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 3. ed. São Paulo: Editora Globo, 2006, pp.11-15.

LESTRINGANT, Frank. **O canibal. Grandeza e decadência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

LEVÍS-STRAUSS, Claude. **Um copinho de rum**. In: Tristes Trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.pp xx

LE GOFF, Jacques. **Documento/monumento**. In: *História e Memória*. 5.ed. Campinas: editora da UNICAMP, 2003, p, 525-541.

LOWENTHAL, David. **Como conhecemos o passado**. Projeto História. Revista do Programa de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC/São Paulo. São Paulo, n. 17, p. 63-202, 1998.

MONTAIGNE, Michel de. **Os canibais** in: Ensaios: livro I. 2.ed. São Paulo. Martins fontes. 2002, p, 302- 324.

MORAES, Eduardo Jardim de. **A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 166.

MORGAN, Lewis H. **A Sociedade Antiga** in: Castro, Celso (org.) (2005) Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. pp. 41 – 65.

NUNES, Benedito. **Oswald Canibal**. Coleção Elos. São Paulo: editora perspectiva, 1979.

NUNES, Benedito. **Antropofagia ao Alcance de Todos**. In: Obras Completas – 6. Oswald de Andrade: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

OITICICA, Hélio. **Esquema geral da nova Objetividade brasileira**. in: OITICICA, Hélio. *Aspiro ao grande labirinto*. Rio de Janeiro: ed. Rocco, 1986. pp. xx

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e Leitura**. 4ª ed. São Paulo, Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1999.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

PIGAFETTA, Antonio. **A Primeira Viagem ao Redor do Mundo**. Porto Alegre: L&PM, 1986.

PICABIA, Francis. **Manifesto Canibal Dadá**. In: ROCHA, João César de Castro (Org.); RUFFINELLI, Jorge (Org.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. P. 19-20.

PRADO, Paulo. *Poesia Pau Brasil*. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2003, p. 89-94.

ROLNIK, Suely. **Esquizaanálise e antropofagia**. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: Editora L&PM, 2008.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro**. São Paulo: Liv. Duas Cidades/ Editora 34, 2000.

SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas Latino-Americanas: Polêmicas, Manifestos e Textos Críticos**. São Paulo: EDUSP, 2008.

STRIEDER, Inácio. **Democracia Racial – A partir de Gilberto Freyre**. *Perspectiva Filosófica – Volume VIII – nº 15 – Jan.-Jun./2001*.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. & CARNEIRO DA CUNHA, M. 1986 "**Vingança e temporalidade: os tupinambá**", *Anuário Antropológico/85*, Tempo Brasileiro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Temos que criar um outro conceito de criação (2007)**, entrevista por Pedro Cesarino e Sérgio Cohn. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castros*. (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue. 2009., p. 164-187.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos (2007)**”, entrevista por Pedro Cesarino e Sérgio Cohn. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). Eduardo Viveiros de Castros. (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue. 2009.,p. 114- 129.