

Maria Cândida Ferreira de Almeida*

“Só a antropofagia nos une”

“Tupi or not tupi: that’s the question”

Na América Latina, o discurso estético tem sido a via, mesmo que heterodoxa, essencial para as reflexões sobre o poder. Os exemplos são muitos: os sermões do Padre Antônio Vieira, que em seu texto barroco colonial atacava os colonizadores que escravizavam os índios; os poetas árcades mineiros, que com as Cartas Chilenas criticavam a estratégia política da coroa portuguesa; Simón Rodríguez, que em seus escritos inventava uma outra ordem para a América Latina; José Martí, Sarmiento, Lezama Lima, Euclides da Cunha, Arguedas, Ángel Rama, Mariátegui e muitos outros aqui lembrados e esquecidos, que constituem uma linhagem de pensadores cuja tônica de suas obras é dada por uma incorporação do discurso estético pelo político. A esta linhagem pertence o poeta Oswald de Andrade¹ que, com suas muitas facetas de escritor, foi ensaísta, crítico literário e o filósofo da antropofagia, um conceito de vida calcado no primitivo que ele propôs como artefato para pensar a cultura americana, diante de seu dilema de “estar tensionado entre a sedução ocidental e as reverberações da [nossa] própria história”, como bem define neste volume Ramón Pajuelo, ou seja, conflito daqueles que estão nas desvios da produção discursiva americana.

Oswald de Andrade começou sua ação político-cultural como jornalista da “ciudad letrada”, refúgio dos intelectuais sem mecenas, como analisou Ángel Rama (*apud*: Poblete). Brigou junta à matilha de modernistas, uniu-se ao partido comunista e finalmente voltou para a filosofia, disciplina de seus primeiros estudos no colégio de elite de São Paulo. Dentro dos limites desta disciplina escreve seus principais ensaios sobre antropofagia: *A crise da Filosofia Messiânica* (1950), *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial* (março de 1950), *A marcha das utopias* (edição póstuma, 1966), *Variações sobre o matriarcado, ainda o matriarcado; O achado de Vesúvio* (todos sem data) (Andrade, 1976).

Oswald de Andrade, ao cunhar o conceito de antropofagia como estratégia para a discussão da cultura e do poder, formulou uma audaz abstração da realidade, propondo a “reabilitação do primitivo” no homem civilizado, dando ênfase ao mau selvagem, devorador da cultura alheia transformando-a em própria, desestruturando oposições dicotômicas como colonizador/colonizado, civilizado/bárbaro, natureza/tecnologia. Ao propor o canibal como sujeito transformador, social e coletivo, Oswald produz uma reescritura não só da história do Brasil, mas também da própria construção da tradição ocidental na América.

Este artigo trata dessas dissociações: ao colocar mais uma vez Oswald de Andrade no prato principal, acompanhado de seu entorno –o contexto brasileiro do movimento antropofágico– apresentamos, calcados em seu texto, um deslindamento do conceito de antropofagia. Impulsionados por esse cenário inaugural, poderíamos nos dirigir a qualquer ponto da vasta apropriação da obra de Oswald, empreendida por diversas linhas intelectuais, atando-os ao projeto base, buscamos demonstrar que não houve um corte radical entre discurso poético e conjuntura política, muito menos uma devoração acrítica da última moda estética européia. Havia sim, naquelas décadas iniciais do século XX, uma emergência de outras formas de organizações de poder decorrente da variedade étnica brasileira, especialmente de origem indígena/africana, para as quais a antropofagia rostificou, iconificando a emergência desses conflitos. Além de repassar este percurso, buscamos alargar as pontes para a Hispano-américa e sua produção conceitual elaborada para pensar as relações interétnicas formadoras das identidades americanas.

Movendo-nos nesta dimensão, buscamos apresentar uma “reabilitação do primitivo” no sentido filosófico *oswaldiano*, como um direcionamento desconstrutor do ordenamento clássico de cunho evolutivo, que propunha a direção da seta histórica partindo do primitivo para culminar no civilizado. A “dialética *oswaldiana*” rompe a seta e propõe um “bárbaro tecnizado”, apresentando um conceito que faz avançar a complexidade do que passa. Essa complexidade foi apontada por Néstor García Canclini, na sua “entrada às Culturas Híbridas”, quando apresenta a pós-modernidade

no como una etapa o tendencia que remplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse (1989: 23).

A relativização, anunciada na atitude antropofágica *oswaldiana*, ecoa no projeto de hibridismo de García Canclini que busca, através dela, “revisar la separación entre lo culto, lo popular y lo masivo”, tal qual aparece na obra de Caetano Veloso, que tem provocado a ira dos defensores da cultura de “valor” na sua defesa da música de carnaval da Bahia, nomeada pela mídia pejorativamente como “axé music”. O músico, em cujo livro *Verdades Tropicais* (1997) defende a Tropicália como uma absorção de toda e qualquer diferença, seguindo a orientação de Oswald de Andrade, de quem se apresenta como herdeiro.

Muitas e diversas são as maneiras de expressar o conflito de origem gerado pela combinação de culturas que assola a nós, os americanos. Visualizando essa condição apenas em uma perspectiva brasileira temos desde a imagem literária do “tupi tangendo o alaúde” de Mário de Andrade, passando pela cinematográfica Carmen Miranda e chegando ao conceito intelectual de “entre-lugar” de Silviano Santiago², Oswald de Andrade propôs a antropofagia, extra-polando a dúvida de qual seria a nossa origem, que aparece expressa no aforismo desse subtítulo “Tupi or not tupi: that’s the question”, pergunta que atravessa o imaginário brasileiro. Colocar a questão nesses termos serve mais para nos posicionarmos diante de nossa multiplicidade que para produzir uma resposta *oswaldiana*. Calcada em uma relação simétrica entre as partes envolvidas –índios, negros, europeus– a resposta do antropófago paulista foi de difícil assimilação por uma sociedade que via o problema freqüentemente posto em termos de civilização contra a barbárie, cuja proposição inferia que: ou somos europeus ou estamos “condenados” a ser selvagens, sem distinção de cor.

Em 1954, perto da morte, Oswald de Andrade clama pela continuidade de sua obra, através de um último apelo dirigido aos participantes de um encontro de intelectuais, destacando dela o conceito de *antropofagia* cunhado em 1928:

A reabilitação do primitivo é uma tarefa que compete aos americanos [...] Devido ao 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 devoração* e levem avante toda uma filosofia que está para ser feita³.

Depois de muitas idas e vindas entre distintas praxis político-culturais, no intervalo entre os anos 10 e os 50 do século XX, Oswald de Andrade elege como legado o conceito de antropofagia. Não um legado pronto para ser usufruído por seus beneficiários, mas um projeto em devir a ser concretizado por nós que escolhemos outra perspectiva para nos interpretarmos e nos posicionarmos enquanto gente das Américas, herdeiros de muitas tradições em conflito e em conciliação.

O conceito de antropofagia foi diversamente articulado ao longo dos mais de 70 anos de sua apropriação positiva; contudo –é na contemporaneidade que ele encontra um lugar no jargão– dentro e fora do contexto brasileiro, refletindo uma busca de superação das desigualdades sociais que estruturam o Brasil, correspondendo ao que, segundo Oswald, seria uma forma de enfrentamento dos esquemas de opressão postos na sociedade de classes, pois “na moral de escravos se forjaria a técnica e se desenvolveriam as forças produtivas da sociedade e, por oposição, suas forças libertárias” (Andrade, 1945).

A obra de Oswald de Andrade esteve presa nas linhas da crítica literária; ele foi mais reconhecido como poeta, ensaísta e dramaturgo modernista do que como militante político; apagamento que pode ser bem percebido na cronologia do volume sobre sua obra da Biblioteca Ayacucho: “1930: Oswald empieza un experimento con el Marxismo y el partido comunista” (Andrade, 1981) e só na edição de suas “obras completas” a organizadora do volume publicado sob o título *Estética e Política* desconsidera “propositalmente, sobretudo alguns estudos de cunho político-partidário, concebidos durante a fase de militância, por serem enfadonhos e completamente desinteressantes” (Boaventura, 1976). Não há ênfase nos traçados biográficos que delineiam ao poeta e a sua obra para a participação política.

Neste ensaio, queremos retomar a vertente estético-política de Oswald de Andrade expressa em seu *Manifesto Antropófago* (1928) e nos textos em que tratam da antropofagia, projetando a vida como contradição e conflito no esquema:

na tese o homem primitivo, na antítese o homem histórico e na síntese o homem atômico com a capacidade adquirida pelo milagre da técnica de jogar fora a opressão mítica do Sinai junto com as opressões econômicas que o afligem (Andrade,1945).

A associação entre literatura, política e antropofagia aparece frequentemente em textos da *Revista de Antropofagia*; como acontece no editorial do primeiro número da 2ª denteção da *Revista de Antropofagia*, “de antropofagia”, escrito por Japy-Mirim (seria Oswald?):

A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo. Dá ao homem o sentido verdadeiro da vida, cujo o segredo está –o que os sábios ignoram– na transformação do tabu em totem. Por isso aconselhamos: “absorver sempre e diretamente o tabu” (1929).

A História assim como as demais disciplinas levaram um longo tempo até incorporar a noção de um sujeito não constituído na tradição ocidental ou oriental clássica. Enquanto a filosofia, na expressão de Montaigne e os discursos sobre indetidade constituídos principalmente a partir do final do século XIX, rompendo com a narrativa moderna, deram lugar ao “Outro” que lhe é interno –o autóctone da América e o diaspórico da África– e o discurso emitido por ele. Oswald destaca o papel do “Outro” como parte do eu ao afirmar que “pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, ver-se o outro em si mesmo, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro”; e anuncia: “a alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal” (Andrade,1976). Apesar do conceito de antropofagia ter sido gerado a partir do ritual indígena, o projeto *oswaldiano* visibilizava toda alteridade interna suplantada no discurso hegemônico que se propunha, desde o século XIX a ser branqueador. O conceito de antropofagia é, portanto, includente e crítico de “toda” diversidade.

Através da antropofagia e outros conceitos engendrados nos contextos geopoliticamente periféricos, os saberes têm sido reescritos seguindo novos eixos; atualmente podemos pensar os “centros” econômicos a partir das margens, tendo em perspectiva a sua alteridade. A construção colonizadora das narrativas ocidentais estão sendo desconstruídas por deformações marginais, distorções que estão alterando a perspectiva clássica; a perspectiva de quem fala não é mais unidirecional, do sujeito sobre o objeto; mas multidirecional, desaparecendo o objeto passivo, que agora é ouvido e impacta como sujeito.

Nesse contexto, a antropofagia, enquanto conceito, apresenta uma face produtiva, diversa da pura destruição com que costuma aparecer no discurso “civilizado” sobre a “barbárie”, que utiliza o ato canibal como signo da violência máxima. Sob a perspectiva *oswaldiana* e selvagem, a antropofagia preconiza uma espécie de transubstanciação na qual aquele que é o devorador se altera no devorado: “trata-se apenas da transformação do tabu em totem, isto é, do limite da negação em elemento favorável” (Andrade, 1976). A “morte” e “devoração” do outro recria o próprio; dentro desta perspectiva, o discurso ressentido das relações coloniais torna-se discurso produtivo de identidades.

Colocamos Oswald de Andrade e o “movimento antropofágico” no centro da cena

Oswald de Andrade deve ter sido pessoalmente uma pessoa fascinante, pois sempre foi um provocador e polêmico; não são poucos os relatos de suas brigas públicas com intelectuais do cenário cultural da época ou mesmo com seus amigos com os quais travou embates contra a mesmice do bom comportamento artístico e político. Essa impaciência de Oswald de Andrade com a banalidade ordinária pode ser percebida em seus romances, teatro e crítica, gêneros que levaram-no a diferentes fronteiras intelectuais e, muito particularmente, no incômodo conceito de *antropofagia*.

A antropofagia e demais provocações *oswaldianas* foram referidas vezes tomadas como broma, mais como ironia do que como um projeto político. E foi sob a crítica com riso que apresentou seu projeto antropofágico em 1928. Neste momento, Oswald percebia que os efeitos da Semana de Arte Moderna de 1922 ou do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) não estavam mais se fazendo sentir e acreditava que devia assumir uma posição crítica mais radical; postura essa que começou a apresentar nas “duas denteções” da *Revista de Antropofagia*⁴, na qual ele e diferentes colaboradores de todo Brasil pretendiam desenvolver o conceito de antropofagia e constituíram um movimento propriamente dito no final dos anos 20 do século passado. Descrevendo o espectro ético-político dos atores artísticos da época, Oswald afirma:

na extrema esquerda ficariam os que vão ter pequenos aborrecimentos como cadeia, fome e ilegalidade. São antropófagos. Chamam-se: Oswald Costa, Pagu, Jaime Adour da Câmara, Clóvis de Gusmão e Geraldo Ferraz. Eu me acho com eles, e segue também conosco para depois tomar o caminho solitário de Rimbaud o poeta Raul Bopp (1945).

Além do lançamento do *Manifesto Antropófago*, foi criado um *Clube da Antropofagia* que se reunia no solar da pintora Tarsila do Amaral, onde um grupo de amigos e intelectuais de várias tendências se deleitava em animados debates com Oswald, a fim de “enriquecer esquemas antropofágicos”. Na sequência desses acontecimentos foi lançada a *Revista de Antropofagia*, sob a direção de Antônio de Alcântara Machado e de Raul Bopp. A revista tinha penetração na Agência Brasileira que possuía uma extensa rede de jornais por todo o país e divulgava os “atos antropofágicos” para os círculos letrados das outras regiões, “nacionalizando” o movimento.

Buscando uma atuação mais eficaz, na década de 30 Oswald entra no partido comunista (1931) e cria um jornal de cunho político mais claro *O homem do povo*, que teve vida efêmera (27 de março a 13 de abril), por ser empastelado por estudantes de direito(a) e proibido pela polícia por pregar a luta operária. Somente na década de 40 é que Oswald de Andrade retoma a antropofagia e produz diversos textos em diálogo com pensadores como Heidegger, Kierkegaard, Marx, Nietzsche e Freud, formulando a antropofagia como uma filosofia, mesmo assim conclui em sua última conferência que este é um conceito por se fazer.

Para repassar o conceito de antropofagia

Um dos primeiros problemas que se apresenta quando tratamos de antropofagia é o da dupla denominação aplicada ao ato de devoração da carne humana: *antropofagia* e *canibalismo*. Alguns autores trabalham com uma distinção entre essas palavras, considerando a expressão *canibalismo* própria para o ato de se alimentar de carne humana ou de um ser da mesma espécie; enquanto o uso da palavra *antropofagia* ligaria o ato a um ritual. É mais comum encontrarmos a *antropofagia* como a devoração da carne humana e o *canibalismo* associado ao indígena, como um ato de ferocidade, barbárie e selvageria. O ato de ingerir é humanamente simbólico, mesmo na sua dimensão nutritiva sob este ponto de vista, não cabe essa distinção dos dois termos, já que a devoração da carne humana será sempre permeada por uma conotação simbólica, mesmo quando o gesto de devorar é decorrente da contingência ou necessidade de se alimentar.

Na maioria absoluta das vezes na representação sobre o canibal ele será o outro, distante geográfica e culturalmente; até para aqueles que praticam a androfagia, pois eles vêem o seu próprio canibalismo como socializado, ao contrário do canibalismo do outro, ou seja, dos deuses, dos inimigos, dos vizinhos que praticariam um canibalismo “selvagem”. O antropófago será principalmente o bárbaro, aquele que está distante da civilização que detém o discurso enunciador⁵.

Abrindo um artigo sobre a antropofagia, o ato canibal aparece em uma lista dos horrores empreendido pelos humanos como um gesto que supera “las peores abominaciones”, como o massacre de infantes ordenado por Herodes e os cristãos queimados por Nero e pela Inquisição (Brunn, 2000). Oswald de Andrade reverte essa ordem ao se apresentar como antropófago, propondo a antropofagia como gesto relacional próprio da cultura brasileira, na qual muitas vezes as diversidades se apresentam como inconciliáveis e o outro como uma distinção, uma alteridade, é interno, formado por parte da população ameríndia, afrodescendente, médio-oriental, asiática e mesmo euro-peus de imigrações posteriores às primeiras ondas colonizadoras.

A anti-hierarquização, expressão mais impactante da antropofagia, freqüentemente apaga-se na afirmação de que o ritual antropofágico exigia uma vítima valorosa, contudo, a antropofagia *oswaldiana* coaduna com a dos próprios Tupinambá, grupo indígena que a praticava, cuja vontade interminável de ser vingado tornava o canibalismo também interminável e não-seletivo: no ritual Tupinambá que inspirou o modernista, covardes, mulheres e crianças, seres mais frágeis, também eram vítimas sacrificiais.

A interpretação equivocada segue aquela dos cronistas que comparavam o ritual antropofágico à comunhão cristã, na qual se devora um ser superior, o corpo de Cristo transubstanciado na hóstia para a conversão do crente em um ser melhor. Trazendo essa vertente (não se poderia devorar o covarde) para a metáfora canibal, definiu-se que não seria passível de devoração o que se considera inferior: como a língua criada pelo *carcamano*⁶, a música sertaneja, a literatura de massa, etc., e como a cultura europeia contém tradicionalmente maior valor agregado, termina-se propondo sua devoração como preferencial. Muitos dos nossos intelectuais do século XIX, como Sílvio Romero e Machado de Assis, propunham esse princípio de maneira explícita ou velada: não somos europeus, mas se misturarmos nossa expressão autóctone e afrodescendente com os maneirismos europeus estaremos no caminho para o progresso e para nos tornarmos civilizados.

Filiado ao ritual exocanibal dos índios Tupinambá, em seu movimento de antropófago, Oswald ampliava as possibilidades de devoração numa apologia clara a toda diferença: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” que interpreto como um voltar-se para a diferença, com a qual Oswald ultrapassa a concepção que limita o canibalismo à devoração de objetos com qualidades desejáveis.

Na *Revista de Antropofagia*, a devoração do “inimigo” ou do contrário aparece em muitos textos nos quais os antropófagos se propõem devorar aos parnasianos como Coelho Neto; um tal de Fernando Magalhães que propunha que as crianças lessem Camões; aos positivistas remanescentes, enfim toda espécie de iguaria de idéias com as quais o grupo não compartilhava. João do Presente publica no Nº 4 da Revista, o poema “Antropofagia só. Não. Ornitofagia também” que descreve o cenário da Academia Brasileira de Letras já vazio de vítimas potenciais e termina por propor que se devore os pássaros de nossa fauna cultural, como o sabiá, ave ícone do exílio brasileiro desde o romantismo. Ao final do poema verseja “Para voar há o aeroplano [...] E para o rei do oceano, chega Lindemberg, até o dia em que seja devorado também” (Presente, 1928: 2), ampliando com o piloto americano o rol de devorados possíveis.

No editorial do primeiro número da *Revista de Antropofagia*, “Abre-Alas”, o mesmo que trouxe o *Manifesto Antropófago*, Antônio de Alcântara Machado afirmava quanto ao que seria devorado:

O indianismo é para nós um prato de muita substância. Como “qualquer” outra escola ou movimento de ontem, de hoje e de amanhã. “Daqui e de fora”. O antropófago come o índio e come o chamado civilizado: só ele fica lambendo os dedos. Pronto para engolir os irmãos (1928).

A noção de canibalismo poderia ser resumida na frase: Nós comemos o *incomum*, como uma transcrição daquela de Oswald: “Só me interessa o que não é meu”; ampliando a idéia da constituição de um eu-americano, produzido na devoração de *toda* e *qualquer* alteridade estabelecida em uma relação simétrica. A idéia de antropofagia seletiva, que propõe a devoração somente daquilo que se considera superior, fica descartada.

Transpondo a premissa *oswaldiana* para o campo do desejo, Suely Rolnik afirma que “antropofágico é o próprio processo de composição e hibridação das forças/fluxos, o qual acaba sempre devorando as figuras da realidade objetiva e subjetiva e, virtualmente, engendrando outras” (1996). Rolnik proclama, na multiplicidade proposta por Oswald, os desdobramentos infinitos do sujeito, como uma “guerra contra a perpetuação dos gêneros”, tal como se constituem atualmente, que pode ser tomada também como uma guerra contra a produção de identidades estanques. O tema canibalismo requer a percepção de que tratamos dos “habitantes dos devires” que se constituem numa relação ambivalente de destruição e produção, e que sua recorrência requer um olhar para as intensidades do devir.

Opondo-se a identidades estanques, a antropofagia também rompe com a noção de evolução e progresso tributárias de uma idéia de tempo determinista e linear que implica uma assimilação “hierárquica” do outro, definido aqui como aquele que está fora da linha progressiva e civilizadora e, ainda, leva ao recalque de seus valores. A hierarquia hipervalorizada, decorrente da associação feita entre desenvolvimento técnico e a noção de civilização, impõe às produções periféricas uma visão de que essas estariam em eterno atraso e não teriam possibilidade de originalidade. Foi contra as duas decalagens, a de tempo e a de espaço, que a atitude antropofágica se irrompeu, propondo uma nova compreensão do movimento da História, um movimento que atravessa o fluxo evolutivo e retorna ao princípio, ao “matriarcado de Pindorama”⁷, construindo múltiplas direções.

Posicionando-se contra a visão *hegeliana* de que “tudo que racional é real” da qual decorre a “metafísica clássica” que “promete e sagra a imagem dum mundo hierarquizado e autoritário”, Oswald propõe “a revalorização do homem natural que se produz contra os quadros esclerosados do homem histórico, do homem civilizado, do homem vestido, enfim, do homem cartesiano” (Andrade, 1945). Silviano Santiago, ao reler a obra de Oswald, privilegia o aspecto “irracionalista” da atitude antropofágica tantas vezes refugado por correntes intelectuais brasileiras⁸. Mais do que uma visão pessimista ou conformista com relação ao futuro, ele propõe uma revolução, não no sentido de que seria uma evolução mais rápida, mas que fragmenta o processo histórico em diferentes produções.

Essa não é uma simples especulação estilística, eleger outros eixos de interpretação e construção ético-político pode significar desmobilizar os mecanismos de opressão e exclusão com que as sociedades americanas têm-se organizado. Uma pesquisa de 2001 feita pelo Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS), de São Paulo, tem como conclusão que o “grande obstáculo ao fim das desigualdades no Brasil está na ‘naturalidade’ com que a sociedade brasileira convive com os abismos sociais.” Discurso como a antropofagia *oswaldiana* vem “desnaturalizar” os lugares construídos para os excluídos do discurso hegemônico: índios, negros, mulheres, pobres, homossexuais, adolescentes, caipiras.

Mais de 70 anos depois do *Manifesto Antropófago*, os indicadores sociais ainda apontam para uma exclusão calcada na invisibilidade de parte desse grupo: “metade das crianças brasileiras são pobres; 63% dos pobres são negros, 60% dos jovens e adultos não completaram 8 anos de estudos”. A invisibilização dos negros e dos não-escolarizados é invertida ao tratarmos do uso da língua, contudo não foi resolvida “na larga noite dos 500 anos”⁹.

Dos usos políticos da língua e a antropofagia

A intelectualidade sul-americana começara, a partir das propostas românticas e mesmo com o realismo do século XIX, a tomar diferencialmente parte no “caldo cultural universal” que viria a marcar intensamente suas produções artísticas e políticas. Dentro de um cenário de construção de novos consensos identitários, a antropofagia sugeria uma inversão de grande impacto dos valores até então tidos como centrais, por exemplo, o bem-escrever. Angel Rama desenvolveu a concepção de “cidade letrada”, mostrando como o uso da língua participa dos aparelhos de dominação na América Latina, ao reforçar seu papel nas estratégias de exclusão empreendidas pelas classes dominantes.

A língua pública, como bem demonstra Rama, dominava tanto a literatura quanto a política, mesmo com as tentativas românticas de criar uma língua autóctone –brasileira ou “criolla”– a ruptura com os padrões da gramática da Real Academia Espanhola ou com as normas do bem dizer de decálogos do estilo literário parnasiano do século XIX, ainda se fazia necessária. Faltava a expressão de uma parte da população que não tinha sua voz representada política e literariamente. Os movimentos de começo do século XX queriam romper com a norma culta dominante, mas também com seus padrões de exclusão. Nesse contexto, se mesclavam política e arte em um projeto nacional que começava propor a inclusão dos diferentes grupos sociais e étnicos que compõem a sociedade brasileira.

Oswald elaborou o seu manifesto no contexto de transformação do começo do século, quando as referências parnasianas eram hegemônicas em um país que começava a se industrializar. Em um contexto finissecular, chacoalhado pelas transformações propostas pelo marxismo e positivismo e pelos ideais libertários do século XIX, os intelectuais locais como maior espaço nos aparelhos ideológicos da época, buscavam (e alguns ainda buscam) seu brilho na apropriação de conceito e categorias europeias consagradas como “universais”. O modelo de civilização proposto pela Europa Ocidental havia expandido suas conquistas desde o século XVI, acachapando as resistências, impondo sua representação de “mundo melhor”, espalhando o que considerava “civilização” e formando elites locais que repro-duziam servilmente o modelo.

No Brasil, o apreço a esse modelo era ecoado por intelectuais que tinham grande repercussão junto ao público como Rui Barbosa¹⁰ e João Ribeiro que buscavam apagar os vestígios do Romantismo criando um movimento que eles chamaram de “vernaculizante”. Para esse políticos da língua, Barbosa e Ribeiro, os escritores pertencentes ao movimento Romântico, na tentativa de criar uma língua própria, reagindo contra a linguagem clássica utilizada por aqueles dos centros culturais da metrópole colonial, “passaram a escrever mal o idioma que herdamos” (Ribeiro, 1958: 29). Rui Barbosa passou a liderar um movimento pela “reabilitação dos clássicos” que contaminou até o debate em torno da redação do Código Civil Brasileiro; acompanhado de João Ribeiro acreditava que o “Brasil estava mais perto dos antigos do que dos portugueses. Não havia razão, portanto, para repudiarmos uma tradição [dos clássicos] que era mais nossa que de Portugal” (Ribeiro, 1958: 30). Ambos os ativistas vão argumentar sua teoria baseado nos estudos da linguagem, propondo que a “evolução dos idiomas românicos na América é mais lenta e retardada que na Europa” e que uma “arcaicidade” caracterizaria a “linguagem falada na América” (Ribeiro, 1958: 31). Tais estudos justificariam um retorno a fala quinhentista de Luís de Camões, eterno modelo do clássico em língua portuguesa; no “movimento vernaculista”, se integravam “no ideal da boa linguagem” os escritores de maior projeção do final do século XIX e começo do XX: Machado de Assis, Coelho Neto, Alberto de Oliveira, Raimundo Correia, Olavo Bilac, concorriam, através da recém-criada Academia Brasileira de Letras (15/11/1896), para o aprimoramento do idioma assentado sobre sua pretensa pureza.

Contrapondo-se a essa perspectiva, o *Manifesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade lançava um plano que teria um maior desenvolvimento posterior: uma espécie de canibalismo descolônizador, desenvolvendo o desejo por um modelo de pensamento cultural que reforçava os projetos lançados em 22: a vernaculização da “língua brasileira” calcada na síntese das expressões regionais da prática oral de todo o Brasil; assim, não propunha que se devia escrever não o que “houve” mas o que se “ouve”.

Os países de economia predominantemente rural e com uma burguesia urbana atrelada à fazenda estavam se deixando embalar pelas idéias vindas dos grandes centros urbanos; o próprio movimento modernista foi muitas vezes ligado a Paris, para onde Oswald e Tarsila do Amaral se dirigiam com frequência. A expressão estética e as múltiplas formas de saber científico vindos do centro francês estavam atrelados às concepções de nação e universal. A nação dos projetos independentistas das antigas colônias européias se formaria contra a diferenciação, sob a busca daquilo que constituísse maior homogeneidade interna, formulando princípios que deveriam ser igualmente bons para todos os povos.

Dentro dessa representação é que aparecem instrumentos políticos como a “Declaração dos Direitos do Homem” que estabelecidos na Europa se propõe como uma única resposta para todo o mundo; como se, embora desejáveis, os direitos fossem representados igualmente em todas as partes do mundo. Oswald de Andrade ria dessa utopia no *Manifesto Antropófago*: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”. Sem se considerar as diferenças culturais, que são aberrantes, não parece viável um programa político único de respeito aos direitos do homem. Descrevendo o cenário, Oswald conta que:

Em 1922 proclamamos como semáforos uma insurreição mental. No primeiro centenário da nossa independência, reclamávamos assim os direitos a uma cultura própria e a uma cultura autônoma. E, coincidindo com a nossa ondulação, liquidava a esclerose política do país aquela mortífera passeata dos dezoito rapazes do Forte de Copacabana¹¹ (Andrade, 1945¹²).

1922, um mesmo ano reúne muitos fronts do conflito cultural, tais como a polêmica apresentação artística dos modernistas e o movimento político-militar “tenentista” de rebeldia contra o alto comando do exército e, por conseguinte, o governo da República; não é por acaso que estão juntos no discurso de Oswald, e essa comparação modernistas/tenentistas é recorrente: a insatisfação com as oligarquias do pensamento e do poder convulsionavam, com objetivos distintos, o Brasil durante toda a década de 20 até culminar na Revolução de 30, pois, “açoitou o mundo uma ventania de insânia de tal ordem que o progresso se tornou revolucionário e a ordem impossível de evolução pacífica. Num mundo epilético em transformação” (Andrade, 1941). Explica o poeta, ironizando as palavras “ordem e progresso”, de cunho positivista, presentes na bandeira do Brasil.

Oswald coloca em cena o conflito com os modelos políticos e culturais europeus; a partir daí, o *Manifesto Antropófago* passa a ser uma via de análise para a nossa cultura, uma vez que se apresenta, na visão de Augusto de Campos, como “a única filosofia original brasileira” (1976: 124), aqui resumida por Haroldo de Campos:

[...] com a ‘Antropofagia’ de Oswald de Andrade, nos anos 20 (retomada depois, em termos de cosmovisão filosófico-existencial, nos anos 50, na tese *A Crise da Filosofia Messiânica*), tivemos um sentido agudo da necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialético com o universal [...] Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação: melhor ainda uma ‘transvaloração’: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de uma de apropriação como de desapropriação, desierarquização, desconstrução (1983: 109).

Os aspectos centrais do movimento antropofágico sedimentaram uma outra óptica para a relação entre o local e o universal, num processo de desierarquização que significa a possibilidade de uma expressão própria dos países de economia periférica, importante tanto para quem se expressa, quanto para o outro, o receptor. Sob essa perspectiva, a citação, a referência, a releitura, a cópia aparecem sem a “culpa” da apropriação submissa a uma dada originalidade, mas como uma “devoração” intercultural. Ao nomear seu artigo sobre o tema como “Da razão antropofágica”, Haroldo de Campos buscou recuperar para a tradição racionalista ocidental, organizada sob a égide da razão dialética, a irreverência irracional de Oswald de Andrade. Haroldo de Campos sai do campo do específico literário, onde até então se tinha situado a obra do paulista e atravessa, com a dicção *oswaldiana*, para o campo da crítica cultural.

A preocupação em inserir a Sul América no cenário mundial com uma dicção própria, de traduzir para dentro e fora as diferenças de cada povo, tocava de modo especial alguns dos países latino-americanos – Brasil, Argentina– naquele começo de século XX. Na cultura brasileira, a inserção de índios e negros não se fazia apenas como personagens, tal qual no romantismo, mas também por seus signos e símbolos diferenciadores. A mitologia indígena, a religião afrodescendente, a música, começam a ter lugar dentro das reivindicações políticas das população marginalizadas. O contexto social brasileiro estava repleto de reivindicações da população excluída do poder. Quando os modernistas trazem as culturas negra e indígena para o plano da linguagem artística estão apenas ecoando as questões inexoráveis do cenário político de sua época.

Muitos mais querem falar: o contexto brasileiro do surgimento da antropofagia

Em 1910, Cândido Rondon coloca os índios na pauta política ao realizar uma série de conferências sobre sua viagem às regiões fortemente povoadas por grupos indígenas, no Rio de Janeiro e em São Paulo, quando ele ainda era tenente-coronel e chefe da comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas¹³. Com a visibilidade propiciada por Rondon à questão indígena, o governo cria naquele mesmo ano, dentro do Ministério da Agricultura, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais. A partir daí, muitos trabalhos sobre os índios, produzidos por outros indigenistas, como Curt Nimuendajú, surgidos na esteira de Rondon, são divulgados na forma de conferências, relatórios, artigos em jornais e livros.

As Conferências de Rondon foram publicadas em 1922; seguindo esta linha de interesse do mercado editorial, quatro anos mais tarde, a história do primeiros anos do descobrimento, na qual o índio era personagem central, foi recuperada por Monteiro Lobato que publicou a tradução dos cronistas do século XVI (Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet). Quando Tarsila e Oswald regressaram de Paris, em 1926, liam diariamente o rodapé do *Diário da Noite* de São Paulo que publicava em capítulos a adaptação de Lobato das aventuras de *Hans Staden entre os Selvagens do Brasil*, obra que colocava a antropofagia em cena.

No largo período entre as décadas de 10 a 40, as culturas autóctone e afrodescendente buscavam espaço para sua expressão em um momento de turbulência e transformação da sociedade brasileira, pois estes grupos, principalmente os afrodescendentes, impunham sua presença, não mais numa tentativa de incorporação dos valores europeus mas a partir da afirmação de seus próprios valores.

Segundo Florentina Silva Souza (2000), o período de 20 é muito importante para a cultura negra, pois a expressão desse grupo buscava ocupar lugar no cenário político brasileiro; são fundados os jornais de divulgação de sua cultura, como *O Clarim* (1924) que levaram depois à organização política *Frente Negra* (1931). Os periódicos e as entidades tinham como objetivo promover a ascensão social dos negros e mulato, uma vez que o grande fluxo migratório do final do século XIX deixara os afrodescendente à margem, excluídos mesmo, do mercado de trabalho.

A discriminação racial, pós-abolição da escravidão (1888), delinea-se com o corte de oportunidades de trabalho e tentativa do governo de embranquecer a população por meio do estímulo às imigrações européias. Nesse momento, os periódicos alternativos constituíram um espaço de expressão do grupo negro de tal intensidade que Roger Bastide delimita o período de 15-30 como de sedimentação de uma imprensa negra no Brasil. As associações procuravam desenvolver a auto-estima e provar a capacidade dos negros organizarem-se socialmente através de políticas culturais como, por exemplo, através da promoção de bailes. Todo este movimento corria à margem das atividades institucionais, mas tinham, por vezes, o apadrinhamento de alguns intelectuais.

No mesmo 1922, aconteceu um “escândalo” que tomamos como exemplar para entender a relação da sociedade institucional brasileira, formada por uma elite que se quer branca, e a arte produzida pela população negra. A polêmica tinha começado alguns anos antes, como descreveu o jornal *Gazeta de Notícias*, que também nos fornece um retrato da sociedade carioca do começo dos anos 20:

Foi um verdadeiro escândalo quando, há uns quatro anos, os “Oito Batutas” apareceram. Eram músicos brasileiros que vinham cantar coisas brasileiras. Isso em plena avenida¹⁴, em pleno almofadismo [dandismo], no meio de todos esses meninos anêmicos, freqüentadores de “cabarets”, que só falam francês, que só dançam tango argentino. No meio do intelectualismo dos costureiros franceses, das livrarias italianas, das sorveterias espanholas, dos automóveis americanos, das mulheres polacas [prostitutas], dos snobismos cosmopolita e imbecil (citado por Silva, 1979: 44).

Em uma sociedade que se apresentava como européia em diversas facetas, a presença da população negra visibilizada por sua expressão artística, instalava um incômodo que, segundo reivindicação de parte da sociedade da época, deveria ser combatido através das instituições, como os jornais e o aparelho de estado.

“Os Oito Batutas” –formado por Pinxinguinha, China, Donga e Nelson Alves, entre outros– embarcou, em janeiro de 22, para Paris causando mal-estar entre brasileiros, alguns chegaram a “taxar a viagem como desmoralizadora” e pediram “providências do Ministério das Relações Exteriores” (Silva, 1979: 68) uma vez que não se podia aceitar a arte negra representando o Brasil na Europa. Estes conflitos cotidianamente ocupavam as páginas dos periódicos, nos quais emergia indiretamente a discussão de qual o lugar que a população afrodescendente deveria ocupar na sociedade brasileira que se organizava nos moldes republicanos.

Toda a movimentação dos afrodescendentes redundou, nas décadas de 30 e 40, em maior espaço para a exposição da sua produção: em 1934 aconteceu na cidade de Recife o 1º Congresso Afro-Brasileiro, que foi recomendado à Polícia Política, pelo pensador-cristão Tristão de Ataíde, como “perigosamente subversivo” (Freire, 1969: 115). Os antropólogos Arthur Ramos, Edison Carneiro e Guerreiro Ramos, todos interessados em entender e explicar o papel do negro na constituição da sociedade brasileira, começaram a publicar nesse período suas investigações. Enfim, a polêmica sobre e a produção artística e discursiva da população afrodescendente ocupava parte neurálgica da cena brasileira dos anos 20.

Contudo, estar participando do cenário político não garantiu aos índios e negros visibilidade em termos de participação política. Dentro do projeto modernista, muitas vezes adjetivado “utópico”, estava incluir na Nação as tantas vozes ignoradas; porém, até recentemente, esse projeto é tomado como broma, humor e não como uma possibilidade política exequível. São muitos os exemplos, mas especialmente um torna clara a questão: na campanha para a presidência do Brasil de 1989, várias vezes usou (ainda se usa) os desvios da norma culta do candidato de origem proletária e nordestina Luis Inácio Lula da Silva como argumento para desqualificá-lo.

No manifesto, Oswald propõe a valorização do “erro” e a aproximação da escrita e da fala: “A língua sem arcaísmo, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (1924).

A encenação de uma língua brasileira coloquial incorporava também as imigrações constantes que o continente recebia¹⁵. Em 1926, o industrial imigrado italiano radicado no Brasil, Francisco Matarazzo, teria saudado o então presidente brasileiro, Washington Luís, dizendo: “Esta é a Pátria dos nossos descendentes” (citado por Sereza, 2001). A frase foi utilizada por outro modernista-canibal –Antônio de Alcântara Machado– para abrir seu livro *Brás, Bexiga e Barra Funda* (1927), que apresenta o cotidiano dos italianos recém-chegados a São Paulo e que propulsaram a industrialização do país, utilizando um linguajar que, segundo o jornalista Haroldo Sereza, reproduzindo uma crítica corrente, “até hoje serve de estereótipo para o paulistano e tem até apelido: é o português macarrônico, denominação que, mais do que indentificá-lo, serviu para desqualificá-lo”¹⁶. A língua, signo de uma identidade que deve ser des-locada para ser “corrigida” e portanto “civilizada” segue como espaço vingente de estratégia de opressão.

A preocupação em trazer de volta os rebeldes modernistas à ordem antiga empurrou seu projeto, cunhado nos alvares do século XX, para a complacência que se tem com os ingênuos e sonhadores poetas. Mesmo assim, cremos, como a crítica literária Leyla Perrone-Moisés (1990), que a antropofagia de Oswald de Andrade nos permite superar uma “ansiedade”, acabar com o complexo de inferioridade por termos vindo depois, resolve o problema da má consciência patriótica que nos leva a oscilar entre a “admiração beata da cultura europeia e as reivindicações estreitas e xenófobas pelo autenticamente nacional”.

Notas Finais: a “reabilitação do primitivo” como “bárbaro tecnizado”

O conflito com a origem americana, verbalizado por Oswald de Andrade, recoloca insistentemente em cena o bárbaro indesejado, o caipira, o humano tectônico-metafísico em contraste com o “sofisticado” letrado-metafísico europeu. Qual a nossa origem e nosso destino: Ariel, metáfora do segundo, ou Caliban, signo do primeiro? como propõe a imagem explorada por Fernández Retamar¹⁷ a partir da obra de Shakespeare. Este problema perpassa a obra de autores de diferentes matizes da história cultural latino-americana: Angel Rama (*apud*: Poblete); Mariátegui (*apud*: Baptista); Quijado (*apud*: Pajuelo) e Néstor García Canclini (*apud*: Bermúdez, Antonelli); especialmente García Canclini que atualiza o dilema incluindo a intervenção nas relações atuais provocada pelos processos de globalização, quando orienta seu posicionamento colocando-o como um “horizonte englobante más abierto, relativamente indeterminado” (1995: 13).

Assim, a hibridização, conceito sobre o qual García Canclini centra seu trabalho, responde às questões colocadas pelas identidades étnicas e nacionais e pelo multiculturalismo e aparece estruturado pela relação antagônica e dialógica Norte-Sul América. Esta perspectiva não aparecia na antropofagia, ainda muito próxima ao tipo de colonização de cunho europeu do século XIX. Contudo a expansão da tecnologia, que sustenta os processos de globalização já apareciam no discurso antropofágico *oswaldiano*, não como uma construção maniqueísta, tal como acontece com García Canclini: as posições antagônicas não são uma luta do bem contra o mal.

Ser tupi (Caliban?) significa para muitos a volta do primitivo, a afonia, um recuo histórico indesejado –ser ou não ser tupi, eis a questão?– contra esta permanente interrogação se insurgem aqueles que acreditam haver uma homogeneização da representação do brasileiro como canibal e um apagamento de outras possibilidades de autodefinição, como se esse apagamento fosse possível. Contra uma só resposta, o que Oswald propõe, no *Manifesto Antropófago* (1928), é o “bárbaro tecnizado”, que retoma explicando na tese *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950):

1º termo: tese –o homem natural;

2º termo: antítese –o homem civilizado;

3º termo: síntese –o homem natural tecnizado.

Para Oswald estaríamos estagnados no segundo termo, “em um estado de negatividade”. A partir dessa construção o escritor passa a discutir a formação do Estado sob uma base antinatural e opressiva, própria do patriarcado, ou seja, o estado como parte da sociedade messiânica. Para o crítico: “Só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da filosofia” (Andrade, 1950). Oswald antecipa assim o desafio imposto pelas novas tecnologias como a internet que, diferentemente da revolução industrial, que somente havia ampliado a atuação dos membros do corpo humano, significa “a extensão/ampliação/potencialização da cabeça, da mente humana” em um movimento de grande potencial democrático, uma vez que essas tecnologias podem divulgar planetariamente informações que antes estavam restritas a grupos ou regiões (Cfr. Americano, 2000).

(Enquanto encerramos este artigo, “50.000 inimigos do sistema”, como os classificou a mídia eletrônica¹⁸, se reúnem em Porto Alegre no *Foro Social Mundial*, fevereiro de 2002, onde tentam estabelecer uma “queda de braço” com os processos econômicos contemporâneos. Quem sabe este encontro anuncie “um dia matriarcal que traz em si todos os frêmitos da vida ao mesmo tempo passional e tecnizada. Uma Idade de Ouro se anuncia”, Oswald de Andrade, 19 de maio de 1949).

Bibliografia

Almeida, Maria Cândida 1999 “Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira”, mimeo.

Americano, Nice 2000 “e-topia: democratização em tempos globalizados”, mimeo.

Andrade, Oswald de 1924 *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*.

Andrade, Oswald de 1941 “Dois Emancipados” in *Revista do Brasil* (São Paulo) maio.

Andrade, Oswald de 1945 “Informe sobre o Modernismo”. Conferência realizada em São Paulo, 15 de outubro.

Andrade, Oswald de 1950 *Crise da Filosofia Messiânica*.

Andrade, Oswald de 1976 *Um Aspecto Antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*, Obras Completas.

Andrade, Oswald de 1976 *Utopia Antropofágica*, Obras Completas.

Andrade, Oswald de 1981 *Obra Escogida* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Barbosa Silva, Marília e Oliveira Filho, Artur L. 1979 *Filho de Ogun Bichiguento* (Rio de Janeiro: Funarte).

Boaventura, Maria Eugênia 1976 “Do órfico as mais cogitações” in Andrade, Oswald de *Obras Completas*.

Bopp, Raul 1966 “Diário da Antropofagia” in *Cadernos Brasileiros* (Rio de Janeiro) Nº 4, julho/agosto.

Brunn, Burkhard 2000 “¡Comedme, que saborearéis vuestra propia carne!” en *Revista Humbolt*, Año 42, Nº 129.

Campos, Augusto de 1978 *Poesia antipoesia antropofagia* (São Paulo: Cortez e Moraes).

Campos, Haroldo de 1974 “Uma poética da radicalidade” in Andrade, Oswald de *Obras Completas* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira) Vol. VII.

Campos, Haroldo de 1983 “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” in *Boletim bibliográfico* (São Paulo: Biblioteca Mário de Andrade) Vol. 44, janeiro-dezembro.

- Costa, Oswaldo 1928 “Moquén” in *Revista de Antropofagia* [Edição fac-similar organizada por Augusto de Campos, 1995].
- Fernández Retamar, Roberto 1973 *Calibán* (Maracaibo: Centro de Estudios Literários/Universidad del Zulia).
- García Canclini, Néstor 1989 *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y Ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo).
- Gonçalves, Marcos Augusto 1998 “Só a antropofagia nos une” in *Folha de S.Paulo* (São Paulo) 1º caderno Brasil, 27 de setembro.
- Leal Cunha, Eneida 1995 “A Antropofagia, antes e depois de Oswald” in Telles, Gilberto M. et al. *Oswald Plural* (Rio de Janeiro: UERJ).
- Perrone-Moisés, Leyla 1990 “Literatura Comparada, intertexto e antropofagia” in *Flores na escrivantina* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Presente, João do 1929 “O homem que comi aos bocadinhos” in *Revista de Antropofagia* [Edição fac-similar organizada por Augusto de Campos, 1995].
- Rama, Angel 1985 “La ciudad escrituraria” in *La crítica de la cultura en América Latina* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho) Nº 119.
- Ribeiro, Joaquim 1958 *Rui Barbosa e João Ribeiro* (Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Casa de Rui Barbosa).
- Rolnik, Suely 1996 “Guerra dos gêneros e guerra aos gêneros” in *Item 4. Revista de arte* (Rio de Janeiro) Nº 4, novembro.
- Rondon, Cândido Mariano da S. 1922 *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo* (Rio de Janeiro: Tipographia Leuzinger).
- Santiago, Silviano 1982 “Apesar de dependente, universal” in *Vale quanto pesa* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Santiago, Silviano 1990 “Oswald de Andrade ou elogio da tolerância” in *Anais do 2º Congresso da Abralic*.
- Schwartz, Jorge 1995 “Lenguajes utópicos” in Pizarro, Ana (org.) *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura* (Campinas: Unicamp).
- Sereza, Haroldo Ceravolo 2001 “Alcântara Machado: 100 anos” in *Estado de São Paulo* (São Paulo) 25 de fevereiro.
- Silva Souza, Florentina 2000 *Contra correntes: a afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU* (Belo Horizonte: FALE/UFMG). Tese de doutoramento.
- Veloso, Caetano 1997 “Antropofagia” in *Verdades Tropicais* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Vilaça, Aparecida 1992 *Comendo como gente* (Rio de Janeiro: ANPOCS/UFRJ).

Notas

* Mestre em Educação Pública pela UFMT/Cuiabá, Mato Grosso (1994), e Doutora em Literatura Comparada pela UFMG/Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil (1999); Professora de Língua e Literatura Brasileiras e Teoria Literária; Diretora do Instituto Cultural Brasil-Venezuela, em Caracas. Investigadora convidada do programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales/Universidad Central de Venezuela.

El presente artículo está incluído en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FACES/UCV) marzo de 2002.

1 Oswald de Andrade (1890-1954): poeta, dramaturgo, romancista, ensaísta e crítico. Autor dos Manifestos da Poesia Pau-Brasil (1924) e Antropófago (1928), que pontuam as questões colocadas pela vanguarda do começo do século XX. Obras: Poesia Pau-Brasil (1925), Primeiro Caderno do aluno de Poesia Oswald de Andrade (1927) (poesia); Memórias sentimentais de João Miramar (1924), Serafim Ponte Grande (1933) (prosa); O Rei da Vela (1937) (teatro); seus textos ensaísticos e críticos estão reunidos nos volumes Utopia Antropofágica e Estética e Política de suas obras (in)completas (1970-1976).

2 Ver Liv Sovik que neste volume vai apresentar a “polêmica” Santiago y Roberto Schwarz.

3 Comunicação escrita para o Encontro dos Intelectuais, realizado no Rio de Janeiro em 1954, e enviada ao pintor modernista Di Cavalcanti para se lida (IEL-Unicamp) (grifos na citação nossos) in Andrade, Oswald (1991: 231-232). As citações da obra da Oswald de Andrade foram retiradas de Andrade, Oswald Obras Completas (São Paulo: Globo). Exceto aquelas indicadas por R.A., pois foram extraídas da Revista de Antropofagia (edição facsimilar organizada por Augusto de Campos) (1995).

4 A primeira fase da Revista de Antropofagia teve o formato de revista mesmo, com 8 páginas, editadas mensalmente de maio de 1928 a fevereiro de 1929. A 2ª denteição saiu apenas como uma página do Diário de São Paulo, semanalmente, de 17 de março a 1º de agosto de 1929.

5 Quando estive no México, em 2001, ao anunciar meu interesse pela antropofagia, meus interlocutores, professorres mexicanos de língua portuguesa, me responderam que eu devia interrogar aos peruanos sobre o tema, uma vez que a antropogafia não se relacionava com a cultura azteca. Otro exemplo, a televisão brasileira apresenta en una vinheta educativa um canibal com fenótipo africano que lava as mãos antes de devorar o caçador. Mesmo na atualidade, esse enunciado sobre a antropofagia nas sociedades que o praticavam segue vingente para aquelas que não o praticam mas ocupam o mesmo território geo-cultural.

6 Apodo dirigido aos italianos das primeiras levas de imigrantes em uma insinuação de que roubariam no peso das mercadorias que vendiam “carcando a mão” la balança.

7 Pindorama: terra das palmeiras [do tupi pi'dob, palmeira + orama, terra]; nome dado ao Brasil na língua indígena nheengatu.

8 Cfr. principalmente os ensaios de Silviano Santiago: “Apesar de dependentes, universais” (1982) e “Oswald de Andrade e o elogio da tolerância étnica” (1990).

9 Subcomandante Marcos, gravado por Manu Chau, 2000, Clandestino.

10 Rui Barbosa (1849-1923). Jurista, político, escritor de grande influência nos embates do final do Império brasileiro e no começo da República, chegando inclusive a ser candidato à presidência desta.

11 Movimento conhecido como “tenentismo” por congregar oficiais de nível intermediário do Exército, que promoveram um protesto duramente reprimido para “salvar a honra do Exército” e que foi o estopim de uma série de ações de confronto contra o governo brasileiro, com o intuito de reduzir o poder das oligarquias nas regiões de maior desigualdade social.

12 Andrade, Oswald 1945 Museu das nossas ternuras. Discurso feito no I Congresso Brasileiro de Escritores, São Paulo, janeiro.

13 Na oportunidade, além de descrever as suas inúmeras aventuras para a execução do trabalho de instalação das linhas telegráficas que o levou aquela região, Rondon se ocupou em tentar demonstrar, mais uma vez, a humanidade dos índios (Rondon, 1922: 44).

14 Região central da cidade do Rio de Janeiro, onde estava localizado o comércio de maior prestígio desde o començo do século XX até a década de 60.

15 Os países impactados por imigrações européias são apontados pelo crítico argentino radicado no Brasil, Jorge Schwartz, em um ensaio sobre o tema da busca da língua nacional, que nomeou “Lenguajes utópicos”. A adjetivação recorrente “utópico” coloca o “sem-lugar” a que foi destinado o projeto de inserção da maioria dos sulamericanos que não dominam a norma em um cenário político e artístico a não ser pela subalternização (Schwartz, 1995).

16 Toda vez que se quer desqualificar o uso por alguém de uma língua, especialmente estrangeira, se imprega o neo-adjetivo “macarrônico”. O policiamento do uso linguístico se estende às fronteiras de outros países. A elite caracteriza-se por seu poliglotismo perfeito, como se falando bem o francês, e hoje em dia, o inglês, ninguém perceberia que não passa de um brasileiro.

17 Conforme a apropriação por Fernández Retamar da metáfora shakespeariana de “A Tempestade” deslindada para tentar responder a esta questão: existe uma cultura latino-americana? Segundo esta metáfora, explorada por muitos pensadores latino-americanos, Ariel, o ser etéreo, teria mais aptidão para dar continuação aos valores europeus, enquanto Caliban, ser tectônico, seria resistente a dominação representada por Próspero (Retamar, 1973).

18 Site Tutopia, 1º fevereiro de 2002.