

INDIANISMO E ANTROPOFAGISMO: UM PEQUENO ENSAIO SOBRE O PROCESSO IDENTITÁRIO BRASILEIRO

INDIANISM AND ANTHROPOFAGISM: A SMALL TEST ABOUT THE BRAZILIAN IDENTITY PROCESS

Roberto Remígio Florêncio 1
João de Sá Araújo Trapiá Filho 2
Andreia da Conceição Dias de Lima 3

Resumo: O Romantismo traz a primeira tentativa de uma construção identitária do povo brasileiro, no entanto, as influências europeias, consideradas superiores em relação às expressões culturais e artísticas, norteiam as produções que se desviam das características deste povo, que é retratado a partir de uma ótica desfocada. O Modernismo traz em seu cerne uma desconstrução da tentativa anterior, ressaltando a importância em se consumir o que é oferecido, sem se transformar no que se consumiu, mas se nutrir para uma nova construção. A Antropofagia evidencia um processo de transformação nas artes e em especial na Literatura, esculpindo em suas obras o grito tupiniquim, a negativa da aculturação e da apropriação cultural do seu "eu", por meio da evidência dos ritos e rituais característicos do povo brasileiro, a luta pela construção da(s) identidade(s) em um Brasil de diversos brasis.

Palavras-chave: Literatura Brasileira. Romantismo. Movimento Antropofágico. Cultura e Identidade.

Abstract: Romanticism brings the first attempt at an identity construction of the Brazilian people, however, European influences, considered superior in relation to cultural and artistic expressions, guide the productions that deviate from the characteristics of this people that is portrayed from a blurred perspective. Modernism brings to its core a deconstruction of the previous attempt, emphasizing the importance of consuming what is offered, without becoming what has been consumed, but nourishing itself for a new construction. Anthropophagy shows a process of transformation in the arts and especially in Literature, sculpting in its works the Tupiniquim cry, the denial of acculturation and cultural appropriation of their "me", through the disclosure of the rites and rituals characteristic of the Brazilian people, the struggle for the construction of identity in a Brazil of diverse Brazils.

Keywords: Brazilian Literature. Romanticism. Anthropophagic Movement. Culture and Identity.

Doutorando em Educação (UFBA); Instituto Federal do Sertão
Pernambucano 1
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2827979747157274>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3590-9022>.
E-mail: betoremigio@yahoo.com.br

Mestrando em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (UNEB); 2
Professor Rede Municipal de Petrolina.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7632826423733965>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4541-1340>.
E-mail: jsatf@hotmail.com

Mestranda em Sociologia (PROFISOCIO – UNIVASF); Polícia Militar 3
da Bahia.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2382802044247626>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8990-5268>.
E-mail: andreialima@hotmail.com

Introdução

O conceito de identidade é algo que está longe de ser um consenso, seja entre as várias correntes teóricas que o estudaram no decorrer da história, seja entre os teóricos da contemporaneidade, onde os conceitos são cada vez mais relativos e contextuais. Ao apresentar a complexidade do que seria a identidade, Hall (2015) apresenta três abordagens distintas, sendo elas: a iluminista, a sociológica e a pós-moderna. Para ele:

O sujeito do iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou idêntico a ele – ao longo da existência do indivíduo (HALL, 2015, p.110-11).

Nessa concepção, a identidade era considerada inata, algo que o sujeito trazia consigo e a desenvolvia através do seu individualismo, privando-se do papel social e do que as relações sociais influenciariam na formação do indivíduo, já que ele era centrado e possuía um “núcleo interior”. Numa análise mais imediata, o sujeito pode ser visto como o principal responsável pela formação de sua identidade.

Diferentemente dessa abordagem iluminista, a sociológica parte de um sujeito interativo, que não possui independência. Para Hall (2015, p. 11), na visão sociológica, o “núcleo do interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado com ‘outras pessoas importantes para eles’”. Assim, o sujeito, por si próprio, não tem responsabilidade exclusiva por sua construção identitária, visto que ele não possui, em si, todos os elementos capazes de desenvolver tal fenômeno. Aqui, ele, por ser social, une dois elementos cruciais para ser quem é: ele próprio e o outro. O exterior é tão responsável quanto o interior, pois eles convergem para o mesmo ponto, que é a própria formação do indivíduo.

Já na visão pós-moderna, o sujeito é fragmentado e encerra em si identidades contraditórias. Ele é formado por “identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente [...]” (HALL, 2015, p.12). Isso se dá ao vertiginoso contato que temos com outros povos e outras culturas. A ideia de sujeito unificado do Iluminismo não pode ser aplicada no contexto do Brasil. Perde força, principalmente, porque a fragmentação é o cerne do indivíduo pós-moderno e a sua fragmentação dá-se por meio, ainda segundo Hall (2015), de uma definição histórica. Não se pode mais pensar em um sujeito com uma identidade imutável, que seja estável. Muito pelo contrário, o sujeito pós-moderno é fruto de identidades que, se pensadas a partir de uma racionalidade restrita, como é o caso do pensamento do Iluminismo, causam incoerências.

A questão da busca pela identidade no Brasil teve início com o Arcadismo (no Brasil, de 1768 a 1836), mesmo período em que o Brasil lutava por sua independência de Portugal (Inconfidência Mineira, 1789-1792) e a conquistava de fato, em 1822. Mas a grande empreitada de definição de um *homem cultural* aconteceu mesmo no Romantismo (1836 a 1889). A tentativa romântica de transformar o indígena em herói nacional, no entanto, não conseguiu o desejado, pois, além do assujeitamento dos nativos aos padrões europeus, sob o mito do *bon savage*, excluía uma das identidades mais representativas da cultura popular, vinda da África. Ortiz (1985, p. 19) afirma que, “em sua bricolagem de uma identidade nacional, o Romantismo pôde ignorar completamente a presença do negro”. Por isso, a busca pela identidade brasileira única não foi/é possível, mas tal fato não anula a visão da realização de uma identidade trazida pelo Romantismo.

A definição do que seria a identidade não é desprezível, mas trava-se por uma briga de poder. É de cunho político, já que o conceito de Identidade Nacional, que representa os que estão no poder, será imposto a toda uma nação, tornando-se assim, objeto de manipulação

sobre minorias. Isso, conseqüentemente, exclui as demais expressões identitárias que vivem em tal território, e que são suprimidas pela supremacia do que seria o gene de uma nação, seja ele cultural, ético, étnico, político. Como ratifica Ortiz (1985, p.9), “na verdade, a luta pela definição do que seria uma identidade autêntica é uma forma de se delimitar as fronteiras de uma política que procura se impor como legítima”. Então, quando aconteceu a busca pela identidade brasileira empreitada pelos românticos, a falha se dá porque o conceito de Identidade Nacional estava submetido ao discurso do poder eurocêntrico. O índio, ainda que elevado à condição de herói nacional, foi retratado como um vassalo do europeu, e o negro, que não possuía poder econômico nem político, teve a sua identidade reduzida aos padrões ditados pelo homem branco, fato que até a atualidade ainda marca de forma estrutural as construções de uma sociedade desigual e avessa às comunidades tradicionais. Assim, a imagem romântica do que seria o Brasil volta-se para uma opressão de identidades e tenta apagar o “eu” de sujeitos que existiam e que necessitavam de uma voz para se sentirem representados, aspectos que ainda contribuem negativamente para um dos grandes paradigmas sociais que é a construção da identidade do *eu*, do se encontrar e principalmente do aprender ser, em relação às minorias que tem impostas as margens sociais.

O primeiro momento modernista e a nova visão de Brasil

A tese de que o Modernismo Brasileiro tinha como objetivo a construção da identidade do Brasil, no primeiro momento, parece ser uma utopia que levaria ao mesmo fracasso dos românticos, já que foram as Vanguardas Europeias a principal motriz da revolução que teve seu ápice na Semana de Arte Moderna, em 1922. Como buscar uma Identidade Nacional a partir de ideários de outro continente? Porém, ao relatar o pensamento de um dos maiores expoentes do Modernismo, Mário de Andrade, acerca da primeira fase do movimento, Jardim (2015) relata que a intenção inicial era inserir o Brasil dentro do grupo de nações cultas, e que tal inserção se daria a partir da incorporação dos conceitos modernos que estavam em voga na Europa. Por isso, dizia-se que o Brasil estava atrasado com a arte definida a partir dos parnasianos e que era preciso atualizar as tendências artísticas, visando à evolução da arte nas terras tupiniquins.

Nesse primeiro momento, houve uma busca pela ruptura com os padrões puramente estéticos da arte. Daí, a crítica e o golpe final de Mário aos parnasianos quando diz: “[...] Ó mestres do Passado, eu vos saúdo! Venho depor a minha coroa de gratidões votivas e de entusiasmo varonil sobre a tumba onde dormis o sono merecido!” (BRITO *apud* JARDIM, 2015, p. 51). Para criar o novo, era preciso enterrar o velho, e ter como velar o seu sono eterno de defunto, evitando que o seu espírito voltasse a assombrar o presente. Por isso, naquele momento, as Vanguardas Europeias serviram como a pedra final que fecharia a tumba dos parnasianos: os fantasmas da arte pela arte, pelo menos, no culto excessivo à estética pregado por eles.

No segundo momento do Modernismo Brasileiro, reconhecidamente de maior produção regional, a preocupação ganhou um novo rumo: a busca pelas diversas brasilidades. A ideia de quebra dos paradigmas parnasianos já tinha sido exposta, tanto na teoria, quanto na prática, com a publicação de obras, como *Pauliceia desvairada*, e o pensamento de que o Brasil precisava ser inserido entre as nações cultas ainda era aclamado. Por isso, era imprescindível voltar-se para dentro, no intuito de achar o que poderia representar a sua identidade. Então, os rincões do interior passam a ser explorados em romances que marcaram a Segunda Geração do Modernismo. Como afirma Jardim (2015, p. 68), “Mário de Andrade e seus companheiros passaram a defender uma arte com fisionomia local, que fosse a expressão da Identidade Nacional”. Agora, era necessário ressignificar os ideários das Vanguardas Europeias ao anseio do Brasil. A proposta universalista ainda era vigente, mas o Brasil precisava firmar-se enquanto nação para contribuir com a sua cultura para o mundo moderno. Caso contrário, ainda estaria assujeitado. Agora, o “momento era de formação de identidade nacional e cabia ao artista manter-se em contato com a substância da vida brasileira, recuperá-la e, com sua obra, transmiti-la aos contemporâneos” (JARDIM, 2015, p. 90).

Ainda é perceptível a influência que os modernistas franceses exerceram sobre os bra-

sileiros. Porém, não se pode dizer que estes desenvolveram apenas uma cópia ou uma representação fiel das concepções defendidas pelos precursores do Modernismo no mundo. Nunes (1979) é incisivo ao relatar o papel que a influência exerce sobre o indivíduo ativo, que, ao se apropriar de tal influência, faz uma confluência com as suas próprias ideias. Isso é o que aconteceu com os modernistas brasileiros, pois os ideais vanguardistas foram ressignificados no ameríndio, no negro e na cultura popular, fruto das relações brasileiras dentro dos diversos interiores do Brasil. Por isso, no segundo prefácio de *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, Mário de Andrade (2013, p. 225) afirma: “Me parece que os melhores elementos duma cultura nacional aparecem nele. Possui psicologia própria e maneira de expressão própria”. *Macunaíma* foi considerado uma rapsódia que pretendia desenvolver uma síntese da Identidade Nacional exatamente por transformar as influências em confluências. Nessa rapsódia, Mário misturou as raças negra, indígena e europeia para construir o que seria o homem brasileiro, aquele que é fruto da miscigenação. O próprio Oswald, embora fosse discordar no futuro do posicionamento de Mário na busca pela identidade brasileira e pelo que poderia ser tido como representação dela, nunca desqualificou o poder sintético e representativo das três raças no herói sem nenhum caráter.

A busca pela Identidade Nacional parecia ser algo em comum entre os modernistas brasileiros. Contudo, os meios para defini-la proporcionaram um conflito entre eles. Isso ratifica a complexidade que gira em torno da definição do que seria a Identidade. Oswald e Mário divergiam em alguns pontos que levariam à definição da Identidade Brasileira. Segundo Jardim (2015), Mário concordava em alguns aspectos teóricos com Oswald de Andrade, mas sugeria que a visão do antropófago acerca da brasilidade era equivocada. Este era a favor da “falação”, ponto de vista que era contra o intelectualismo, como uma representação apropriada da brasilidade. Já Mário, ainda segundo Jardim (2015), achava radical tal ideia, já que ele excluiria o pensamento por meio da análise, e propunha, ao invés da “falação”, a “sabença”. Oswald, que era considerado uma vertente brasileira do niilismo de Nietzsche, desprezava o intelectualismo e reivindicava a naturalidade e o primitivismo das relações, enquanto Mário, que defendia a erudição a partir do popular, acreditava que o saber era necessário, desde que ele não fosse dito como uma representação estanque da cultura brasileira. Tirando as discussões pessoais que levariam os dois a divergirem, o que seria a mistura do erudito e do popular a fim de tirar um extrato brasileiro senão uma clara antropofagia?

Para Mário, a construção identitária se dá a partir de um depositário, em que o antigo é misturado ao atual e forma o sujeito. O artista e o intelectual teriam a função de revirar esse depositário por meio de uma pesquisa sobre o antigo da nossa cultura, depois transmiti-la à população. Nesse sentido, eles deveriam estar sempre atentos a tudo o que é novo. Quando alude ao livro *Macunaíma*, Jardim (2015, p. 96) diz:

No final do livro, Mário de Andrade definiu o papel do intelectual brasileiro na formação da nacionalidade: o artista e o escritor têm a seu encargo assegurar a transmissão da identidade nacional, resgatando-a do passado para atualizá-la na atualidade. Isso exige o contato sentido e a pesquisa estudiosa da cultura popular, pois é nela que se depositam os traços da nacionalidade.

O intelectual, então, assume um papel social na construção da Identidade Nacional, saindo da imparcialidade e assumindo uma parcialidade, já que, como foi dito, a identidade é território de poder. O autor de *Pauliceia Desvairada* foi crítico de artes, incluindo a musical e a literária. Ele teria a questão da estética da música como algo importante, mas que não encerrava, em si, todo o papel essencial do que deveria ser a arte. Para o mesmo, a música era a expressão artística que melhor retrataria a Identidade Brasileira, mas ela deveria ter elementos do que se pode entender como arte com função social. Segundo Naves (2013, p. 26), “interessavam a ele, mais do que os aspectos relativos ao desempenho musical, os elementos cultu-

rais, sociais e éticos envolvidos nesse tipo de criação e performance”. Não bastava que a beleza estética fosse imponente, pois esse era o anseio dos parnasianos. Se parece uma contradição a proposta dos modernistas pela liberdade da arte dos aspectos estéticos para submetê-las às questões sociais, isso não foi uma novidade na obra de Mário, pois, nele, “esse tipo de cobrança com relação ao compromisso do artista com a vida pública já se nota em 1928, no *Ensaio sobre música brasileira*” (NAVES, 2013, p. 55). Essa seria mais uma contradição, não apenas de Mário, que travava uma luta entre o individualismo e o coletivismo, mas também dos revolucionários da arte da primeira metade do século XX. Mas como uma pessoa que é trezentas outras¹, não poderia deixar de ter, entre tantas identidades, muitas contraditórias.

A força do movimento antropofágico na cultura brasileira

Não é nova, na história artística do Brasil, a luta dos intelectuais, artistas e afins em busca de uma arte que seja genuinamente brasileira. Segundo Cândido (2014), os românticos foram os primeiros a tentar tal empreiteira. O Modernismo, no país de Oswald de Andrade, de Raul Bopp, de Mário de Andrade, ressignificou esse discurso romântico.

Anos depois da Semana de Arte Moderna, Oswald de Andrade encontrou idealização no nacionalismo dos modernistas, afirmando que havia um comodismo na construção da Identidade Nacional que não era coincidente com os ideais do movimento. Por isso, era necessário que se fizesse uma renovação, uma espécie de radicalização. Como afirma Azevedo (2018, p. 79):

A Semana de Arte Moderna foi, sem dúvida, um marco na vida cultural do país. Mas, depois das transformações, sobretudo no campo das artes, iniciadas pelo modernismo, os companheiros da Semana de 22 haviam se acomodado, na visão de Oswald.

Foi no seu *Manifesto Antropófago* que Oswald, ao lado de intelectuais como Tarsila do Amaral e Raul Bopp, viu a solução para a criação de uma brasilidade que fosse capaz de dar continuidade, mas, de forma própria e genuína, aos desejos dos românticos e dos modernistas. Segundo Bopp (2008), tal conceito, como é característico da própria Antropofagia Cultural, surgiu de uma conversa de tom burlesco que acontecia em um restaurante de São Paulo entre Oswald, Tarsila e outros amigos. Alguns deles comeriam rãs, e, antes que isso acontecesse, Oswald falou sobre a evolução das espécies a fim de provar que, na linha da evolução biológica, o homem passava pela rã. Então, ao comerem aquele prato, eles estariam sendo uma espécie de antropófagos. O grupo do restaurante batizaria, tempo depois, um quadro de Tarsila do Amaral como *Abaporu*.

Tarsila não foi somente uma pintora e tradutora. Muito pelo contrário, ela era uma pensadora de suma importância para que se chegasse ao conceito da Antropofagia Cultural e de como seria o ponto de partida de tal teoria. Raul Bopp (1977) afirma que Tarsila representava a chefe do movimento, enquanto Oswald era a face vanguardista e irreverente da ideia que surgia entre eles. O momento do batismo do quadro *Abaporu* foi assinalado como o nascimento do grupo dos antropófagos. Nádia Battella (GOTLIB, 2003, p.141) relata esse episódio. O que também evidencia o papel ativo da pintora no movimento:

Oswald estranhou o quadro. Chamou Raul Bopp que também estranhou: “o que será isso?”. Oswald respondeu que devia ser um gigante e sugeriu que lhe dessem um nome de um selvagem. Tarsila lembrou-se então do dicionário de Montoya, de termos tupis. E acham o nome para este homem da terra

¹ Alusão ao poema *Eu sou trezentos*, considerado um dos mais belos poemas de Mário de Andrade, segundo o crítico e amigo pessoal Antônio Cândido (2018).

que vai gerar um movimento; *Aba*: homem; *Poru*: que come carne humana. *Abaporu*: o homem que come carne humana, o antropófago. Estava fundada a Antropofagia.

A Antropofagia não foi um movimento que se consolidou de primeira ou que nasceu pronto e inerte às mudanças que poderiam atingi-lo. Como ainda afirma Bopp (2008, p. 62), “depois de um primeiro período, ainda em fase de transição, viu-se que o movimento antropofágico necessitava de reajustamentos na sua orientação. Em vez de pilhadíssimos ligeiros, em torno de assuntos em debates, o grupo deveria fixar-se em análises mais sérias”. Vê-se, então, que o tom burlesco e, até mesmo, considerado por muitos como niilista não perdurou, pois a teoria precisava de um caráter funcional, já que apresentava alguns caminhos para se buscar a Identidade do Brasil, a exemplo da busca pela tradição dos ameríndios. Não era apenas uma teoria do “nada” ou de uma destruição, e sim de uma desconstrução do que se entendia como representação identitária brasileira. Daí, surgiu a Antropofagia Brasileira de Letras, que era apresentada numa página cedida por Rubens do Amaral no *Diário de São Paulo*.

De acordo com Veloso (2012, p. 54), para a Antropofagia, a imagem “de deglutição do padre D. Pero Fernandes Sardinha pelos índios passa a ser a cena inaugural da cultura brasileira, próprio fundamento da nacionalidade”. Assim, foram os nativos que inspiraram o pensamento teórico de Oswald, juntamente com Tarsila e os demais amigos, acerca da gestação da brasilidade, tanto por eles serem a representação do que se pode chamar de identidade primária da nação, quanto por representarem nas suas tradições os rituais antropofágicos. Porém, é muito importante ressaltar que o ameríndio, na visão antropofágica, aparece muito diferente da romântica, já que nesta ele é idealizado por uma ótica eurocêntrica. Como afirma Coutinho (2004, p.258), ao interpretar a visão do autor romântico José de Alencar sobre o índio:

O indianismo de Alencar pouco ou nada teria de historicamente exato, o local, os fatos, as personagens de modo geral, e os índios de modo particular, sendo mais fantasia de sua imaginação do que tentativa de autêntico levantamento de nossas raízes mais profundas.

No entanto, na visão antropofágica, a busca é por um índio genuinamente brasileiro, original. E isso é expresso no seguinte aforismo do *Manifesto Antropófago*: “Contra o índio de cocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médici e genro de D. Antônio de Mariz” (ANDRADE, 2017, p. 58). Os exemplos apresentados são representações de índios idealizados nos romances de Alencar. Conclui-se, então, que Oswald se opôs à ideia de nacionalidade defendida pelos românticos e atacou Alencar diretamente, considerando o seu índio como europeizado e aculturado. Como explica Beatriz Azevedo (2018), ao salientar que “D. Antônio de Maria” é o pai de Ceci, a amada de Peri, um índio-herói do romance *O Guarani*. Portanto, defende-se que tal índio serviu a um discurso europeu, aculturando-se, ao assimilar um comportamento de um nobre cavaleiro medieval, sempre em posição de vassalagem amorosa em relação à sua dama, diferenciando-se do índio recriado pelos antropófagos. A busca pelo nativo para a construção do nosso cerne cultural seria de suma importância, já que, “para Oswald, a originalidade nativa compreendia os elementos populares e etnográficos da cultura brasileira” (NUNES, 1979, p. 33). Era necessário, assim, buscá-lo na sua perspectiva cultural a fim de encontrá-lo distanciado da submissão aos valores eurocêntricos.

A Antropofagia, no seu sentido original, trata-se da deglutição do homem pelo homem, já que “o vocábulo ‘antropófago’, de origem grega, substantivo comum, masculino, é formado pela junção dos termos *antropos*, ‘homem’, e *phagos*, ‘comer’” (AZEVEDO, 2018, p. 90). Mas a deglutição proposta pela antropofagia se difere da defendida pelo canibalismo, que também é a ação de comer o outro. É muito importante se entender a intenção de Oswald e de Tarsila com o *Manifesto Antropófago*, a partir da diferenciação de tais conceitos, pois se, para o canibalismo, a ação de comer o outro é algo que faz parte da dieta canibal, para a antropofagia,

é uma atitude resultante de um ritual sagrado que envolve muitos outros fatores. A esse respeito, Beatriz Azevedo (2018, p. 108), ainda, apresenta um trecho do *Manifesto Messiânico*, também de Oswald, que diz que a antropofagia “antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo”. Assim, o que aparenta terror aos olhos eurocêntricos, é um ato religioso aos olhos dos ameríndios, que se veem representados e identificados em tais ritos, os quais têm tanta importância, quanto os elementos que justificam a fé dos colonizadores. Tais afirmativas reiteram a questão da construção identitária da brasilidade, pois os ritos são muito marcantes para os nativos, aqui no texto identificados como índios, evidenciam e principalmente arraigam os aspectos culturais que se contrapõem às ilustrações de aculturação em algumas obras quando referenciam os indígenas brasileiros.

Apesar de o elemento inspirador ter sido um ritual dos ameríndios, quem estuda a *Antropofagia* precisa estar atento ao fato de que ela não se resumia (ou não se resume) à prática entre eles, visto que, na publicação da *Revista de Antropofagia*, era evidenciado o fato de que “o antropófago come o índio e come o chamado civilizado” (ANDRADE, 2017, p. 45). Nesse sentido, a antropofagia cultural é inerente ao homem e o que caracteriza a sua construção enquanto ser individual e coletivo. E tal “civilizado” pode ser estendido a todos os outros povos, inclusive, aos negros, que, juntamente aos índios e aos europeus, constituíram as três grandes raças² que formaram o Brasil. Passos (2008, p. 25) relata que também houve mudanças na cultura iorubá, tanto no que diz respeito à história dos africanos em si, quanto no que se refere à relação que desenvolveram aqui, em terras americanas, gerando, por exemplo, o candomblé. Tal aplicabilidade da teoria de Oswald a outros povos e culturas só reforça o seu caráter de pensador universal.

O ato de *comer o outro* na simbolização da antropofagia ajuda a nos identificarmos enquanto seres individuais e universais, pois nos localiza numa esfera que tem a expressão individual como fruto da relação com o outro. Isso é explicado por Veloso (2012, p. 54) quando alude aos ideais antropófagos: “nós, brasileiros, não devemos imitar e sim devorar a informação nova, viesse de onde viesse”. No entanto, tal “devorar” não é tornar-se o outro, mas sim uma equação entre dois diferentes que se tornam um novo. Isso fica evidente na fala de Azevedo (2018, p. 113): “ao invés da leitura comum de que ‘o seu, digerido, será eu’, a possibilidade contrária e múltipla de ‘o meu, seu, devorado, será Outro”. Dessa forma, a deglutição recíproca gera dois novos a partir de dois antigos e, enquanto somos digeridos também digerimos, caminhando para uma identificação com o outro a partir dos elementos que deglutimos deles, sendo “um” que é constituído por “vários” e, conseqüentemente, possível de ser universal, apesar de único e singular.

Ao abrir o Manifesto Antropófago com o aforismo “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (ANDRADE, 2017, p. 49), fica evidenciado que a discussão que se dá em torno de tal teoria não é somente de questão artística ou identitária, e sim de uma forma global das questões sociais (VELOSO, 2012). Por isso, quando Oswald questiona os valores eurocêntricos, ele mais questiona os tabus, sejam religiosos ou sociais, como o patriarcado, do que puramente a questão da Identidade Nacional, pois esses valores também fazem parte de tal identidade, mas eles se tornam ofensivos quando se impõem sobre as outras tradições como sendo únicos e legítimos. Tal visão puramente eurocêntrica parece ser o maior problema da civilização brasileira, pois, até mesmo, o próprio rito antropófago sofreu más interpretações pelos europeus, o que fez o ato ameríndio ser visto por eles como algo bárbaro. Por isso, Oswald “critica a leitura que foi feita da antropofagia pelos jesuítas e pelos colonizadores” e “procura, então, situá-la em seu “*lócus*” original” (AZEVEDO, 2018, p. 108). Então, é necessário que o brasileiro se dispa das ditaduras europeias e vá ao encontro do seu nativo e o tenha como o ponto de partida para a busca dos seus valores sociais, políticos, religioso, filosóficos.

O aforismo seguinte traz a antropofagia como a “única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os

² Faremos esta referência à raça, em conformidade com os autores, apesar dos direitos humanos registrarem a existência de uma única raça, a humana, nestes aspectos teríamos dissociações baseadas em aspectos étnicos e não raciais.

tratados de paz” (ANDRADE, 2017, p. 49). Ou seja, reforça o caráter universal, como já foi dito, da teoria antropofágica, já que o termo “única lei do mundo”, além de reforçar que só ela pode reger todas as relações universais, “do mundo”, afirma que ela é a responsável pela formação de “todos os individualismos” e “de todos os coletivismos”. O que tal aforismo parece querer dizer é que não importa quem você seja nem onde esteja, a antropofagia é a lei que governa você, seja quando pensar em si como ser individual, seja quando pensar-se como ser coletivo, pois “a antropofagia para Oswald é concepção de mundo” (AZEVEDO, 2018, p. 108).

É importante frisar a reflexão social que os ideais antropofágicos nos trazem. Outro aforismo diz que “só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (ANDRADE, 2017, p. 49). Portanto, é evidenciada a importância do outro para a construção do nosso eu e, conseqüentemente, para a minha relação com ele. Assim, pensando num nível mais imediato, isso pode ser um ponto de partida para o respeito da realidade alheia, já que, “nesse fragmento, Oswald introduz a questão da alteridade, a relação com o Outro, através da afirmação ‘só me interessa o que não é meu’” (AZEVEDO, 2018, p. 112). Isso reforça o que foi dito a respeito dos antropófagos não serem contrários aos europeus, ou aos africanos, ou a qualquer que fosse a nação que entrasse em contato com os ameríndios para uma recíproca deglutição. Porém, opunham-se à visão centralizada e unilateral, pois eles, os agressivos antropofágicos, sugeriam que fossem suprimidas “as ideias e outras paralisias” (ANDRADE, 2017, p. 58). E, se parece contraditório um Manifesto de ideias ser contra as ideias, é porque as ideias a que eles se referem são, exatamente, as concepções centralizadas e unilaterais, como, a exemplo, as eurocêntricas.

A inútil busca por uma identidade única

A associação, que Oswald e Tarsila criaram entre o Movimento e o ritual indígena, não foi coincidência ou uma ação aleatória, pois existe uma metáfora que justifica o que pretendia o novo movimento “burlesco”. Como afirma Jackson (2011, *apud* RUFFINELLI; ROCHA, p. 430):

O saber antropófago tem duas vertentes pertinentes ao presente argumento: nascendo no indígena, ele é instintivo e mágico, produzido pela terra e formado pelas mais antigas crenças e lendas da tribo; e o saber ‘selvagem’, pela antiga e profunda ligação com a natureza, desafia e corrige o pensamento europeu, visto este como alienado de suas próprias fontes.

Bopp (2008, p. 67) relata a proposta trazida por Oswald da seguinte forma: “Para a primeira tese, procurava ele fundamentos de unidade para uma seita religiosa, tipicamente brasileira, isto é, constituída com o *substratum* de crenças dos três grupos raciais que formam os alicerces étnicos do Brasil”. Era necessário construir-se um mosaico das religiões das três grandes raças a fim de representar os segmentos que constituíram a realidade brasileira. Tupã não seria inferior a Jesus, nem superior a Oxóssi. Tampouco eles apareceriam na íntegra, pois todos estariam representados no *substratum* já deglutidos, ressignificados.

O autor de *Memórias sentimentais de João Miramar* defendeu no Manifesto da Poesia Pau-Brasil: “uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas, nas usinas produtoras, nas questões cambiais, sem perder de vista o Museu Nacional. Pau-Brasil” (ANDRADE, *apud* RUFFINELLI; ROCHA, 2011, p. 25). Portanto, era necessário ter uma visão que o moinho, representação da mão de obra no período da colonização, convergisse com o avanço e a praticidade da energia elétrica para um traço que conduziria na busca pela representação do Brasil: o Museu Nacional.

A formação da Identidade Nacional não foi nem continua sendo sempre pacífica, pois a construção de uma nova identidade se dá a partir do confronto de duas outras antigas, nas quais haverá um choque entre conceitos que, talvez, já estejam estáveis. Esse confronto pode causar desconforto. Nem sempre é um processo amigável ou que interessa a ambas as partes.

O período no qual os portugueses colocaram os pés aqui foi marcado pela agressividade em relação aos índios e, sobretudo, aos negros, tanto no que diz respeito ao choque cultural, quanto no que se refere à brutalidade com que foram tratados. Estes foram retirados da terra que os originou para servirem de escravos aqui. Segundo Schwarz (2012), tal escravidão se tornou um problema, quando a monarquia brasileira se propôs a pintar a identidade do Brasil, pois os negros representavam a escravidão, o que começava a se configurar como uma vergonha. A problemática da formação do povo brasileiro e de como a pluralidade de raças e de tradições que, aqui, conviveram se tornaram um conflito para uma definição única do que seria o Brasil, também é trabalhada por Montero (2012, p. 88):

No caso brasileiro, o processo de constituição de uma nacionalidade que se inicia com a Proclamação da República, em 1889, enfrentou o problema de construir os requisitos da soberania popular a partir de uma matéria-prima bastante heterogênea: negros africanos recém-saídos da escravidão, mestiços livres, populações indígenas em diferentes momentos de convivência com o mundo não-indígena, imigrantes europeus pobres, quadros da burocracia estatal de ascendência portuguesa etc. Intelectuais e governantes se dedicaram a equacionar esse dilema da nacionalidade ao longo de quase todo o século XX.

Assim, a ideia eurocêntrica de implantar no Brasil a sua identidade integralmente, ou de adaptá-la aos que aqui se encontravam, ou aos que foram trazidos para serem escravizados, não se concretizou. Este país possuía, por si só, as suas peculiaridades geográficas e climáticas, que se diferenciavam das da Europa. Portanto, a hegemonia seria uma utopia, pois povos tão diferentes só poderiam constituir indivíduos que fossem fruto de uma heterogeneidade identitária. Como afirma Ribeiro (1995, p. 70)

A colonização no Brasil se fez como um esforço persistente de implantar aqui uma europeidade adaptada nesses trópicos e encarnada nessas mestiçagens. Mas esbarrou, sempre, com a resistência birrenta da natureza e com os caprichos da história, que nos fez a nós mesmos, apesar daqueles desígnios, tal qual somos, tão opostos a branquitudes e civilidades, tão interiorizadamente deseuropeus como desíndios e desafios.

O espaço geográfico, a história das relações entre povos, além de serem fatores que caracterizavam (e ainda caracterizam) os nativos nos seus costumes, conduziam as relações humanas que iriam se estabelecer aqui.

Considerações Finais

Construção Identitária, construção do próprio Brasil ou brasis? A história nos conta os fatos ocorridos e a arte (literatura) nos possibilita coabitar as emoções vividas. Aqui, especificamente, o Romantismo, quando se propõe a cortar laços lusitanos, estabeleceu uma tentativa de nos descrevermos ou, mais significativamente, de nos escrevermos enquanto indivíduos brasileiros, de construirmos uma história de identidade, uma luta, um espírito de povo, de nação. A realidade transformacional da arte. Uma falha que desfralda uma conjuntura de possibilidades. O Guarani entre folhas e armaduras, reverencia Macunaíma, incompreendida na ilustração dos diversos brasis, não o Brasil de colonização Portuguesa, não o Brasil do grito do Ipiranga, mas os brasis ilustrados por Darcy Ribeiro, por Antônio Cândido e/ou por Caetano Veloso.

A reflexão antropofágica ainda nos é tão atemporal, ainda nos toca e nos modifica, o ontem de brancura superior ainda escraviza as cores de uma sociedade cinza. A arte tão moderna, teve sua semana, e esta semana obturou os olhos de um povo, o outro não é mais o outro, o eu não sou mais o eu, nos consumismos e nos transformamos, no entanto, ainda não nos encontramos, os rótulos mudaram, os nomes, o nome de um para vários, comunidades tradicionais, somos um dentro de vários ou somos vários de um? Só ainda não sabemos quem somos. A única certeza é que somos brasileiros, mesmo sem características físicas ou socioculturais que nos homogeneize, seguimos buscando encontrar raízes arraigadas que sedimentem nossa(s) cultura(s) e sustentem nossa busca por uma construção identitária, assegurando a nossa multiplicidade.

Referências

- ALENCAR, José de. **Iracema**; Cinco minutos. 7. ed. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- ANDRADE, Oswald de. **Manifesto antropofágico e outros textos**. Organização e coordenação editorial Jorge Schwartz e Gênese Andrade. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia** - Palimpsesto Selvagem. São Paulo: SESI-SP editora, 2018.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BOPP, Raul. **Vida e morte da Antropofagia**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- _____. **Vida e morte da Antropofagia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Brasília: INL, 1977.
- CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2014.
- COUTINHO, Afrânio (dir.); COUTINHO, Eduardo de Faria (co-dir.). **A literatura no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Global, 2004.
- FIORIN JR., Renato. Lirismo e construção rapsódica na performance de Maria Bethânia. **Revista Estação Literária**. Londrina, v. 15, p. 220-236, jan. 2016.
- GOTLIB, Nádia Battella. **Tarsila do Amaral: a modernista**. São Paulo: Editora Senac, 2003.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 12. Ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- JARDIM, Eduardo. **Eu sou trezentos: Mário de Andrade: vida e obra**. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015.
- MONTERO, Paula. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 81-101, dez. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S223838752012000400081&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 29 jun. 2019.
- NAVES, Santuza Cambraia. **O Brasil em uníssono: e leituras sobre música e Modernismo**. 1 Ed.

Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2013.

NUNES, Benedito. **Oswald Canibal**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Maria Bethânia**: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela. 2008. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2008.

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

ROCHA, João Cezar de Castro; RUFFINELLI, Jorge. (Org.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. 1. ed. São Paulo: Claro enigma, 2012.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea: vida de santos**. Tradução de Hilário Franco Junior. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VELOSO, Caetano. **Verdade tropical**. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Antropofagia**. 1. Ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2012.

Recebido em 24 de janeiro de 2021

Aceito em 19 de março de 2021