

Identidade antropófaga e identidade nacional brasileira: Oswald de Andrade, carne e inteligência a serviço da grande taba do mundo

Rafael Eugenio¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo principal pensar a noção de identidade nacional brasileira, a partir da Antropofagia de Oswald de Andrade. Para isso, num primeiro momento tentamos formular e re-construir uma Identidade Antropófaga, a partir dos conceitos de abertura exogâmica e não-identidade. Em seguida, utilizamos esses conceitos para pensar uma possível interpretação de Brasil e da identidade nacional brasileira por Oswald de Andrade. Nossa hipótese é de que se é possível falar de uma perspectiva de Brasil e de uma identidade nacional a partir da Antropofagia oswaldiana, ela está em íntima ligação com a noção de identidade antropófaga, de uma identidade que é e não é.

PALAVRAS-CHAVE: Oswald de Andrade; Antropofagia; Identidade Antropófaga; Identidade Nacional Brasileira.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo principal pensar la noción de identidad nacional brasileña, desde la Antropofagia de Oswald de Andrade. Para eso, en un primero momento intentamos formular y re-construir una Identidad Antropófaga, a partir de los conceptos de apertura exogâmica y no-identidad. A continuación, utilizamos esos conceptos para pensar una posible interpretación de Brasil y de la identidad nacional brasileña por Oswald de Andrade. Suponemos que si es posible hablar de una perspectiva de Brasil y de una identidad nacional a partir de la Antropofagia oswaldiana ella esta en íntima ligación com una noción de identidad antropófaga, de una identidad que es y no es.

PALABRAS-CLAVE: Oswald de Andrade; Antropofagia; Identidad Antropófaga; Identidad Nacional Brasileña.

I

*A cultura, a civilização só me interessam enquanto
servam de alimento, enquanto sarro, prato
suculento, dica pala, informação.*

Gilberto Gil (“Objeto
semi-identificado”, 1969)

Quem é ou o que é, afinal, o brasileiro? Um termo pejorativo do período colonial para designar o comerciante de Pau-Brasil que, enriquecido em terras portuguesas da América, voltava para Portugal? Todo indivíduo que nascido de pai português e mãe indígena, e não se reconhecendo em nenhum dos dois, foi

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

plasmado nas selvas tropicais em íntima ligação com a terra e com uma não-identidade? Todo aquele que é natural ou habitante do território cujo poder está sob a tutela da República Federativa do Brasil? Afinal, o que significa ser brasileiro? Compartilhar uma mesma língua, um mesmo passado histórico? Se identificar com um mesmo patrimônio cultural?

De toda forma o Brasil, nomeado através de um produto, de um comércio e de um negócio para o desprazer daqueles que, apegados à fé, preferiam que continuássemos a chamar-nos Santa Cruz, sempre pareceu ser um espaço aterritorial, uma ilha descoberta por “acaso” no meio do Oceano Atlântico, que em nenhum momento foi relacionada por Portugal como pertencente ao mesmo espaço geográfico e continental da América Espanhola. Tudo se passa como se o Brasil estivesse sempre à deriva, fosse em si um espaço todo a parte do restante da América. É o mito da Ilha Brasil transposto para o Novo Mundo.²

Além do mais, o Brasil colonial parece ter sempre se revestido de uma provisoriade, a vida mesma estava além-mar, na Metrópole, aqui “era a terra em que os sentenciados vinham cumprir pena, os aventureiros ganhar dinheiro e os nobres executar as ordens do Rei ou fazer carreira”.³ De acordo com Luiz Felipe de Alencastro “o Brasil se formou fora do Brasil”,⁴ é como se o país tivesse se constituído e só pudesse pensar a si mesmo a partir de uma exterioridade e de um descentramento. Em todo caso “é como se o brasileiro fosse uma espécie de estrangeiro para si próprio”,⁵ visto e vendo-se sempre de fora e pelo *Outro*. Mas não seria esse o princípio de toda identidade? O *Eu* só consegue se reconhecer enquanto tal porque existe o Outro. “Je est un autre”, dizia o antropófago Rimbaud.

É a partir dessa introdução que queremos pensar o Brasil e o brasileiro através de Oswald de Andrade e da Antropofagia. Como a obra oswaldiana e, em particular, a Antropofagia, nos ajuda a pensar o Brasil? De que forma, estando inserida no debate acerca da identidade nacional, ela nos dá elementos para traçar uma perspectiva brasileira de Brasil? É seguindo essas questões que este artigo se inicia explicitando a crise das identidades e das sociedades da modernidade tardia formulada por Stuart

² RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³ JAGUARIBE, Hélio. *Idéias para a filosofia no Brasil*. In: Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia. (Promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) sob os auspícios da Reitoria da Universidade de São Paulo). Volume Primeiro. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1950. p. 159.

⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁵ ROCHA, João Cezar de Castro. Oswald em cena: o Pau-Brasil, o brasileiro e o Antropófago. In: *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. org. de João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 11.

Hall e, em seguida, expondo indícios que possam nos ajudar a pensar uma identidade antropófaga, formulada de maneira esparsa no Manifesto Antropófago e na *Revista de Antropofagia*, e como ela se reflete numa hipótese de leitura oswaldiana acerca da identidade nacional brasileira.

Para Stuart Hall, na obra “*A identidade cultural na pós-modernidade*”, principalmente a partir do século XX, inicia-se uma crise do sujeito ocidental. De acordo com ele, mudanças estruturais das e nas sociedades fragmentaram “as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça, nacionalidade e identidade”,⁶ provocando um declínio das velhas identidades, ligadas ao sujeito unificado da modernidade. Tal declínio fez com que surgissem novas identidades fragmentadas, deslocadas e descentradas, “fez surgir um sentido de perda de si”,⁷ sentimento de deslocamento e descentramento do sujeito em relação ao mundo e a si mesmo. Em suma, podemos dizer que para o autor há um deslocamento identitário de si em relação a si mesmo, que questiona a solidez, a estabilidade, a fixidez e a unidade de uma identidade fechada. Tal deslocamento vai ao encontro da perspectiva de que não existe uma identidade humana fixa, imutável, mas uma gama, uma pluralidade de identidades, bem como a de que as sociedades não são homogêneas, mas sim construídas por diferentes grupos sociais, com diferentes demandas e formas de atuação.

Assim, Hall busca compreender como esta identidade e este sujeito fragmentado e descentrado da modernidade tardia estão sendo colocados e representados a partir ou em termos da sua identidade cultural e, mais especificamente, da sua identidade nacional. Em termos gerais, Hall busca expor como o processo de globalização tem papel fundamental no deslocamento e na fragmentação das identidades culturais nacionais do Ocidente. Para o autor, reconhecer esses elementos implica em conceber as Nações como “híbridos culturais”. Ou seja, trabalha-se com a noção de que as Nações, assim como os sujeitos e as identidades, não são um todo homogêneo, formados por uma única matriz cultural, mas sim “mosaicos culturais”. O conjunto cultural de um país corresponde a uma heterogeneidade, a uma mistura de culturas. Não há, portanto, um único Brasil, mas Brasis. Existem diversas formas de se reconhecer, de pertencer e de se identificar culturalmente.

⁶ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 09.

⁷ Idem, 2006, p. 09.

De acordo com Hall, essa nova perspectiva vem alargar e competir por espaço com a concepção de cultura nacional do período moderno, a qual via e pensava as culturas nacionais “como um dispositivo discursivo que representava a diferença como identidade”,⁸ ou seja, buscava unificar as diferenças para representá-las como um todo homogêneo. E aqui é interessante notarmos o “jogo” existente entre identidade individual e identidade nacional. Na medida em que para o sujeito da modernidade era imprescindível uma unidade fixa e indivisível, para que pudesse se conceber e buscar uma identidade individual, entende-se, por extensão, que o mesmo princípio de unidade fosse buscado em relação à cultura e, assim, procurasse na homogeneidade um princípio indispensável para a identidade nacional, mesmo que para isso tivesse que se sobrepor, através de uma identidade nacional idealizada, à diversidade de identidade culturais existentes dentro do território nacional.

Não devemos, no entanto, considerar que tal movimento é feito por acaso ou apenas por extensão, pois falar em cultura, em identidade e em Nação é falar em relações de poder e, conseqüentemente, em jogos políticos de interesses. Embora muitas vezes os elementos culturais e os conjuntos de valores que expressamos e compartilhamos possam se manifestar de maneira inconsciente, e se expressam de diversas formas, aqueles a quem interessava e interessa a (re)invenção da Nação (as elites políticas, econômicas, intelectuais e artísticas) era e é indispensável criar, produzir, eleger e elencar símbolos e representações que, ao produzir sentidos sobre a Nação, construam, conjuntamente, identidades por identificação e pertencimento. Ou seja, devemos entender a cultura nacional como um discurso que, através de símbolos e representações, constrói sentidos que influenciam na concepção e na formação das identidades e se constitui numa das principais fontes de identidade nacional. Logo, o que caracterizaria a brasilidade, por exemplo, seria um conjunto de significados dados pela cultura nacional brasileira.

Assim, para Hall, “a Nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos; ela é um sistema de representação cultural [...] e por ser uma comunidade simbólica ela tem o poder de gerar um sentimento de identidade e de lealdade”.⁹ Ou seja, embora socialmente os elementos culturais sejam diversos e estejam ligados a inúmeros fatores como a comida, a língua, o meio ambiente, a diversidade étnica, as construções materiais, as atividades imateriais, entre outros; o processo de invenção da Nação foi caracterizado, quase sempre, pela intenção de,

⁸ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, op. cit, p. 59.

⁹ Idem, p. 49.

através da criação de narrativas, discursos e mitos, dar uma origem *sui generis* à diversidade de identidades culturais, relacionando-as diretamente ao Estado.

Em outras palavras, embora a diversidade cultural, o território e a língua sejam os principais elementos de formação do Estado-Nação, este, na medida em que se constitui, apropria-se desses elementos para, através de narrativas, discursos e mitos fundadores,¹⁰ criar uma rede de representações que faça parecer que tais elementos culturais sejam emanados dele próprio. Daí que Benedict Anderson conceituou a Nação como uma “comunidade política imaginada”¹¹ e Marilena Chauí como um “semioforo-matriz-fundamental”,¹² que dá à diversidade econômica, social, política e identitária um sentido de unidade indivisa.

Neste ponto é interessante assumir o ponto de vista de Anderson, para o qual “o que tornou possível imaginar as novas comunidades imaginadas foi uma interação casual e explosiva entre um modo de produção e de relações de produção (capitalismo) e uma técnica de comunicação (imprensa)”.¹³ Assim, se analisarmos tal sentença a partir do cenário brasileiro podemos observar como a construção do moderno Estado brasileiro pode ser datada a partir do final do século XIX com a constituição da República e se consolida a partir de 1930, com o governo Vargas. O início do século XX se caracteriza, portanto, pelo *boom* tecnológico e capitalista que, a partir do processo de urbanização e de industrialização, principalmente do Sudeste do país, acarretou o aumento da classe burguesa e proletária urbana, especialmente na cidade de São Paulo, que emergia à época como locomotiva econômica do país em decorrência da atividade cafeeira da região. Na mesma época consolida-se no cenário nacional o importante papel assumido pela imprensa e pela literatura, que vinham ganhando força pelo menos desde a Geração de 1870, ambas possuindo grande influência na campanha contra a Monarquia.

Por outro lado, se toda identidade pressupõe o outro, a chegada dos imigrantes europeus e a miscelânea de línguas e culturas que com ele aportava,

¹⁰ De acordo com Marilena Chauí “O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade, e em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna como da ampliação de seu sentido.” CHAÚÍ, Marilena de Souza. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000, p. 07.

¹¹ De acordo com Anderson, “...imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles.” ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 32.

¹² De acordo com Chauí “Um semióforo é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica. É fecundo porque dele não cessam de brotar efeitos de significação” CHAÚÍ, Marilena de Souza. *Brasil: mito fundador...*, op. cit, p. 09.

¹³ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*, op. cit, p. 78.

principalmente em São Paulo, tem papel fundamental na afirmação identitária dos locais e da afirmação da miscigenação como marco diferencial da cultura local.¹⁴

É a partir desse contexto que deve ser compreendida a entrada em cena do grupo dos modernistas, afinal, tanto a modernidade quanto o modernismo são indissociáveis da aceleração do processo urbano industrial. Assim agrupados em torno, principalmente, da literatura e das artes, os modernistas representaram “um esforço brusco e feliz de ajustamento da cultura às condições sociais e ideológicas, que vinham, desde o fim da Monarquia em lenta mudança, acelerada pela Primeira Guerra”.¹⁵ Ou seja, para o grupo de artistas e intelectuais a quem chamamos de modernistas era indispensável que se realizasse uma atualização da cultura,¹⁶ que até então era fortemente marcada pelo conservantismo e pela macaqueação,¹⁷ e que, representada pelo espírito doutor, bacharelesco e acadêmico, encontrava-se ligada diretamente à matriz européia.¹⁸

De acordo com Oswald de Andrade, o máximo valor da Semana De Arte Moderna, que “inaugurou” o movimento modernista em 1922, residiu no espírito que animou o movimento, espírito que desejava fazer arte própria, nacional, verdadeiramente brasileira. Em suas palavras, os modernistas “sonhavam com a formação de um Brasil brasileiro, e revoltaram-se contra as macaqueações artísticas dos imitadores servis. Era uma reação contra a cópia das artes estrangeiras e a luta para a formação da *nossa arte*”.¹⁹ Em outras palavras, era necessário romper com o passado Imperial e atualizar, a partir das letras e das artes, a cultura nacional. Era necessário preparar o Brasil para os “novos tempos” e para isso era preciso romper

¹⁴ Para mais informações sobre o tema ver FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. e LAFETÁ, João Luiz. 1930: *A crítica e o modernismo*. São Paulo: Editora 34, 2000.

¹⁵ CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2008, p. 140 e 141.

¹⁶ “O trabalho da geração futurista foi ciclópico. Acertar o relógio império da literatura nacional”. ANDRADE, Oswald de. (1924) *Manifesto da Poesia Pau Brasil*. In: *A Utopia Antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011 (obras completas de Oswald de Andrade).

¹⁷ “Das ‘qualidades’ transmitidas que definiriam o caráter brasileiro, duas delas Bonfim (América Latina males de origem, 1903) considera como as mais funestas: o conservantismo (busca em manter a tradição que lhe assegura o poder; horror brasileiro a todo projeto de mudança social; conservadorismo que dificulta o progresso social) e falta de espírito de observação (incapacidade de se analisar e compreender a própria realidade brasileira. O abuso de chavões e aforismo consagrados (o bacharel); a imitação do estrangeiro) ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 25 e 26

¹⁸ “O Brasil intelectual das primeiras décadas do século XX era um Brasil trabalhado pelos mitos do bem dizer, do patriotismo ornamental, da retórica tribunícia, contra-parte de um regime oligárquico-patriarcal” CAMPOS, Haroldo de. *Uma poética da radicalidade*. In: *Poesias reunidas*. ANDRADE, Oswald de. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974, p. 10 (obras completas Oswald de Andrade).

¹⁹ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão: entrevistas*. Org. Maria Eugênia Boaventura. 2. ed. São Paulo: Globo, 2000, p. 55 e 56 (grifo nosso).

com os velhos estilos, técnicas e concepções, substituindo-os pela “pesquisa alta”, pela busca do Brasil brasileiro.

Destacamos, no entanto, uma contradição inerente ao movimento modernista. De acordo com Hall (2006), é relativamente recente a noção de hibridismo cultural, ou seja, o reconhecimento de que as nações e as culturas nacionais são compostas por uma heterogeneidade de componentes. No Brasil, de acordo com Ortiz (1986), é no final do século XIX, a partir de 1870, e principalmente após a abolição da escravidão, que se dá o reconhecimento de que o país é formado por três grande raças, o que ficou conhecido como mito do Brasil-cadinho, formado pelo branco, pelo negro e pelo índio, e aqui se diz mito, pois “o conceito de mito sugere um ponto de origem, um centro a partir do qual se irradia a história mítica”, que servirá como origem do moderno Estado Brasileiro. No entanto, num primeiro momento, essa heterogeneidade é vista como obstáculo para a formação de uma identidade brasileira, afinal esta só era possível a partir de uma homogeneidade dos elementos. Assim é justamente a geração modernista de 1920 a primeira que, atualizando essa noção, vai tratar a nossa heterogeneidade como o elemento mesmo que diferencia o Brasil, dando-lhe unicidade perante o restante do mundo. De acordo com Queiroz,

...aos olhos dos jovens intelectuais, a homogeneidade cultural, que antes era considerada de importância fundamental na definição de uma Identidade, surgia agora ou como uma ilusão ou como um falso problema... diferenças étnicas e raciais, sincretismos culturais, mistura de civilizações, eram a constante no universo social e nada tinham a ver com atrasos relacionados a progresso ou falta de desenvolvimento ou propensão à barbárie.²⁰

No entanto, ao mesmo tempo que se distanciavam da concepção moderna de identidade cultural nacional, pela aceitação dos elementos díspares e heterogêneos como formadores da cultura e da própria nação, os utilizaram para através dele pensar uma homogeneidade, um único Brasil. Em outras palavras, ao reconhecerem a heterogeneidade cultural brasileira como elemento constituinte da nação, fizeram dessa heterogeneidade o elemento principal para pensar um Brasil homogêneo.

Mas precisamos tomar cuidado, afinal, a interpretação e a invenção do Brasil que vinga não é a da vertente modernista de Oswald e Mário de Andrade, densamente críticas, humorísticas, com uma elaboração mais autêntica do folclore e dos dados etnográficos e que, sobretudo através de símbolos e alegorias densamente sugestivas, trabalha uma série de elementos recalcados de nosso país

²⁰ Queiroz, M. I. (1989). “Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil”. In: *Tempo Social*, 1(1), p. 34-35.

(CANDIDO, 2008, p.129-130), mas sim a corrente dos verdeamarelos, do Movimento Anta, que visava “legitimar o que restara do sistema colonial e a hegemonia dos proprietários de terra durante o Império e o início da República”.²¹ De acordo com Chauí:

...essa permanência não é casual nem espontânea, visto que a industrialização jamais se tornou o carro-chefe da economia brasileira. Se antes o verdeamarelismo correspondia à auto-imagem celebrativa dos dominantes, agora ele opera como compensação imaginária para a condição periférica e subordinada do país.²²

Ou seja, a atualização da nação que vinga é uma que escamoteando as nossas contradições, as nossas diferenças, os nossos problemas internos, vai pensar um Brasil único, homogêneo.

II

*“O homem que diz ‘sou’, não é.
Porque quem é mesmo é, ‘não sou’”*

Vinicius de Moraes e Baden Powell.
(Canção: Canto de Ossanha)

Isso posto, gostaríamos de trazer as seguintes indagações: e se a atual crise da identidade tivesse sempre sido a regra? E se a tentativa ocidental de buscar algo que seja próprio e inerente à identidade fosse sempre a tentativa de suprir uma falta primordial? E se a fragmentação for uma característica humana há tempos negada pela lógica ocidental? E se o que caracteriza o humano enquanto tal for uma abertura identitária e não um fechamento? É tendo em vista essas questões e levando em consideração a metáfora da devoração e o ritual antropófago que queremos pensar a constituição de uma identidade antropófaga, para em seguida, analisar como ela nos ajuda a pensar a identidade nacional brasileira a partir da Antropofagia oswaldiana.

Entende-se por devoração o processo de assimilação e apropriação de elementos estrangeiros, do outro e da diferença que, deglutidos e recebidos no estômago antropófago, passam por um processo de transformação, resultando em algo diferente do que era. Nas palavras de Sérgio Paulo Rouanet: “comer, para nós,

²¹ CHAUÍ, Marilena de Souza. *Brasil: mito fundador...*, op. cit, p.32.

²² Idem, p.36.

significa *aufheben*, isto é, negar, preservar e transcender, o que equivale, em língua de antropófago, a mastigar o alimento, recebê-lo no estômago e transformá-lo”.²³ Assim, na já canônica interpretação de leitura do Movimento, tanto a Antropofagia quanto a devoração são vistas como um ato de apropriação, de assimilação e internalização do outro, “o que implica a aceitação do princípio da identidade, da existência de um dentro e de um fora, de um original e de uma cópia”.²⁴

A longa tradição que virou paradigma de leitura tendeu a ver na Antropofagia e na devoração uma lógica do princípio da identidade, na qual, aquilo ou quem é devorado se torna parte daquele que devora, como se o ato de devorar levasse à acumulação de identidades. Em tal leitura, o devorador absorve as qualidades do inimigo, acumulando, ou adicionando propriedades à sua identidade. Essa leitura vai ao encontro da leitura também comumente aceita, de que toda identidade pressupõe uma forma, uma assinatura, um nome, a inscrição de um próprio que se autorreconhece.

Queremos trazer, no entanto, outra hipótese de leitura que nos permite visualizar a Antropofagia e a Devoração por outra perspectiva. De acordo com Oscar Calavia Saez: “há poucas ideias mais ocidentais e menos antropófagas que a mestiçagem”. Ele afirma que “é o sólido conceito de identidade do velho continente que nos permite pensar em seres mistos em que componentes ainda persistem. As mitologias ameríndias, no entanto, tratam de seres que transformam. Há uma troca e não uma acumulação”.²⁵ E mais, o estudo do antropólogo Eduardo Viveiro de Castro em seu livro *A inconstância da alma selvagem*,²⁶ nos diz que para os Tupis, nos rituais antropofágicos, não se tratava de impor sua identidade sobre o outro, pois que para eles era inconcebível a ideia ou a compulsão a reduzir o outro à própria imagem, mas sim

...a vontade oposta, de transformação, de metamorfose [...] A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura é a expressão de um modo de ser onde é a troca, e não a identidade o valor fundamental a ser afirmado, afinidade relacional e não identidade substancial era o valor a ser afirmado.²⁷

²³ ROUANET, Sérgio Paulo. “Manifesto Antropófago II. Oswald de Andrade” (Psicografado por Sérgio Paulo Rouanet). In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge. *Antropofagia hoje?* op. cit, p. 53.

²⁴ NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade: pedra de toque do direito antropofágico*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Literatura, área de concentração em Teoria Literária, linha de pesquisa Teoria da Modernidade, da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do título de Mestre. Orientador, Raúl Hector Antelo, Florianópolis, 2007.

²⁵ SÁEZ, Oscar Calavia, “Antropofagias comparadas”. *travessia – revista de literatura*. n. 37. Ilha de Santa Catarina: Editora da UFSC, jul-dez, 1998. p. 83. *Apud*: NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*, op. cit, p. 140.

²⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

²⁷ Idem, p. 206. *Apud* NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*, op. cit, p. 133.

Daí que, nos rituais, o ato da devoração abre a identidade para o exterior, guiando-se pelo que poderíamos chamar da lógica do terceiro incluído, na qual uma coisa pode deixar de ser igual a si mesma para incorporar a diferença.²⁸ Em outras palavras, a identidade para os Tupis (se é que podemos falar de uma noção de identidade tal como a concebemos) é entendida como uma “Ur-forma, uma potência indeterminada, aberta”.²⁹ No entanto, vale destacar que não é uma identidade completa que se abre à devoração. Essa forma aberta deixa ao longo do ritual “pedaços” de si, seja na mastigação das raízes com que se faz o Cauim, seja nos cuspes e insultos que recebe do inimigo. “É somente este ser que não é mais que um resto de si que devora o Outro. O ritual não vem fortalecer ou engrandecer uma Identidade estabelecida. O Outro não é devorado por um Todo próprio, mas por um resto impropriado. Eis a Identidade do antropófago: Resto + Outro”.³⁰ Ou seja, o ritual não vem “fechar” uma identidade, o Outro não vem complementar a identidade do devorador, mas fazer com que esta permaneça em aberto. A possibilidade de metamorfose, e a própria metamorfose, vem para mostrar que há sempre uma “potência-de-ser”.

Aqui vale, no entanto, um adendo que é no fundo um cuidado às vezes até demasiado, mas importante. As sociedades ameríndias pré-cabralinas não tinham o verbo Ser, “daí [terem] escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças”.³¹ Consequentemente, elas não trabalhavam com as noções lógicas de identidade e não contradição, o que permitiu Oswald afirmar: “contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Levy-Bruhl estudar”,³² e que “nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós”.³³ Será que podemos falar da noção de identidade tal qual a concebemos? Afinal, como falar — através da língua do colonizador, a partir de “um idioma gasto, pobre em onomatopéia deturpado pelo vaivém do tempo, afastado de uma íntima e natural

²⁸ Soma-se a isso o fato de que “o ser comido batizava o que comia. O índio adotava o nome daquele que comera, por julgá-lo superior.” ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*, op cit, p. 66.

²⁹ NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*, op. cit, p. 131.

³⁰ Idem, p. 139.

³¹ FREUDERICO. *Revista de Antropofagia*, 2º Dentição, n.I, 17 de Março de 1929.

³² ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. In: *Revista de Antropofagia*. Ano I, n. I, maio de 1928.

³³ Idem.

comunhão cósmica entre os elementos expressivos e o seu significado real”³⁴ — sobre uma força, um instinto, uma identidade outra, que nem tinha o verbo Ser na linguagem? Talvez, tal concepção do Ser como o Outro, ao modo do outro, quase como uma “identidade ao contrário”, só possa ser inteiramente entendida através de uma lógica outra, mas que só pode ser escrita e descrita por nós dentro da nossa linguagem que é acima de tudo lógica.

Assim, se de fato Saez, Nodari e Eduardo Viveiros estão corretos, se de fato tal hipótese de leitura é possível, segundo a qual “a incorporação do outro dependia de um sair de si, onde o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora, formando uma topologia que não conhecia totalidade... onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância”³⁵, então é possível concebê-las como o total oposto da identidade ocidental — esta entendida, aqui, como uma mônada ou uma bolha identitária, na qual, mesmo quando em contato com outras identidades é em si uma totalidade — e coloca em xeque a leitura comumente feita a respeito da Antropofagia e da devoração.

Na medida em que o ritual antropófago não vem firmar um modo de identificação tal como a concebe o Ocidente, na medida em que não é uma acumulação de características e de qualidades, ele nos parece assumir a impossibilidade de conceber uma identidade completa, vindo antes mostrar que a busca por uma estrutura capaz de fornecer à identidade um fechamento, uma completude, permite visualizar no fundo a existência de uma “incompletude ontológica essencial”.³⁶ De acordo com Nodari tal incompletude é explicada na filosofia e na concepção ameríndia na medida em que o ser humano aparece como o único ser dotado de identidade; o único que não se transformou.³⁷ Assim o ritual antropofágico revela no fundo, pela sua ânsia de metamorfose, uma falta. Ou seja, para a tradição ameríndia o ser humano manter-se igual a si mesmo significa dizer que continua um ser em potência, continua um ser em aberto, sem forma definida. Em suma, o ser humano se transforma justamente porque sua identidade é no fundo um déficit essencial. Em outras palavras, a identidade antes de ser uma afirmação, um fechamento, uma completude é uma abertura e uma falta que encontra no ritual a possibilidade de transformação.

³⁴ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*, op. cit, p. 65.

³⁵ NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge. *Antropofagia hoje?* op. cit, pp.455-483.

³⁶ Idem, pp.455-483.

³⁷ NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*, op. cit, p. 133.

Para não correremos o risco de cair num anacronismo, fica a indagação se Oswald tinha, em seu tempo, o conhecimento a respeito da identidade tal qual a concebiam os Tupis no ato mesmo do ritual antropofágico. Mas, independentemente disso, o certo é que tal perspectiva só vem acrescentar ao seu Antropófago, ao afirmar uma identidade³⁸ na qual o princípio já estava exposto no Manifesto: “Só me interessa o que não é meu. Lei do Homem. Lei do Antropófago.”³⁹

Vale aqui, no entanto, outro cuidado ou uma ressalva, pois correremos o risco de, ao tentar definir a identidade antropófaga, fechar uma identidade que é aberta. Em outras palavras, ao dizer que a identidade antropófaga se define pela sua abertura estaríamos, assim, definindo-a como não fechada. E, aqui, talvez Macunaíma nos ajude. Em um dado momento da rapsódia, Macunaíma inscreve que “não veio ao mundo para ser pedra, a saber, para ter caráter (rigidez, projeto, raiz), mas grava esta mensagem na pedra que indica sua linguagem”.⁴⁰ Eis aqui o paradoxo da Antropofagia e da identidade antropófaga, “a inscrição ritual separa o caráter do sem-caráter (dando a este um caráter, o de sem caráter) [...] impedindo que possamos ver a inscrição do impróprio como raiz de todo próprio”.⁴¹ Ou seja, por ser aberta, imprópria (no sentido de sem propriedade) a identidade não abarcaria um fechamento, uma definição. Ao fazermos isso estaríamos correndo o risco de dá-la uma identidade, a saber, uma não-identidade. Ao defini-la, estaríamos nos apropriando dela a partir da sua nomeação, afinal dar um nome já é marcar, já é apropriar-se do nomeado.

Isso posto, veremos como Oswald busca articular esses elementos para através dele tentarmos formular uma concepção de identidade e sujeito compatível com suas formulações antropofagas. Assim, de acordo com Nodari, o sujeito para Oswald de Andrade será este Ser sem fundamento, que se caracteriza antes por uma falta do que por uma completude. O Ser para Oswald sofre um déficit essencial e permanente, ou seja, na sua base está um impróprio, uma ausência de determinação, uma abertura.⁴² Mas aqui vale a indagação, aberta ao que? Para onde? A resposta é: aberta à Exogamia, à aventura exterior, ao contato com o Outro, com o ambiente, com a exterioridade. Nas palavras de Oswald sob o codinome de Freuderico:

³⁸ “Tupy, or not Tupy that is the question” ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. In: *Revista de Antropofagia*. Ano I, n. I, maio de 1928.

³⁹ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*, op. cit.

⁴⁰ NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*, op. cit, p. 84.

⁴¹ Idem, p. 83.

⁴² NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*, op. cit, p.83.

Exogamia é a *aventura exterior*. O homem-tempo depois de Einstein é feito de momentos que são sínteses biológicas. Para a formação de cada um desses momentos ele arrisca o pêlo numa aventura exogâmica. Realizada a síntese, ele a integra como a ameba integra o alimento e busca outra aventura exogâmica.⁴³

Analisemos este trecho. Na medida em que é aberta, podemos entendê-la como aberta para o exterior, ou seja, a constituição e o reconhecimento da identidade e do sujeito não vêm a partir da consciência que se desdobra sobre si mesma para conceber-se como uma essência, mas sim a partir de algo que está fora dele na sua ligação com a exterioridade, sua identidade está voltada para fora de si e se forma e se reconhece a partir da absorção do ambiente, a cada nova aventura exterior, a cada “experiência pessoal renovada”, a cada contato com o Outro. Ele “arrisca o pelo”, pois é na exterioridade que estão os momentos do qual ele próprio é “feito”, guardemos esse fato.

Assim, de acordo com Nodari, a Exogamia funciona para os antropófagos como o vocábulo capaz de intermediar a dialética entre o local e o universal, o dentro e o fora, o nacional e o cosmopolita.⁴⁴ E talvez o melhor exemplo para elucidar tal noção esteja no papel e na importância que as viagens possuíam para os Antropófagos e para Oswald de Andrade. A viagem sempre foi um tema constante nas obras e na vida de Oswald. Em uma conferência dada em Belo Horizonte, na qual fala a respeito do “Caminho Percorrido” pelo Modernismo brasileiro, Oswald diz: “se alguma coisa eu trouxe das minhas viagens à Europa dentre duas guerras, foi o Brasil mesmo”.⁴⁵

No prefácio de Paulo Prado ao livro de Poesias Pau Brasil, o prefaciador diz: “Oswald de Andrade numa viagem a Paris do alto de um atelier da Place Clichy - umbigo do mundo - descobriu deslumbrado, a sua própria terra.”⁴⁶ (e por que não também a si próprio?) A Poesia Pau Brasil, dedicada na edição original “a Blaise Cendrars por ocasião da descoberta do Brasil”, teve, inclusive, grande influência de uma excursão realizada por Oswald, Tarsila, Mario, Paulo Prado e Cendrars a Minas Gerais, por onde passaram pelas cidades do “ciclo do ouro”, tendo assim uma parte

⁴³ FREUDERICO. Revista de Antropofagia, 2º Dentição, n.I, 17 de Março de 1929.

⁴⁴ NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*, op. cit p.38.

⁴⁵ “O Caminho Percorrido”. In: *Ponta de lança*. ANDRADE, Oswald de. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 96 (Obras Completas Oswald de Andrade).

⁴⁶ PRADO, Paulo. “Poesia Pau Brasil”. In: *Poesias reunidas*. ANDRADE, Oswald de. Obras Completas VII, 4º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974, p. 67.

no livro dedicada aos poemas frutos da viagem mineira, cujo título chamou-se “Roteiro das Minas”.⁴⁷

De certo modo toda viagem pressupõe uma projeção para fora, ao exterior, a ida ao mundo objetivo. Mas ao mesmo tempo pressupõe uma busca, o encontro com uma identidade. Em *Memórias Sentimentais de João Miramar* (1924)⁴⁸ a formação humana e cultural do personagem é feita através, principalmente, de suas viagens. De acordo com Haroldo de Campos, Miramar é “um Ulisses ingênuo, sem as manhas do *rusé personnage* homérico, mas para o qual a viagem representa uma primeira perspectiva, se bem que ainda imprecisa e indefinida, de abertura para o mundo e de situação crítica”.⁴⁹

Já no livro *Serafim Ponte-Grande* (1933)⁵⁰ a viagem ocupa outro papel, e é justamente no último capítulo designado “Os Antropófagos” que podemos perceber sua influência para se pensar a noção de identidade para a Antropofagia. Após uma revolução moral realizada no navio pelo personagem Pinto Calçudo, possível só depois que passaram da linha do Equador, todos os integrantes do navio despem-se de suas roupas instituindo uma “sociedade anônima de base priápica”. Fugindo do contato policial dos portos, *El Durazno* e seus tripulantes passam a viver numa sociedade utópica, se recusando a desembarcar, como a viver num estágio de viagem constante.

Ao analisar tal cena podemos associá-la à busca por uma identidade (o ato da viagem), mas ao mesmo tempo a uma não-identidade, a uma recusa de fechar-se numa identidade (a recusa a desembarcar e a terminar a viagem), corroborado com o fato de ser uma “sociedade anônima”, ou seja, sem nomes, sem um próprio. Aqui, e é uma hipótese que levantamos, a eterna viagem revela no fundo a busca por uma não-identidade, o antropófago é aquele que, realizando sua revolução moral, prefere a constante busca da identidade a partir da sua negação, através de uma não-identidade, da não afirmação de uma fixidez. Ou seja, a viagem constante, na medida em que é a busca por uma identidade, por uma “forma”, ao mesmo tempo não permite que essa forma se feche, mantendo a identidade aberta, pela recusa de

⁴⁷ A mesma viagem rendeu diversas inspirações de pinturas a Tarsila, no quadro “O Pescador” de 1924, é possível fazer a interpretação da semelhança que a artista faz entre os pescadores do mar e os “pescadores do garimpo”.

⁴⁸ ANDRADE, Oswald de. *Memórias sentimentais de João Miramar*. 2.ed. São Paulo: Globo, 2006. (Obras completas de Oswald de Andrade).

⁴⁹ CAMPOS, Haroldo de. *Miramar na mira*. In: *Memórias sentimentais de João Miramar*. Oswald de Andrade. 2.ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 30 (Obras completas de Oswald de Andrade)

⁵⁰ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 9.ed. São Paulo: Globo, 2007. (Obras completas de Oswald de Andrade).

“desembarcar”, que simbolicamente seria findar a viagem, e conseqüentemente firmar uma identidade.

E o trecho acima da Revista talvez corrobore essa leitura do capítulo de *Serafim*: “realizada a síntese, ele [o homem-tempo] a integra como a ameba integra o alimento e busca outra aventura exogâmica.” Ou seja, as sínteses biológicas, que também são os momentos, são propiciadas pelo sujeito a partir da aventura exogâmica, sua ida ao mundo, seu contato com o ambiente, com o Outro. No entanto, a síntese é realizada fora do sujeito e ele a integra totalmente, ou seja, tal trecho parece afirmar uma identidade que, apesar de não ser mais a mesma, não deixa de ser a afirmação de um fechamento identitário, uma apropriação. Como se estivesse a afirmar a leitura canônica da devoração como assimilação completa das qualidades do outro, tornando-o parte de si mesmo. No entanto, assim que a síntese é realizada ele arrisca o pêlo novamente numa aventura exogâmica, o que pode ser interpretado como a constante busca do sujeito de suplementar uma falta, uma ausência, ou seja, a ida ao exterior não é realizada a fim de afirmar-se cada vez como uma identidade completa e fechada, mas para manter-se como uma não-identidade, para manter-se em aberto. Um trecho do texto “Manifesto Antropófago II”, ao falar sobre a identidade do antropófago, parece afirmar tal interpretação. De acordo com Oswald, “psicografado” por Rouanet:

...nossa identidade, na medida em que existe, é constituída precisamente pelo que não é nosso, pelo que vem de fora, pelo que recebemos. Há muitas e muitas luas, eu escrevi assim: “Só me interessa o que não é meu. Lei do Homem. Lei do Antropófago”. Está certo. Mas hoje eu complemento: Só me interessa o que não sou. “Je est un autre”... Somos o Outro. O que somos é alimentado pelo que não somos. Por isso nossa identidade é sempre negativa. Aberta, nômade, inacabada, provisória.⁵¹

Ou seja, parece que a Antropofagia não cessa de atualizar o sujeito e sua identidade a cada aventura exogâmica. A cada devoração o sujeito se atualiza, colocando em questão a própria noção de identidade pré-fixada marcada pela memória. É como se a cada nova experiência, a cada integração que faz das sínteses biológicas (que são os momentos dos quais ele próprio é feito), a cada contato com o Outro, o sujeito e sua identidade se abrissem para uma nova forma, na qual a formação se completa a cada nova síntese, mas esta serve apenas para abrir possibilidade de futuramente ser outras formas, jamais para agregar a uma estabilidade. A constituição da identidade antropófaga se dá em cada novo momento,

⁵¹ ROUANET, Sérgio Paulo. “Manifesto Antropófago II”. *op. cit.*, p. 53.

em cada nova experiência e integração, ela não visa agregar novas características e qualidades a uma identidade já formada, mas antes transformar, metamorfosear uma identidade que não tendo uma origem, uma essência, é construída por cada momento presente que integra, cada novo contato com aquilo e com aquele que não sou “eu”. Ou seja, através da devoração busca-se uma não-identidade, uma recusa a fixidez e a estabilidade de uma identidade fechada, sempre igual a si mesmo.

III

*Brasil amado não porque seja minha pátria,
Pátria é acaso de migrações e do pão-nosso onde
Deus der...
Brasil que eu amo porque é o ritmo do meu braço
aventuroso,
O gosto dos meus descansos,
O balanço das minhas cantigas, amores e danças.
Brasil que eu sou porque é a minha expressão muito
engraçada,
Porque é o meu sentimento pachorrento,
Porque é o meu jeito de ganhar dinheiro, de comer e
de dormir*

Mário de Andrade
("O poeta come amendoim")

Gostaríamos de fechar esse artigo lançando uma possível leitura de Brasil, a partir do Antropófago e da Antropofagia oswaldiana. Acreditamos que se é possível falar em identidade nacional brasileira, ela deve ser pensada nos moldes da identidade antropófaga, a saber, uma identidade aberta, nômade, uma identidade que é e não é.

Assim, havemos de lembrar que a Antropofagia não é apenas uma teoria, uma metáfora alegórica: “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...”⁵² Ela não foi inventada, nem importada, mas descoberta, aqui mesmo, por Oswald de Andrade. Ou seja, nossa intenção aqui é pensá-la para além do seu domínio artístico, considerando que a Antropofagia, como a entendeu Oswald, não é apenas uma metáfora, mas uma “revolução de princípios, de roteiros, de identificação”.⁵³ Ela é a expressão natural do instinto da terra, a “revolta da sinceridade recalçada durante quatrocentos anos. Do nativo contra o

⁵² JAPY-MIRIM. *Revista de Antropofagia*. 2º Dentição; n.II. 24 de março de 1929.

⁵³ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*, op. cit, p. 78.

importado. Do ingênuo contra o artificioso. Da claridade natural contra a sombra da filosofia. Da sensação espontânea contra a moral, a disciplina, o sistema”.⁵⁴ Daí a importância do elemento telúrico, em particular, da América e do Brasil.

Desde o Manifesto da Poesia Pau-Brasil (1924), Oswald buscou com seu trabalho entrar no debate acerca da identidade cultural brasileira. Se num primeiro momento, com as manifestações da Semana de 22, a intenção era atualizar e modernizar a literatura nacional, a partir de 1924 impõe-se outra questão: “a pesquisa da Brasilidade, o que significa investir esforços na compreensão da especificidade da cultura brasileira.”⁵⁵ Pesquisa que foi intensificada em 1928 com a Antropofagia. Ou seja, era preciso apresentar o Brasil aos estrangeiros e aos próprios brasileiros, mas como? Conhecendo, através da reflexão e da crítica, os traços mesmos da cultura nacional, as características do Brasil brasileiro.

No entanto, não é qualquer Brasil que Oswald de Andrade quer “resgatar”. De acordo com Lucia Helena, a Antropofagia oswaldiana aponta “para uma técnica de resgate dos resíduos culturais pré-colonizadores... procura redimir as origens arcaicas da cultura brasileira”.⁵⁶ Isto é, Oswald busca, ao mesmo tempo, resgatar um passado pré-colonial oprimido pelo colonizador e promover a denúncia desse conteúdo primitivo recalcado, a partir da crítica à sociedade e à civilização brasileira que, tendo os olhos sempre voltados para Europa, fez desta seu modelo. Para além de uma ligação com o Estado-Nação brasileiro e com o território definido por este, para Oswald, com seu espírito anarquista, o Brasil é ‘apenas’ “um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas”,⁵⁷ não passa de uma apropriação portuguesa estabelecida a partir de “títulos falsos”. Assim, em suas palavras:

Nós não somos, nem queremos ser, brasileiros, nesse sentido político-internacional: brasileiros-portugueses, aqui nascidos, e que, um dia, se insurgiram contra seus próprios pais. Não. Nós somos americanos, filhos do continente América; carne e inteligência a serviço da alma da gleba.⁵⁸

Daí que o Antropófago, além de estar em constante conexão com o Outro, está em estreita ligação com a terra, no caso específico, com o Brasil e,

⁵⁴ COSTA, Oswald. *Revista de Antropofagia*, 2°. Dentição, nº IV – 07 de abril de 1929.

⁵⁵ VELLOSO, Mônica. “Modernismo e a questão nacional”. In: *O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Org. FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 374.

⁵⁶ HELENA, Lucia. *Totens e tabus da modernidade brasileira: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1985. p. 37-38.

⁵⁷ ANDRADE, Oswald. *Schema ao Tristão de Athayde*. In: *Revista de Antropofagia*. Ano I, n. 5, setembro de 1928.

⁵⁸ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*, op. cit, p. 66.

consequentemente, com a América, a ponto de na prática ser a própria expressão do seu instinto. Por isso que, para Oswald, a Antropofagia é o “movimento do homem em paralelo ao movimento da terra”, ou seja, o Antropófago e a Antropofagia, enquanto instinto, estão indissociáveis das terras americanas.

Tal conexão entre a identidade e a terra realizada na construção teórica oswaldiana pode ser recuperada a partir da influência que os *Ensaíos* de Montaigne tiveram sobre Oswald. No capítulo “Os canibais” dos *Ensaíos*,⁵⁹ Montaigne eleva o brasileiro, à época sinônimo para designar o canibal, à categoria de tipo ideal. A partir de Montaigne, o continente dos canibais, seu espaço concreto corresponde a “um país infinito”. O continente no qual se encontram os canibais, isto é, a América, o Novo Mundo é “um terreno aberto e sem limites observáveis, no qual o canibalismo aparece contra o fundo da abundância primitiva e do “úbere” natural”.⁶⁰ Tal tópica vai encontrar ressonância no Manifesto Antropófago quando Oswald escreve “...e nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil”.⁶¹ Assim dizendo, na medida em que os indígenas viviam em ambiente ilimitado, a noção de território para eles estava mais ligada à posse de um pedaço do planeta do que a propriedade de uma porção de terra. Assim, longe de estar limitada apenas ao horizonte geográfico e territorial de um Estado-Nação brasileiro com suas fronteiras bem delimitadas, tal como conhecemos hoje, a Antropofagia enquanto força da terra, está ligada antes a toda a América enquanto continente. “Preguiçosos no mapa-mundi do Brasil”, o antropófago oswaldiano é a expressão natural do instinto e da força da terra América e sua Antropofagia é “o movimento do homem em paralelo ao movimento da terra”,⁶² é “a própria terra da América, o próprio limo fecundo, filtrando e se expressando através dos temperamentos vassalos de seus artistas”;⁶³ é “o culto à estética instintiva da Terra Nova”.⁶⁴

Desta forma, antes de designar uma essencialidade, a Antropofagia vem marcar uma característica do sujeito e da identidade local que, ao mesmo tempo, não se limita apenas ao Brasil, mas busca abrir campos de possibilidades para este. No segundo número da segunda dentição da Revista de Antropofagia, encontramos o seguinte trecho: “A Antropofagia identifica o conflito existente entre o Brasil Caraíba,

⁵⁹ MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁶⁰ LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: Grandeza e decadência*. Trad. Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 151.

⁶¹ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. In: Revista de Antropofagia. Ano I, n. I, maio de 1928.

⁶² ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*, op. cit.

⁶³ Idem, p. 65.

⁶⁴ Ibidem.

verdadeiro e o outro que só traz o nome. Porque no Brasil há de distinguir a elite, europeia, do povo brasileiro. Ficamos com este, contra aquela”.⁶⁵ Esse “povo” chamado por Oswald não é apenas o indígena não catequizado, mas todos os elementos que compunham a base do sistema colonizador e ainda hoje representam a grande parcela da população brasileira, a saber, o negro, o mestiço (onde se encontra toda sorte de miscigenação nacional, o mulato, o mameluco, o cafuzo, o caipira, o matuto) e os elementos vindos de fora, a saber, os aventureiros e os degredados.⁶⁶

Elementos mesmos da constituição da nacionalidade e por isso mesmo da brasilidade, estes “excluídos da história oficial”, são por excelência fluídos, nômades e se lermos a história a “contrapelo” e por uma outra perspectiva, talvez, encontramos neles não só a vivência do ócio e da idade do ouro que a utopia oswaldiana buscava, mas os elementos que compõe a identidade antropófaga. A partir dessa perspectiva é possível lermos, por exemplo, alguns trechos das “populações meridionais do Brasil” de Oliveira Viana, obra contemporânea às construções teóricas da antropofagia oswaldiana. De acordo com ele, citando alguns relatos de viajantes:

...os mulatos nada fazem. São os mimosos do tempo. Vivem caçando passarinhos e comendo frutos selvagens. Por mero passatempo, emboscam-se, às vezes, nas touceiras dos caminhos, para assombrar os incautos... Por aí se vê que o mestiço é, na sociedade colonial, um nômade. Libertado do trabalho rural, egresso dos engenhos, mal fixo à terra, a sua instabilidade é evidente. É um desplantado, um deslocado, um infixo.⁶⁷

No mesmo sentido, quando refere-se as bandeiras diz: “É a bandeira uma pequena nação de nômades”.⁶⁸ Quando vai tratar a respeito da sociedade mineradora encontramos o mesmo princípio: “Sociedade feita de improviso e animada do espírito de aventura e nomadismo...”⁶⁹

Deste modo nos parece que a Antropofagia, enquanto força da terra América, busca realizar um movimento até hoje pouco presente no Brasil, que é relacioná-lo como ligado mais à América do que à Europa. Por outro lado, havemos de lembrar,

⁶⁵ JAPY-MIRIM. *Revista de Antropofagia*. 2º Dentição; n.II. 24 de março de 1929.

⁶⁶ De acordo com Oswald a Antropofagia pretendia “reabilitar o índio não catequizado e o seu extraordinário espírito edênico. De outro lado, ativar a ligação racial com os nossos elementos vindos de fora tirados o governador geral e o catequista.” ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*, op. cit, p. 61.

⁶⁷ VIANA, Oliveira. “Populações meridionais do Brasil: Populações rurais do centro-sul”. IN: “*Intérpretes do Brasil*”. Coord. Seleção e prefácio, Silviano Santiago – Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2. Edição, 2002. 1. v. - (Biblioteca luso-brasileira; série brasileira), p. 978.

⁶⁸ Idem, p. 988.

⁶⁹ Idem, p. 1076.

no entanto, que a Antropofagia não é totalmente apegada às raízes, ela não busca uma brasilidade xenofóbica, uma afirmação identitária fechada, pelo contrário: vê na devoração do Outro, na constante possibilidade de ser diferente do que se é o caráter mesmo do processo nacionalizador. Daí que para pensar uma possibilidade de Identidade Nacional a partir de Oswald e da Antropofagia seja necessário assumir o ponto de vista da exterioridade e do descentramento. De acordo com Oswald quem vê de fora, vê melhor, afinal na medida em que a identidade não é a busca por uma essência, centrada e própria, é a partir desses dois elementos que é possível conhecer melhor de onde se vem e a si próprio, daí a importância das viagens, do nomadismo. E aqui é interessante notarmos um aspecto dialético e não menos contraditório entre a relação sujeito e terra. Embora insista na ligação do antropófago com a terra América, com o Novo Mundo, e busque os elementos mesmos do Brasil brasileiro, Oswald não deixa de exaltar a importância da infixidez, da exogamia, da abertura ao exterior.

Nossa hipótese de leitura aqui é de que Oswald inverte a lógica colonial e imperial, tanto dos viajantes que com suas literaturas escreviam sobre o Brasil, bem como dos próprios intelectuais brasileiros que viam nos elementos europeus a “saída” para o Brasil ser uma Nação, ter um “povo”, atingir a modernização e a civilização. Por muito tempo, e mais acentuado entre nós no século XIX, a América no geral e o Brasil no particular sempre contaram com viajantes, naturalistas, pintores e toda sorte de letrados que vinham para escrever e descrever o que viam em terras do Novo Mundo. Inevitavelmente esse olhar do Outro, vindo de fora, geralmente da Europa, e por isso considerado mais culto, mais civilizado, moldou e formou uma identidade e uma perspectiva não só daqueles que aqui estavam, mas a própria imagem e característica brasileira no exterior. Devido à grande vontade de nossas elites econômicas e intelectuais de parecer e se fazer europeu, fomos ao longo dos anos sendo definidos e nos definindo pelo olhar de quem vinha de fora e nos dizia o que e como éramos, fazendo com que se formasse assim uma identidade através do olhar do Outro sobre nós. Nos parece que Oswald e o Modernismo invertem essa lógica: agora somos nós que olhamos para nós mesmos para nos descrever, somos nós que saímos do Brasil, que viajamos para outros cantos do mundo, mas não para nomear ou dar uma identidade ao outro, não para ‘fugir’ do que aqui está, mas para olharmos para nós mesmos sobre outra perspectiva. Em contato com o Outro, “diferente de nós”, conseguiríamos olhar mais para nossas especificidades, para o que nos faz brasileiros e americanos. De certa forma é como se precisássemos assumir o ponto

de vista de fora, de sermos estrangeiros em nossa própria terra, de desprendermos da nossa cultura de origem, a fim de poder ver melhor suas características. Ser “*Homo excentricus*. Em casa no mundo todo, estrangeiro em toda parte”.⁷⁰

Havemos de lembrar, no entanto, e aqui vem nossa outra hipótese de leitura, de que se é possível falar em uma noção de Identidade Nacional em Oswald, esta assemelha-se à noção de Identidade Antropófaga. Ou seja, é na medida em que não é. Pensamos que se quisermos considerar uma Identidade Nacional a partir da Antropofagia ela deve ser considerada a partir da abertura e da não-identidade. Esse olhar nosso para com nós mesmos, esse olhar a partir da exterioridade não deve vir para nos fecharmos numa identidade completa, mas para abrir possibilidades de sermos sempre outra coisa. A Antropofagia nos mostra que embora seja indispensável para o Brasil a busca de nossas raízes americanas, a nossa identidade, na medida em que é aberta, é formada também por todos os elementos e culturas com as quais viemos a ter e vamos ter contato.⁷¹ É como se entre o Brasil e a brasilidade, Oswald ficasse com esta em detrimento daquele. Se na Poesia Pau Brasil ele a buscava nos processos de sínteses culturais, na união entre “a floresta e a escola”, e a encontrava na originalidade nativa, na natureza pictórica, no carnaval, na dança, na formação étnica rica, na riqueza vegetal (o minério e o ouro) e na cozinha,⁷² com a Antropofagia, Oswald a busca na síntese entre a nossa ancestralidade

⁷⁰ ROUANET, Sérgio Paulo, “Manifesto Antropófago II”, op. cit, p.53

⁷¹ Em um momento de sua obra, Hall (2006) diz que em toda parte estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição; para o autor as sociedades estão retirando seus recursos de diferentes tradições culturais e que suas identidades são o produto de cruzamentos e misturas culturais. Estão associadas diretamente a essas “novas” sociedades o que Hall chama de identidades traduzidas, entendendo por tradução o processo pelo qual passam identidades que são obrigadas a negociar com as novas culturas com as quais vêm a ter contato. Essas identidades, no entanto, não são totalmente assimiladas por essas culturas, pois elas mantêm a identidade que as liga a sua terra natal mantendo assim vínculos e noções de pertencimento com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem uma expectativa de retorno ao passado (HALL, idem, p. 87-89). Assim é interessante notar que embora Hall associe esse processo a um momento recente da história das sociedades européias, não podemos negar que essa foi sempre a regra nos países colonizados, principalmente no Brasil. Ou seja, é inegável o fato que a sociedade e a cultura brasileira nunca foram fixas, estiveram sempre em transição tirando seus recursos justamente de diversas tradições e culturas. Embora nossas elites, sempre com os olhos para a Europa, desejassem que assimilássemos cada vez mais seus elementos, seus padrões culturais e étnicos e buscassem através disso transplantar uma homogeneidade capenga, pois inexistente, toda tentativa desse tipo exigia um reajuste e uma adaptação quando introduzida neste lado dos trópicos. Em todo caso gostaríamos de enfatizar que a adaptação e a assimilação de diversos elementos culturais é uma das principais características da cultura brasileira. Assim o que torna nossa cultura “original” não é seu caráter unitário, sua pureza cultural ou étnica, mas que ela tem a capacidade de adaptar o elemento externo ao elemento local, como que introduzindo a partir deste um elemento diferenciador. Ou seja, a cultura brasileira não seria a mera transposição de elementos culturais díspares, mas a adaptação destes aos elementos e as características locais. Sem que percam totalmente suas identidades de origem, é como se, além das diferenças culturais, pudéssemos reconhecer as misturas, reconhecer um transculturalismo que antecede ao multiculturalismo.

⁷² ANDRADE, Oswald de. (1924) *Manifesto da Poesia Pau Brasil*. In: A Utopia Antropofágica. 4.ed. São Paulo: Globo, 2011 (Obras completas de Oswald de Andrade).

ameríndia e o progresso técnico que a Europa já conquistou. De certo modo, a identidade brasileira é igual à identidade antropófaga: é e não é. Seu constante contato com outras culturas, na medida em que a constrói, vem para manter seu caráter aberto, afinal o Brasil nunca foi fechado em si mesmo, nossa formação esteve sempre ligada ao Outro, à exterioridade.

Bibliografia

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. In: *Revista de Antropofagia*. Ano I, n. I, maio de 1928.
- ANDRADE, Oswald de. (1924) *Manifesto da Poesia Pau Brasil*. In: *A Utopia Antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011 (obras completas de Oswald de Andrade).
- ANDRADE, Oswald de. *Memórias sentimentais de João Miramar*. 2.ed. São Paulo: Globo, 2006. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- ANDRADE, Oswald de. "O Caminho Percorrido". In: *Ponta de lança*. Andrade, Oswald de. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 96 (Obras Completas Oswald de Andrade).
- ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão: entrevistas*. Org. Maria Eugênia Boaventura. 2. ed. São Paulo: Globo, 2000.
- ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 9.ed. São Paulo: Globo, 2007. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- ANDRADE, Oswald. "Schema ao Tristão de Athayde". In: *Revista de Antropofagia*. Ano I, n. 5, setembro de 1928.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2008.
- CAMPOS, Haroldo de. "Miramar na mira". In: *Memórias sentimentais de João Miramar*. Oswald de Andrade. 2.ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 30 (Obras completas de Oswald de Andrade).
- CAMPOS, Haroldo de. "Uma poética da radicalidade". In: *Poesias reunidas*. ANDRADE, Oswald de. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.
- COSTA, Oswaldo. *Revista de Antropofagia*, 2°. Dentição, n° IV – 07 de abril de 1929.
- FREUDERICO. *Revista de Antropofagia*, 2° Dentição, n.I, 17 de Março de 1929.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HELENA, Lucia. *Totens e tabus da modernidade brasileira: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1985.
- JAGUARIBE, Hélio. *Idéias para a filosofia no Brasil*. In: Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia. (Promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) sob os auspícios da

- Reitoria da Universidade de São Paulo). Volume Primeiro. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1950.
- JAPY-MIRIM. *Revista de Antropofagia*. 2º Dentição; n.II. 24 de março de 1929. In: *Revista de Antropofagia: 1º e 2º dentições*. (fac-similar). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.
- LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: Grandeza e decadência*. Trad. Mary Murray Del Priore. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1997.
- NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade: pedra de toque do direito antropofágico*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Literatura, área de concentração em Teoria Literária, linha de pesquisa Teoria da Modernidade, da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do título de Mestre. Orientador, Raúl Hector Antelo, Florianópolis, 2007.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- PRADO, Paulo. *Poesia Pau Brasil*. In: *Poesias reunidas*. Andrade, Oswald de. Obras Completas VII
- Queiroz, M. I. (1989). "Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil". In: *Tempo Social*, 1(1), 29-46. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ts.v1i1.83318>
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROCHA, João Cezar de Castro. "Oswald em cena: o Pau-Brasil, o brasileiro e o Antropófago". In: *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. org. de João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ROUANET, Sérgio Paulo. "Manifesto Antropófago II". In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- SÁEZ, Oscar Calavia, "Antropofagias comparadas". *travessia – revista de literatura*. n. 37. Ilha de Santa Catarina: Editora da UFSC, jul-dez, 1998. p. 83. *Apud*: NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade: pedra de toque do direito antropofágico*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Literatura, área de concentração em Teoria Literária, linha de pesquisa Teoria da Modernidade, da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do título de Mestre. Orientador, Raúl Hector Antelo, Florianópolis, 2007.
- VELLOSO, Mônica. "Modernismo e a questão nacional". In: *O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Org. FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- VIANA, Oliveira. "Populações meridionais do Brasil: Populações rurais do centro-sul". IN: *"Intérpretes do Brasil"*. Coord. Seleção e prefácio, Silvano Santiago – Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2. Edição, 2002. 1. v. - (Biblioteca luso-brasileira; série brasileira).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.