

# “Filhos do sol, mãe dos viventes”: sobre o enunciador do “Manifesto Antropófago”

---

**Alexandre Nodari**

Universidade Federal do Paraná  
species/CNPq  
• alexandre.nodari@gmail.com

doi [https://doi.org/10.34913/  
journals/lingualugar.2022.e973](https://doi.org/10.34913/journals/lingualugar.2022.e973)

Ao longo de todo o “Manifesto Antropófago”, um sujeito se enuncia de forma oblíqua. Seja por meio da “primeira pessoa do plural implícita no texto” (Azevedo, 2016, p. 99), às vezes inclusiva, outras, exclusiva, seja como complemento verbal (i.e., enquanto objeto) ou pronome possessivo, o “nós” que constitui o seu enunciador quase nunca se explicita plenamente, de corpo inteiro. Todavia, o que deveria ser a mais elementar das perguntas sobre a Antropofagia oswaldiana, a saber, *quem* (é o antropófago que) se manifesta no “Manifesto Antropófago”, ainda não recebeu a devida atenção por parte da crítica, salvo raríssimas exceções, entre as quais se destaca a seminal análise de Beatriz Azevedo (2016). Talvez porque o modo como ele se manifeste torne mais complicado responder de forma minimamente satisfatória a interrogação que o texto não cessa de colocar: “nós, quem?”

**Palavras-chave:** Manifestos; Oswald de Andrade; Antropofagia.



*Tout au long du « Manifeste Anthropophage », un sujet est énoncé de manière oblique. Que ce soit à travers la « première personne du pluriel implicite dans le texte » (Azevedo, 2016, p. 99), tantôt inclusive, tantôt exclusive, ou comme complément verbal (c'est-à-dire comme objet), ou pronom possessif, le « nous » qui constitue son énonciateur n'est presque jamais pleinement explicité, dans son entièreté. Cependant, ce qui devrait être la plus élémentaire des questions sur l'anthropophagie oswaldienne, à savoir qui (est l'anthropophage qui) se manifeste dans le « Manifeste Anthropophage », n'a pas encore reçu l'attention nécessaire de la part des critiques, à quelques exceptions près, parmi lesquelles se*

*distingue l'analyse séminale de Beatriz Azevedo (2016). Peut-être parce que la manière dont elle se manifeste rend plus compliqué de répondre de manière un minimum satisfaisante à la question que le texte ne cesse de poser : « nous, qui ? ».*

**Mots clés :** Manifestes ; Oswald de Andrade ; Anthropophagie.

## 1.

Tornar(-se) manifesto é, com o perdão da tautologia, o objetivo de todo manifesto: ou seja, ele constitui o enunciador no ato mesmo de sua enunciação. Trata-se, portanto, de um sujeito que não só se dá a ver, como também se institui, ao ser dito: o “nós” de um manifesto é um “nós” performativo. É evidente que isso ocorre, em maior ou menor medida, em toda enunciação; a especificidade do manifesto talvez seja a de evidenciá-lo ou manifestá-lo, i.e., a de chamar a atenção sem cessar para a questão: “nós, quem?”. Daí a oscilação, também típica no gênero, entre um “nós” exclusivo e um “nós” inclusivo: por um lado, quem enuncia um manifesto são aqueles que o subscrevem (um indivíduo, um grupo, etc.), e que, assim, demarcam e tornam pública uma posição distinta, por outro, o manifesto visa justamente adesões a essa posição, e, no limite, que a parte tendencialmente se torne o todo, ou, ao menos, a maioria. No caso das vanguardas (políticas ou estéticas), esse movimento é ainda mais explícito: um avanço com fileiras cerradas para possibilitar que depois venha o pelotão, a hegemonia. Entre o fechamento numa posição singular e a abertura infinita, o “nós” (do) manifesto, especialmente quando assinado por uma só pessoa, como é o caso do *Antropófago*, subscrito apenas por Oswald de Andrade, parece, assim, variar entre um “nós” majestático metonímico e uma deiticidade democrática que permite a todo aquele que diz o “nós” do “Manifesto”, constituir-se “Antropófago”.

## 2.

Segundo uma vulgata que foi se formando já à época de sua publicação, e para a qual contribuíram integrantes do movimento, o “Manifesto Antropófago” teria um teor nacionalista. Desse modo, muitas vezes assume-se que o seu sujeito seja o brasileiro, não necessariamente o Povo brasileiro enquanto substância hipostasiada da identidade nacional, uma totalidade dada, mas o povo brasileiro, i.e., aquela identidade que deveria ser constituída, descoberta, assumida, manifestada. Contudo, o texto do “Manifesto” desmente essa hipótese no gesto mesmo em que parece confirmá-la. Para começo de conversa, “Brasil” e/ou “brasileiro” aparece em apenas quatro aforismos, o que é sintomático para um texto supostamente nacionalista. A única ocorrência de “brasileiro” remete claramente a uma oposição ao processo colonial:

Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia (Andrade, 2011, p. 69).

No contexto do modernismo, que se oficializa justamente no centenário da declaração de Independência, essa postura pode ser lida como a tentativa de levar a cabo a descolonização de modo a possibilitar, finalmente, a autonomia nacional:

A nossa independência ainda não foi proclamada. Frase típica de D. João VI: - Meu filho, põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça! Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte (Andrade, 2011, p. 74).

Todavia, a sobreposição da postura contra-colonial com a afirmação da identidade da Nação me parece, ao menos, problemática. Em primeiro lugar, porque nas aparições de “Brasil”, o “Manifesto” parece desfazer a possibilidade de *delimitação* (territorial, mas não só) que toda identidade pressupõe: “nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil” (Andrade, 2011, p. 68). Aqui, enuncia-se o borramento da noção de fronteira entre lugares e povos que permitiria estabelecer uma identidade fixa: nunca soubemos o que é uma Nação, nunca sabemos onde é o Brasil, onde começa e onde acaba (aquilo que atende pelo seu nome é tão vasto, múltiplo quanto o mundo), e talvez por isso tampouco saibamos quem é este “nós” que enuncia não o saber. A segunda ocorrência de “Brasil” aponta, de modo semelhante, para uma não-coincidência referencial

entre a Nação (e sua história oficial) e o “sistema social-planetário” que “Já tínhamos”: “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade” (Andrade, 2011, p. 72). Poder-se ia pensar, assim, como a terceira menção a “Brasil” sugere, que o que se propugna é uma brasilidade outra, manifestada pela herança indígena: “O contato com o Brasil Caraíba” (Andrade, 2011, p. 68). Todavia, as aparências enganam. As referências indígenas do “Manifesto” estão longe de convergir para a construção de uma matriz identitária centrípeta, como é o caso dos indianismos românticos e modernistas coetâneos (cf. Nodari e Amaral, 2018). A polivalência do adjetivo que caracteriza esse Brasil *outro* atesta isso. Embora provavelmente não fosse o sentido que Oswald tinha em mente, porque o horizonte referencial que ampara a Antropofagia é predominantemente (mas não só) Tupi, “caraíba” pode ser usado para indicar os povos caribe (ou os povos dessa família linguística). Mas, além disso, o termo (e seus diversos cognatos nas línguas tupi-guarani) designa: 1) uma certa classe de demiurgos míticos tanto doadores quanto sequestradores de bens culturais da humanidade; 2) por extensão, certa classe de xamãs, igualmente dotados de um poder ao mesmo tempo respeitado e temido; 3) e, mais tarde, também extensivamente, os brancos (ou um conjunto deles, ou os seus sacerdotes) que aqui chegaram, vistos também como seres poderosos e dotados de artefatos igualmente potentes (até hoje, derivados de *karaí* são usados nessa acepção por diversos povos indígenas, inclusive não-tupi). Temos aqui duas palavras, homófonas e homógrafas em sua importação para o português, de origens linguísticas e geográficas distintas, e com sentidos igualmente diferentes: a expressão “Brasil caraíba” é em mais de uma língua, como o são também o *Tupi or not tupi* e a canção de invocação à Lua Nova citada no “Manifesto” (cf. Nodari e Amaral, 2018). A tríplice unidade que funda a noção de identidade nacional (um território, um povo e uma língua) coloca-se, desse modo, em xeque, e o “Brasil”, ao se manifestar, revela-se equívoco.

### 3.

Tomemos, a título de hipótese, “caraíba” como remissão aos Caribe (ou Karib), i.e., àquelas populações ameríndias a quem primeiro se atribuiu a antropofagia, e dos quais deriva o termo “canibal”. Como se sabe, Cristóvão Colombo, ouvindo os índios Taino falarem de seus vizinhos e inimigos como praticantes da antropofagia, os “Cariba”, num erro de escuta (afinal, “[a] gente escreve o que ouve – nunca o que houve” (Andrade, 2011, p. 62)), anota: “Caniba”, e “canibales”, entendendo também que estes estavam em guerra com o grande Cã... Mesmo que posteriormente a prática de canibalismo entre os Caniba/Cariba/Caribe

fosse desmentida pelo próprio Colombo, a palavra “canibal” e sua associação com os povos ameríndios permaneceu, entrando no léxico de muitíssimas línguas europeias modernas – mais um exemplo, junto com “índio”, do desencontro que funda a percepção e nomeação dos povos originários pelos europeus. Uma sinopse desse desentendimento fundador do processo colonial é dada em um texto contemporâneo à Antropofagia. Na entrada de 19 de outubro de 1929 de seu diário de viagem de integrante, a convite de Cândido Rondon, de uma expedição pela Amazônia e que posteriormente seria publicado como o livro *A Amazônia que eu vi: Óbidos – Tumucumaque*, Gastão Cruis (1938, pp. 88-89 – grifos do autor), autor do romance de ficção científica *A Amazônia Misteriosa* e futuro editor do *Boletim de Ariel*, anota:

Colombo! Volto os olhos para o passado e vejo algumas caravelas aportando, em 1493, quando da sua segunda viagem, ao mar das Pequenas Antilhas. Foi aí que ele teve o primeiro contato com a nação Caraíba, a raça valorosa e forte, que em grande parte povoou a Guiana e com os descendentes da qual ainda agora nos deveremos encontrar. Parece que esses indígenas não eram primitivamente insulares. Na opinião de Von den Steinen, eles tiveram berço na Mesopotâmia compreendida entre o Madeira e o Xingu, e só mais tarde, grandes hordas da sua gente rumaram para o norte, caminho da Guiana, e se afoitaram mesmo até o mar. Assim se explica que sejam também caraibas os Baikiri do Xingu e os Palmella do Mato Grosso. É a essa Nação, muito aguerrida e de ritual impiedoso no sacrifício dos vencidos que se deve a fama da Antropofagia, espalhada mais tarde pelo conquistador, a todos os outros indígenas. *Calinagua*, *Calina*, *Calibe*, *Caribe* e, finalmente, *Caraíba* foram os vários nomes que se amalgamaram para dar o espantinho *cannibal*, de que tanto se serviram espanhóis e portugueses para se exculparem dos atrozes processos usados na *civilização* do nativo.

Mas retrocedamos um pouco. Ao que tudo indica, “caraíba” (ou *kariba*) é uma palavra que, como “Taino”, significa simplesmente homem, pessoa, gente, humano de verdade, funcionando também pronominalmente, algo comum a muitos etnônimos indígenas:

[...] as palavras indígenas que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das [...] autodesignações [...], não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo “de verdade”, “realmente”, “genuínos”, funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como *substantivos* que como *pronomes*. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras fazem o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando “gente” como a expressão pronominal “a gente”). Por isso, as categorias indígenas de identidade coletiva

têm aquela enorme variabilidade de escopo característica dos pronomes, marcando contrastiva e contextualmente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como etnônimo parece ser, na maioria dos casos, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo (Viveiros de Castro, 2002, pp. 371-372 – grifos do autor).

Poder-se-ia, assim, dizer que o “nós” do “Manifesto” é o que é linguisticamente, a saber, um dêitico (indexador do discurso, que remete o enunciado à enunciação, o dito ao dizer, que torna toda locução relativa ao locutor, ao interlocutor e ao contexto), no que seria uma formalização poética de Oswald dos auto-etnônimos indígenas e da lógica outra das identidades e identificações indígenas. O “nós” do “Manifesto” (o “Brasil Caraíba”), nessa hipótese, não remeteria a uma identidade estável, seja os “brasileiros”, seja os índios Caribe, mas à transformação daqueles a partir desse, do próprio a partir do outro (e da nossa noção de identidade), ou seja, àqueles que, diante da situação colonial ainda persistente, de colonização e uniformização do mundo, baseada na expropriação de toda alteridade, resistem tentando construir outras relações entre o próprio e o outro, tentando conceber de outro modo o próprio e o outro, ou seja, aqueles que assumem esse outro ponto de vista sobre nós mesmos que o “nós” do *Manifesto* enuncia. O “nós” do “Manifesto Antropófago” seria já um *nós-outros*.

Além disso, não se pode ignorar, num “Manifesto” que se diz “Antropófago”, a ressonância do erro de Colombo. O Brasil Caraíba é um Brasil canibal: quem se manifesta é o antropófago (e não o brasileiro pura e simplesmente). Lembremos que quem indica os Caribe e diz que comem gente são os outros, os Taino, ecoando outra origem frequente dos etnônimos ameríndios:

Não é, tampouco, por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito [...]. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “eles”, não à categoria do “nós” (Viveiros de Castro, 2002, p. 372).

O *canibal é sempre outro*. O “nós” do “Manifesto” poderia, dessa maneira, ser a assunção dessa posição, positivando como bandeira o que era pejorativo, num gesto que diz, parafraseando a frase de um poeta republicano na Guerra Civil Espanhola (cf. Agamben, 2010, p. 5): “mesmo que eu não seja nem nunca tenha sido um canibal de fato, isso que vocês (ocidentais) chamam de antropófago, isso eu sou”.

## 4.

Passemos agora ao uso, nas línguas tupi-guarani, de “caraíba” (*karaí*) para indicar os brancos (uso e palavra que, como apontamos, entrou também para línguas de povos de outras famílias linguísticas, persistindo até hoje). Tratava-se, como também já vimos, de uma extensão “original” do termo, que nomeava demiurgos míticos e também um certo tipo de pajés com alto poder transformador. Estamos de novo diante de uma heterodenominação e uma heteroatribuição, mas dessa vez do outro lado do desencontro (ou mau encontro) entre índios e brancos. E isso faz toda a diferença, remetendo à famosa “anedota das Antilhas” comentada por Lévi-Strauss (1957, p. 74): “enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos se contentavam com desconfiar que os primeiros fossem deuses. Em igualdade de ignorância, o último procedimento era certamente mais digno de homens” (para uma leitura recente, cf. Valentim, 2018). O “caraíba” do “Manifesto”, desse modo, talvez pudesse ser não o índio, mas o branco, ou melhor, o branco tal como foi visto, transformado pelo índio: “nós” do ponto de vista do outro.

De fato, podemos pensar nessa direção a partir da brilhante leitura de Beatriz Azevedo, que, em *Palimpsesto selvagem*, traz à tona a *forma* como o texto arma e rearma, arranja e rearranja, uma cena enunciativa, o modo como ele *manifesta* o antropófago, e como tal canibal se manifesta por meio dele. Nesse “grande palco em que se transforma o manifesto” (Azevedo, 2016, p. 198), um “sujeito coletivo” se dirigiria, como que em praça pública, a um “auditório virtual” (Azevedo, 2016, p. 99), a outros, declarando uma guerra, nomeando inimigos – uma das funções dos manifestos. Segundo Beatriz Azevedo, a cena que a cenografia do “Manifesto” constrói é a do ritual antropofágico tupinambá, em que justamente as posições do próprio (“nós”) e do outro (“vocês”) se encavalgam: estaríamos, então, diante da *encarnação* “no corpo do texto” da “vivência da teatralidade do jogo entre o devorador e o devorado” (Azevedo, 2016, p. 204). Como se sabe, na cerimônia canibal, matador e vítima encenavam um diálogo feroz no qual era difícil definir quem mataria e quem seria morto, a carne de quem seria comida, pois o prisioneiro insistia que já havia devorado muitos dos parentes do seu algoz e que seus próprios parentes o vingariam devorando a este. Nesse sentido, não poderíamos dizer que quem fala no “Manifesto”, o “nós” do texto, são os índios *em nós*, aqueles que (nós, os brancos) *devoramos* (genocidamente) pelo processo colonizador; que quem nele se *manifesta* para nós são os índios *latentes* em nós, os outros em nós, nós-outros? E não poderíamos afirmar também que, como “vacina antropofágica” contra nós-mesmos, o que



eles nos oferecem, pelo “corpo desmembrado da palavra” (Azevedo, 2016, p. 204) do “Manifesto” que se assemelha ao corpo “retalhado” do inimigo no banquete canibal, é o “gosto”, amargo e indigesto, da nossa “própria carne”?

## 5.

Em uma entrevista de 18 de maio de 1928, que serve como uma apresentação da Antropofagia, Oswald de Andrade se dirige à questão sobre quem é o “nós” de que o movimento antropófago seria a manifestação:

– Por que a Antropofagia, perguntamos... Por que uma denominação assim recendente à ciência velhusca, fóssil?

– Por quê? Porque nós somos, antes de tudo, antropófagos... Sim, porque nós da América – nós, o autóctone: o aborígene – rodeamos o cerimonial antropófago de ritos religioso. Comer um igual para o índio – não significava odiá-lo. Ao contrário: o bugre sempre comeu aquele que lhe parecia superior. Aquele, dono de qualquer dom sobrenatural, sobre-humano que o fazia aproximar-se dos pajés. De resto, isso é profundamente humano: o humano sabe o que deve comer. A não ser em circunstâncias extremas de romances passadistas, nunca se soube de homem que deglutisse o que lhe desagradasse. O instinto repele: não concorda.

– De sorte que...

– Que tinha o valor de uma homenagem ao morto. Prova? O ser comido batizava o que o comia. O índio adotava o nome daquele que comera, por julgá-lo superior, já intelectual, já moralmente.

O dia em que os Aimoré comeram o bispo Sardinha deve constituir, para nós, a grande data. Data americana, está claro. 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. O fim que reservamos a Pero Vaz Sardinha tem uma dupla interpretação: era, a um tempo, a admiração nossa por ele (representante de um povo que se esforçara por derrubar aquele presente utópico, que foi dado ao Homem ao nascer, e que se chama Felicidade) e a nossa vingança. Porque, que eles viessem aqui nos visitar, está bem, vá lá, mas que eles, hóspedes, nos quissem impingir seus deuses, seus hábitos, sua língua... isso não! Devoramo-lo. Não tínhamos, de resto, nada mais a fazer (Andrade, 2009, pp. 66-67).

Vou me permitir ignorar o deslize de atribuir aos Aimoré a deglutição do Bispo Sardinha, bem como o do uso do termo “bugre”, colocando-os na conta do entrevistador (não nomeado), ou da equipe do jornal responsável pela transcrição ou reconstituição do que Oswald disse, já que não conheço nenhum outro registro da palavra em seus textos, e o episódio de Antropofagia realizada pelos Caeté lhe era por demais conhecido

e importante, servindo, não custa lembrar, de marco de datação do “Manifesto”. Deixemos de lado também a interpretação que faz do ritual canibal, tanto no que diz respeito à questão da nomeação nele envolvida (que já tratamos alhures: cf. Nodari, 2015), quanto no tocante à “absorção” envolvida (que trataremos mais abaixo), para nos determos agora na oposição que estrutura o argumento oswaldiano e atravessa a entrevista, a saber, aquela entre o “americano” e o “brasileiro”: “Nós da América – nós, o autóctone: o aborígene”. O “nós” do “Manifesto” remeteria, então, aos povos indígenas, em nome dos quais Oswald falaria, arrogando a voz e a luta dos ameríndios, na qual inseria, como continuação, a vanguarda que capitaneava? Não me parece tão simples. Observe-se que se, num primeiro momento, o “nós” inclui os povos indígenas, ou inclui os não-indígenas enquanto nativos (“nós da América – nós, o autóctone: o aborígene – rodeamos o cerimonial antropófago de ritos religiosos”), já na frase seguinte, e a respeito do mesmo ritual que teríamos (todos nós) praticado, este é atribuído exclusivamente aos índios, referidos na terceira pessoa, como outros, ou seja, *excluídos* do “nós” (“Comer um ser igual para o índio”), assim permanecendo até o último parágrafo citado, em que se dá o movimento inverso, de “re-inclusão”, digamos assim, dos ameríndios no “nós”, ou melhor, dos não-índios nos americanos, inclusão que não está posta de antemão, mas se dá como tarefa, demandando uma atitude (que passa pela reivindicação da Antropofagia ritual como nossa, com um tornarmo-nos nós-outros):

O dia em que os Aimoré comeram o bispo Sardinha deve constituir, para nós, a grande data [...]. 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. O fim que [nós] reservamos a Pero Vaz Sardinha [...].

Além disso, a autoctonia, o indigenato que caracteriza o “nós”, é afirmado como uma *relação de parentesco com a terra* (“filhos do continente América”) que se opõe ao vínculo genealógico regido pela lógica da herança patriarcal (“brasileiros-portugueses”), e não uma disputa filiar dentro dos marcos desse vínculo. Assim, na mesma entrevista, a Antropofagia é definida como “a própria terra da América, o próprio limo fecundo, filtrando e se expressando através dos temperamentos vassalos de seus artistas” (Andrade, 2009, p. 65). Todavia, essa relação com a terra não é um dado, não é mera reivindicação do solo (*jus soli*) em oposição (ou em superioridade) ao sangue (*jus sanguinis*) como elemento determinante do pertencimento – como o faria na Argentina um contemporâneo

da Antropofagia e conhecedor da obra oswaldiana, Carlos Astrada (2006), e como já fizera antes, por aqui, Araripe Jr. (1910, pp. 37-38) com a ideia da “obnubilação brasilica”, o excesso de luz solar que cega, metáfora para as imposições do rude ambiente tropical, o meio, o solo, que obriga os indivíduos a jogar fora a bagagem da tradição (da herança de sangue) de modo a se adaptar. No seu relato sobre o movimento, Raul Bopp (2008, p. 60) lembra de uma afirmação de Oswald a respeito: “Somos prisioneiros de uma civilização técnica. Perdemos contato com a terra”. Ou seja, nascer aqui não seria suficiente para ser um “filho da América”. Seria preciso nos (re)colocarmos “em comunicação com o solo” (Andrade, 2011, p. 70), gesto apregoado pelo “Manifesto” e que será uma constante da Antropofagia, constituindo um de seus pontos-chave – e deve-se levar em conta que a *comunicação*, ou o “contato” (outro termo que aparece muito no movimento para caracterizar a relação com a terra), é uma via de mão dupla, uma interação (no toque, é impossível distinguir quem toca de quem é tocado). Para tanto, nada melhor que seguir o exemplo daqueles povos que têm e mantêm essa comunicação e aos quais poderíamos (nós quem?) nos filiar (re)estabelecendo-a e constituindo-nos, só assim, como autóctones, nativos da América: por isso, Bopp (2008, p. 108), em “Brasil, chova o teu ovo...”, previsto originalmente como título de uma série de 300 versículos antropofágicos, definirá o “Índio” como a “Raça-alicerce. A que está em contato com a terra. Subjacente. Mas determinando as linhas do edifício”. Ou seja, *nós* não somos “filhos do continente América” por genealogia, por descendermos em maior ou menor grau dos povos indígenas, nem tampouco só por termos nascidos na mesma terra, mas por uma relação de contato com ela que perdemos e que precisamos reaprender com o exemplo dos ameríndios. Caso consigamos, seremos filhos da terra e nos filiaremos a eles: é a terra que faz o parentamento.

## 6.

Um outro “nós” também comparece na mesma entrevista, o “nós” vanguardista: “nós, os artistas – sismógrafos sensibílimos dos desvios físicos da massa – nós de vanguarda, hiperestéticos, o compreendemos” (Andrade, 2009, p. 68), formulação que adianta a conhecida expressão de Pound, “antenas da raça”, e, ao mesmo tempo, situa os artistas à frente – em sensibilidade – dela e os coloca como dependentes de suas emissões ou “desvios físicos”: “Virá, mesmo [a Antropofagia], de encontro a um desejo da massa?”, pergunta Oswald no encerramento da entrevista (Andrade, 2009, p. 71). E sintomaticamente, em um texto que saiu na página de “Antropofagia” da revista *O Q A* (cf. Nodari, 2021), no dia 26 de setembro de 1929, intitulado “o senso estético de Poe”, as

duas figuras do nativo e da vanguarda são fundidas, cabendo a “nós” segui-los, num movimento análogo ao descrito ou prescrito na entrevista. Mas aqui são outros que ocupam explicitamente a posição de vanguarda, a saber, não mais os artistas, não mais “nós”, mas os outros, os indígenas: “caminhamos, porém, à vanguarda dos nossos avós – os índios” (Andrade, 1929, p. 12). Nessa espécie de curto-circuito temporal, em que os “avós” constituem a linha de frente, a posição mais avançada, é o próprio sentido da vanguarda, da ancestralidade e do aparentamento que se coloca em disputa: reivindica-se, como herança, aqueles que já estavam aqui (um passado), mas que não só continuam aqui (no presente), como estão adiante, na vanguarda (apontando ao futuro). Não é um acaso que o “nós” do “Manifesto” enuncie já ter tudo aquilo que as vanguardas políticas e estéticas almejam: “Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro”, e também “a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários”, a “Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário” (Andrade, 2011, pp. 70, 72), etc. Para os antropófagos, os índios estão na vanguarda, são a vanguarda, são o movimento que a vanguarda, o movimento antropófago, deve seguir: são avós não porque estão no passado, na origem do Brasil, mas porque há muito tempo estão abrindo e seguindo o caminho outro que forma os “Roteiros” múltiplos (Andrade, 2011, p. 70) que nós agora devemos trilhar. E é por esse caminhar, é porque “Caminhamos” (como diz também o “Manifesto”), com o pé no chão (cf. Aguilar, 2010, pp. 35-46), em comunicação com o solo, que eles se tornam nossos avós, i.e., que se estabelece a “Filiação. O contato com o Brasil Caraíba” (Andrade, 2011, p. 68).

## 7.

Há uma única passagem do “Manifesto” em que o seu enunciador se manifesta: “Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos *touristes*. No país da cobra grande” (Andrade, 2011, p. 68). Como veremos, a frase que abre o aforismo, desfeita a sua forma elíptica, se leria do seguinte modo: *Nós, os filhos do sol, que é a mãe dos viventes. Antes, cabe salientar que, mais uma vez, estamos diante de uma cena de encontro, entre os “filhos do sol” (à primeira vista, uma imagem lugar-comum para os nativos dos trópicos), e os europeus, os africanos (à força) e os turistas. Mas trata-se também de um encontro entre tempos ou temporalidades, entre a história e o mito, pois que ele se dá não no Brasil, mas no “país da cobra grande” (referência clara a diferentes mitos amazônicos em que variações da cobra grande figuram,*

e que foram a matéria de *Cobra Norato*, de Raul Bopp), e entre seres de ascendência “mítica”, caso tomemos a imagem dos filhos do sol em seu sentido literal, e outros de proveniência “histórica”, e que trazem consigo a “história” para o “mundo não-datado” (Andrade, 2011, p. 71). Acima de tudo, porém, o encontro é (des)encontro – e conflito – de cosmologias (a uma das quais pertence a “história”), formalizada pela mudança de gênero do Sol na fórmula oswaldiana. Não é preciso lembrar aqui a associação da imagem solar com a divindade cristã, que, se não marcadamente masculina, ao menos masculina pelo seu caráter não-marcado. Aqui, pois, o que é o Pai (o Sol) logo se revela *uma* mãe, numa transformação não só de gênero, como de número (a Sol é uma dentre muitas mães). É o próprio “Manifesto” que dá a chave e aponta para o conflito, que se desdobra em outros:

Se Deus é a consciência do universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes.  
Jaci é a mãe dos vegetais.  
Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário (Andrade, 2011, pp. 71-72).

Estabelece-se aqui uma clara oposição entre dois regimes de criação, com suas respectivas formas de conhecimento e de organização política, que será retomada mais adiante no texto: “A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura” (Andrade, 2011, p. 73). De um lado, a figura do Deus criador e transcendente à criação, existente *a priori*, bem como o conhecimento descarnado, via ascese e iluminação, especulação; de outro, uma criação encarnada, em que criador(a) – mãe – e criaturas – viventes, vegetais – participam imanentemente de uma mesma ordem política e de saber (“sistema social-planetário”), múltipla e irreduzível a uma unidade. A fonte oswaldiana das figuras de Guaraci e Jaci, como já apontou Beatriz Azevedo, é uma passagem de *O selvagem*, de Couto de Magalhães:

A teogonia dos índios assenta-se sobre esta ideia capital: todas as coisas criadas têm mãe [...]. O sistema geral de teogonia tupi parece ser este: Existem [...] deuses superiores: o *Sol*, que é o criador de todos os viventes; a *Lua*, que é a criadora de todos os vegetais [...]. Cada um destes [...] grandes seres é o criador do reino de que se trata: o Sol, do reino animal; a Lua, do reino vegetal [...]. Cada um deles é servido por tantos outros deuses, quanto eram os gêneros admitidos pelos índios: estes por sua vez eram servidos por tantos outros seres quantas eram as espécies que eles reconheciam; e assim por diante até que, cada lago ou rio, ou espécie animal ou vegetal, tem seu gênio protetor, sua *mãe*. O Sol é a mãe dos viventes, todos que habitam a terra; a Lua é a mãe de todos os vegetais [...]. Não tinham termos abstratos para exprimi-los: diziam simplesmente: *mãe dos viventes, mãe dos vegetais*. É sabido que a palavra sol é *guaracy*,

de *guara*, vivente, e *cy*, mãe. Lua é *jacy*, de *já*, vegetal, *cy*, mãe [...]. Estas etimologias oferecem dificuldades em línguas não escritas. Os Tupi do norte dizem *Guaracy*, *cuára* ou *guara* não diferem senão no modo de escrever, a palavra pronunciada é a mesma; *guara* tem diversas significações, entre elas a de: morador, vivente, e a do verbo ser; todas estas redundam em traduzir-se a palavra *Guaracy* por mãe dos viventes [...]. *Jacy* não oferece dúvida alguma: *já* significa fruta, e também brotar, como a semente que emerge do solo; a palavra, portanto, ou significa mãe das frutas, ou mãe de tudo quanto nasce do solo (Couto de Magalhães, 1975, pp. 81-82 – grifos do autor).

Não é preciso frisar aqui a dificuldade da reconstrução proposta por Couto de Magalhães; antes, o que nos interessa é a ideia que, a partir dela, Oswald mobiliza, sobrepondo, numa equivocação marcada pela mudança de gênero, duas ontologias: a “nossa”, científica, pela qual a vida depende do Sol, direta ou indiretamente; e uma de matriz indígena, em que os viventes também são filhos da Sol, mas em um outro sentido. Duplo vitalismo? Ou dois tipos de vitalismo completamente distintos? E mais: seriam aqueles que dizem “nós” no “Manifesto” não apenas os humanos (índios ou brancos), mas todos os viventes? Mas em qual acepção devemos tomar isso “que o manifesto chama ‘o vivente’” (Gonzalo, 2010, p. 45)? Por que ele seria também antropófago, comedor de gente?

## 8.

A pergunta poderia ser feita a partir da outra ponta: por que o “Manifesto”, enunciado talvez por todos os viventes, pelos filhos do Sol, de Guaraci, postula o “antropomorfismo” (Andrade, 2011, p. 69)? Devemos lembrar que o cenário do (des)encontro é o solo mítico, o “país da Cobra Grande”. Além disso, a terra com a qual era preciso fazer contato não era um mero solo desencarnado, “[m]as a terra boiando nas lendas da cobra grande e ainda com aquele imaginário fio umbilical que prendia ao Yperungaua que é o princípio mais longe de todas as coisas” (Anônimo, 1929, s.p.), como lemos no “de antropofagia” de 7 de abril de 1929 da segunda denteção da *Revista de Antropofagia*. *Yperungaua* é um marcador mítico das línguas tupi que pode ser traduzido como “no princípio”, “na origem”, “no começo dos tempos”. Num texto publicado na *Revista de Antropofagia*, Raul Bopp reescreve um mito coletado pelo mesmo Couto de Magalhães, dando a ele o título justamente de “Yperungaua”: “Nos tempos de antigamente... (princiava assim o Genesis dos nossos índios) só existia o sol e a Cobra Grande”, lemos na versão de Bopp (2008, p. 103), em que o gênero do sol é masculino, havendo uma sobreposição entre a cosmogonia tupi e a bíblica: “Sol permanente, imemorial, ultrabíblico, chocando as coisas. Sol macho: ponto de partida de tudo, cravando-se, com uma força telúrica,

dentro da teogonia tupi” (Bopp, 2008, p. 103). Por vezes, a sobreposição assume a forma de uma contraposição, pois haveria no relato indígena “maior vibração que nas páginas da Bíblia” (Bopp, 2008, p. 104), que se daria tanto por mostrar “o Homem umbigado à Terra” e sem “cláusulas de proibição [...]”. Sem o sentimento de terror. Sem códigos de obediência” (Bopp, 2008, p. 105), quanto pelo caráter antropomorfo do vivente nos tempos míticos: “Essa narração indígena tem mais ternura que os versículos da Bíblia, relativos aos Sete Dias da Criação. Revela um sentimento generoso de Vida, a Vida coincidindo exatamente com o Homem” (Bopp, 2008, p. 104). Como se sabe, uma das características comuns a uma parcela significativa dos mitos ameríndios é que eles tratam de um tempo em que *tudo era humano*, ou em que *tudo era sujeito*. Não é um acaso, assim, que o mito fonte de Bopp, tal como transcrito por Couto de Magalhães (1935, p. 172), comece justamente afirmando isso: “No princípio [*Yperungaua*] não havia noite – dia somente havia em todo tempo. A noite estava adormecida no fundo das águas. Não havia animais [ou seja, tudo ainda era humano]; todas as coisas falavam [tudo era sujeito]”. O relato, que dá conta da origem da noite, também trata da especiação, da origem das diferentes espécies a partir dessa humanidade comum, ou seja, de como elas deixaram de ser gente:

Então todas as coisas que estavam espalhadas pelo bosque se transformaram em animais e em pássaros. As coisas que estavam espalhadas pelo rio se transformaram em patos, e em peixes. Do paneiro gerou-se a onça; o pescador e sua canoa se transformaram em pato; de sua cabeça nasceram a cabeça e o pico do pato; da canoa, o corpo do pato; dos remos as pernas do pato [, etc.] (Couto de Magalhães, 1935, p. 172).

Contudo, nas cosmologias ameríndias, a condição humana primordial ainda persiste como pano de fundo, embora de maneiras diferentes, seja nos casos em “que almas ou subjetividades sejam atribuídas aos representantes individuais, empíricos, das espécies vivas” (Viveiros de Castro, 2002, p. 353), seja naqueles em que quem aparece como “pessoa” é algo como um espírito guardião ou cuidador de animais, plantas, acidentes geográficos:

[...] a noção de espíritos “donos” dos animais (“Mães da caça”, “Mestres dos queixadas”, etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados (Viveiros de Castro, 2002, p. 354).



Não estamos aqui sugerindo, sem mais, que os antropófagos elaboraram uma teoria do perspectivismo ameríndio *avant la lettre*, e sim afirmando algo mais simples, a saber, que eles conheciam, pelos mitos, a difundida ideia do antropomorfismo primordial que boa parte da mitologia ameríndia atribui aos viventes, condição que persiste sob diferentes formas, como a das “Mães” (dos viventes, dos vegetais, etc.), pois a terra continua “boiando nas lendas da cobra grande”, e mantém um “imaginário fio umbilical que prendia ao Yperungaua que é o princípio mais longe de todas as coisas”. A opção de Couto, na qual Oswald e seus companheiros se embasam, de traduzir Guaraci por “mãe dos viventes” e não dos “animais” (“*guara* tem diversas significações, entre elas a de: morador, vivente, e a do verbo ser; todas estas redundam em traduzir-se a palavra *Guaracy* por mãe dos viventes”), não importa se etimologicamente acertada ou não, possui fundamento nessa razão ontológica difundida entre povos ameríndios: o que tem “vida”, “alma”, *anima*, não pode ser confundido com um conjunto de espécies diferenciadas. Afinal, “vivente” não é uma condição “biológica”, mas coincide com o campo de existência desse solo antropomorfo comum a potencialmente tudo (cf. nesse sentido, Nodari, 2018, sobre o recurso que Oswald faz a *Dacqué*). Se voltarmos agora à questão anterior, a resposta se torna óbvia: se todo vivente é, originária ou potencialmente, antropomorfo, então toda (ou quase toda) relação (alimentar) constitui um canibalismo. Todavia, se o canibalismo designa a relação intersubjetiva por excelência, isso não quer dizer que toda Antropofagia seja igual. Antes, o que temos é uma “escala termométrica do instinto antropofágico”:

[...] só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos (Andrade, 2011, pp. 73-74).

Para tentar entender os diferentes canibalismos, vejamos mais de perto um texto pouco conhecido que apareceu na edição de 12 de junho de 1929 da segunda dentição da *Revista de Antropofagia* e que reúne uma série de elementos que viemos trabalhando, e que constitui, a nosso ver, o mito de origem da Antropofagia enquanto movimento.



O “intróito da odysseázinha”, assinado por Pater, provavelmente Júlio Paternostro, psiquiatra comunista, é uma narrativa do encontro, que, se aparentemente se situa no tempo histórico, por outro lado, não deixa de se guiar por uma lógica (espaço)temporal mítica. Citemos o texto na íntegra para podermos nos deter melhor em alguns aspectos:

Dois caraíbas pularam contentes na terra gostosa. E entraram pelo mato adentro. Um deles escorregou danado no tiririca. Esse que caiu tinha estado no paço servindo mui gentilmente o seu senhor D. João III, tinha esfaqueado dez peões na mesma cidade de Lisboa. O outro que estava dando risada era um piratão e corria atrás das boas. Devido o seu bom comportamento era respeitado na mesma cidade de Lisboa.

Continuaram andando logo depois. Perto de umas pireras, encontraram dois bacharéis, um mocinho e outro velho, mas o velho não tinha barba não, porque tinha esfregado a cara quatro vezes na lua minguante com folhas miúdas de jatobaseiro. Os bacharéis como já não eram mais civilizados devido o longo trato com a trempe daqui, acharam graça no modo dos caraíbas contarem sacanagens e resolveram por isso tomar conta deles.

Mas o velho ficou chateado num instantinho, pediu um cigarro e deu o fora porque tinha que tratar dum negócio importante pois os jesuítas iam achar que os guris eram filhos da corrupção.

### **AS PAIXÕES CEGAM OS HOMENS E OFUSCAM OS ENTENDIMENTOS**

Então os três enfiaram nos caminhos com cheiro de sol.

Mas naquele dia ia haver qualquer coisa, tanto assim que o sapo saramuqueca não parava de cantar. E houve mesmo uma tentativa de deglutição. Foi que a onça danou a correr no céu atrás do sol e por volta das duas horas quase que ela pega mesmo, se o sol não escurecesse e driblasse a bicha... O bacharel moço brigou nesse interim com o caraíba, por causa dumas coisas, que ele disse no escuro quando clareou ninguém mais viu ele.

Ficaram de novo os dois olhando pra cima. Um membira que estava trepado numa jaboticabeira de uma banana pra eles.

Assim eles ficaram meio aborrecidos com o continente e foram pra praia cantando “vamo vamo na praia passeá vamo vê a barca nova que do céu caiu no má”.

Entraram numa canoa e foram filmando uma porção de ilhas.

Na Tapera de Cunhambebe toparam com três franceses lazarentos chupando cana e gritando “on ne passe pas”. Cansados de remar os dois

caraiabas voltaram pro continente e penetraram pelo Bertioga. Aí o piratão subiu num baita sambaqué, que tinha assim de lado, arrancou a cinta e disse: “Antes de sermos já éramos o que somos”.

O céu estava passando um laço azul na cabeça da serra de Paranapiacaba e D. Gonçalo dono daquilo tudo comia frutas...

Chegou então a noite de verdade.

O tipiti quieto babava fiapos de mandioca enquanto os ibiribas iam se acendendo. O silêncio partia-se às vezes por uma besta que assassinava outra besta.

E o macacheira camarada ia guiando os caraiabas e todo o resto da nação pelos caminhos e os dois entraram numa maloca para ouvir histórias.

Enquanto o cipó estranhava os corpos na rede os olhos dos dois se arregalavam nas ligeirezas delas que a lua molhava pelos vãos das abiuranas. Começou o zuêre-quirizé: [”] – Muito antes dos anciãos, foi Yurupary que revelou.

O sol, deus criador, casou-se com a lua, mãe de tudo. Passou-se algum tempo e o sol pastor cuidava muito da lua trazendo sempre presentes quando voltava do céu para o seu tejupar. A mãe lua gerou então para o sol criar, a terra, os animais, as plantas e o homem. Mas o homem não quis que o sol o criasse. Então ele ficou sem fala, só os bichos é que falavam e sabiam mais do que o homem, enquanto eles comiam as plantas o homem se alimentava dos vermes da terra e de paus podres. Mas o homem nasceu operário e começou a fazer massas, cacetes, bolas e flechas. Os animais ficaram com medo dele e ensinaram o homem a usar as plantas e aplicar o fogo nas roças e no assar as raízes comestíveis.

A anta ensinou-lhe o uso do inhame, a perdiz, do mandobi, o cachorro da taioba, a onça da mandioca e o rato o uso do milho. Então veio o castigo também pros animais: eles perderam a fala e o homem avançou neles e acreditou na força do sol, deus criador, marido da lua, mãe de tudo.” Acabando a história do cantador do alto, tangeram os maracás, a carne rolou e vieram as comidas.

Um disse pro vizinho: “a carne do bicho tem as qualidades do bicho, quem come onça fica brabo, quem come preguiça fica preguiçoso, quem come jacaré fica traiçoeiro, quem come veado fica perdido, só com o bicho homem é que é ao contrário, quem come um malvado fica bom”...

O cauim e o caxiri entraram no jogo e a espécie jogou futebol o resto da noite. Gols e gols...

Na manhã seguinte o sol era um limão gotejando... e nua como um peixe, enquanto a água do mar fazia bilú bilú na planta dos pés surgiu Afrodite cor de maracujá... (Pater, 1929, p. 10).

Em primeiro lugar, o centro gravitacional desse “mito” são, não custa insistir, dois brancos, dois portugueses ou descendentes genealogicamente deles, e de um tipo especial: vieram para “cá” escapando da Europa (um esfaqueou dez pessoas e outro é pirata). Como diz o “Manifesto”, “não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti” (Andrade, 2011, p. 71). Por outro lado, esses anti-heróis são brancos *tal como vistos pelos índios, “caraíbas”* (termo que, num relato mítico, não deixa de evocar também a acepção de demiurgos), o que aponta para o ponto de vista a partir do qual se dá a narrativa, que segue a (onto)lógica indígena, numa espécie de “aculturação” às avessas, em que eles vão se “indianizando”, com todas as aspas, completando o processo que os dois bacharéis interrompem no meio do caminho (se “já não eram mais civilizados devido o longo trato com a trempe daqui”, nem por isso deixam de revelar seus pudores e pendores cristãos). Além disso, não param na Tapera de Cunhambebe, figura que desempenha na Revista o papel de antropófago-mor (o canibalismo da narrativa não é o ritual tupinambá), mas em outro lugar, em que o que ouvem, pela boca de um “cantador” indígena, é um “mito” que ocupa grande parte da narrativa de Pater, e a que se segue um comentário sobre a antropofagia como se fosse sua derivação lógica. O “mito dentro do mito”, se podemos chamá-lo assim, se constrói a partir de uma sobreposição bem mais complexa com a cosmogonia ocidental do que aquela que fizera Bopp, pois uma e outra – a ocidental e a nativa – parecem estar em conflito *dentro da cosmogonia* indígena, na moldura maior de uma narrativa que, ainda que toda voltada ao encontro, se dá a partir da forma – e da perspectiva – nativa: narrativa do encontro, mas também encontro de narrativas. Nele, temos novamente o sol e a lua, só que agora esta aparece como a “mãe de tudo”, enquanto aquele figura como “pai”, “deus criador”, embora *criador*, num claro jogo vocabular, no sentido de cuidador, “pastor”, como diz o texto, pois quem cria no sentido de gerar é a mãe: “A mãe lua gerou então para o sol criar, a terra, os animais, as plantas e os homens”. A partir daqui, o equívoco entre ontologias se acentua, na medida em que temos um cenário no qual, por um lado, não só os animais têm atributos antropomorfos (“os bichos é que falavam e sabiam mais do que o homem”), como também os homens não os têm (sendo em certo sentido, animais, ou mais animais que os bichos), sendo a humanidade exterior aos “homens”, adquirida a fórceps dos bichos e, por outro, os motivos dessa condição serem um conflito edipiano que remete ao castigo bíblico de não se submeter ao regime do Pai, e o trabalho, a produção de instrumentos, que diferencia os homens dos outros bichos, e lhes permite, pela ameaça, conquistar os bens culturais que haviam sido negados pela desobediência (a agri-

cultura, o fogo). Por fim, a nova punição, igualmente de tons bíblicos, mas agora dos outros bichos (que perdem suas características antropomorfas), abre caminho a uma cena que mais uma vez ecoa o *Gênesis*, embora aqui não seja o Pai que ordene *diretamente* a dominação humana dos animais: “Então veio o castigo também pros animais: eles perderam a fala e o homem avançou neles e acreditou na força do sol, deus criador, marido da lua, mãe de tudo”. Não seria arriscado dizer que o mito aborda a violência do processo colonizador, que os caraíbas ouvem da boca dos índios: a violência do Pai ocidental e sua genealogia, mas também da excepcionalidade que os homens se atribuem e seu colonialismo sobre os outros vivos – e é de se pensar que o domínio (“e o homem avançou neles”) remete também à alimentação: foi aí que os homens passaram a comer os outros bichos (antes, segundo o texto, todos só comiam vegetais). O encerramento do mito dentro do mito, porém, não deixa de redobrar a equivocação, pois, sim, de fato, há uma verdadeira *conversão* do homem ao Pai, mas a subordinação deste à mãe que abre o relato é repisada como a última palavra, como que a apontar a subordinação formal da cosmogonia branca à nativa: “e o homem [...] acreditou na força do sol, deus criador, marido da lua, mãe de tudo”. Em certo sentido, o fim revela a crença como um elemento exógeno à lógica das relações de que a narrativa tratava. “É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus”, diz um dos aforismos do “Manifesto”, quase como se fosse uma descrição dos “homens” no mito dentro do mito (que partem da descrença à crença no Pai), para, na frase seguinte, contrapor outra relação com a esfera do sobrenatural que não passa pela crença, invocando o “caraíba” no sentido de xamã, pajé, feiticeiro: “Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci” (Andrade, 2011, p. 72). O término da “história do cantador do alto” por meio de um, digamos, epíteto subordinativo, não seria uma forma de dizer isso, que não era preciso crer (ou não crer), já que, ao fim e ao cabo, há a “mãe de tudo”, em relação à qual não há questões de fé? A crença no Pai, no deus-Sol, não garante nada, pois ele é apenas marido de quem gerou *tudo* sem hierarquia prévia.

Estabelece-se aí, portanto, uma linha de fuga, reforçada na moldura da narrativa maior de Pater pelo comentário que se segue, e por meio do qual se revela uma saída do conflito edípico, de sua genealogia, de sua hierarquia de vivos: a diferença extensiva entre as espécies não garante a unidade dos “filhos do sol” (a humanidade) criados pelo Pai, pois entre eles há diferenças internas, e diferenciações (inclusive de si: transformações) que se estabelecem através das relações (agônicas). Vejamos novamente o comentário que, pelo seu conteúdo – ligado à diferença entre os homens e os outros animais –, não é sem relação com o

relato do cantador, mas, ao contrário, sua continuação em outros termos: “Um disse pro vizinho: ‘a carne do bicho tem as qualidades do bicho, quem come onça fica brabo, quem come preguiça fica preguiçoso, quem come jacaré fica traiçoeiro, quem come veado fica perdido, só com o bicho homem é que é ao contrário, quem come um malvado fica bom...” Observe-se que a comparação não é simétrica: se, na devoração de outros bichos, se absorvem as qualidades que caracterizam a espécie como um todo, na do “bicho homem”, a absorção invertida, “ao contrário”, não diz respeito ao conjunto da humanidade, mas a indivíduos ou grupos: “quem come um malvado fica bom...” E se, de fato, o comentário está coligado à história que o antecede, que trata de uma proto-humanidade comum a homens e bichos (estes falam, têm os bens culturais que caracterizam aqueles), o que parece ser confirmado pela referência invertida ao “bicho homem” (outra equivocação ou conflito de ontologias, pois na nossa vulgata, o homem vem dos animais, e não o oposto, como acontece no antropomorfismo originário), o que temos é uma diferenciação da “escala termométrica do instinto antropofágico”, em que a devoração entre si dos viventes tem efeitos distintos, e, mais importante do que isso, em que a diferença ligada à relação (absorção da diferença, absorção “ao contrário” da diferença), se é extensiva (exterior) naquela entre homens com outras espécies, é intensiva (interior) na que se dá entre os homens. Assim como os viventes, ainda que tenham uma mesma mãe, são diferentes entre si (espécies), os homens não são todos iguais (povos), ainda que tenham um mesmo pai (o “introito” trabalha o tempo todo com essas diferenças, de modo fluido – europeus e índios, caríbas e bacharéis, etc. –, a ponto de, depois do comentário, narrar que “a espécie jogou futebol o resto da noite”, i.e., se dividiu em times adversários...). E mais: eles não cessam, ao devorar outros viventes ou homens, de se transformar em outra coisa (o “sumiço” do bacharel não terá transformado o caríba em índio?). “Nós” e os “outros” (sejam bichos ou bichos homens) não são termos dados. Mas por que isso importa, ou melhor, o que isso nos diz sobre a Antropofagia oswaldiana e sobre o “nós” que enuncia o “Manifesto”?

## 10.

A meu ver, e tentarei demonstrar isso nessas páginas finais, num argumento que pretende também amarrar os fios soltos sobre o sujeito do “Manifesto”, o comentário sobre o canibalismo no “introito” de Pater permite sair da “dupla interpretação” da Antropofagia. A expressão, como vimos, foi usada por Oswald para explicar o “fim que reservamos a Pero Vaz Sardinha [...]: a um tempo, admiração nossa por ele [...] e a nossa vingança”, no que (junto com outros elementos que aparecem na

entrevista, como a aquisição de um novo nome pelo matador) está condizente com o canibalismo ritual tupinambá, no qual os alvos preferenciais eram os guerreiros, ou seja, os que já haviam matado e que seriam vingados. Mas, aqui, estou invocando a expressão para me referir à sobreposição dessa concepção da Antropofagia com a ideia de absorção de qualidades. E o próprio Oswald faz isso, fornecendo uma “dupla interpretação” do seu movimento, pois na mesma entrevista, logo após associá-la ao rito tupi, quando passa “ao campo restritamente literário”, invoca a ideia de assimilação:

Nós importamos, no bojo dos cargueiros e dos negreiros de ontem, no porão dos transatlânticos de hoje, toda a ciência e toda a arte errada, que a civilização da Europa criou. Importamos toda a produção dos prelos incoerentes de Além-Atlântico. Vieram, para nos desviar, os Anchieta escolásticos, de sotaina e latinório; os livros indigestos e falsos.

Que fizemos nós? Que devíamos ter feito? Comê-los todos. Sim, enquanto esses missionários falavam, pregando-nos uma crença civilizada, de humanidade cansada e triste, nós devíamos tê-los comido e continuar alegres. Devíamos assimilar todas as natimortas tendências estéticas da Europa, assimilá-las, elaborá-las em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa (Andrade, 2009, p. 67)

Como apontamos, ambas talvez sejam diferentes pontos na “escala termométrica” da Antropofagia, sem que esta, enquanto esquema geral de explicação (ontologia) e enquanto objetivo específico de um movimento (política), possa ser reduzida a nenhum deles. Há, de fato, um pendor “assimilativo” em Oswald, que vem já do “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, continua no “Antropófago”, e persiste, já na forma de uma quase tecnofilia (provavelmente gestada durante sua passagem pelo Partido Comunista), quando retoma a Antropofagia em chave filosófica nos anos 1940 e 1950 e postula o “homem natural tecnizado”, i.e., o “homem natural [...] acrescentad[o] das conquistas técnicas” (Andrade, 2011, p. 204) – de modo que, se Lenin propôs a equação “socialismo é igual a sovietes mais eletricidade”, poder-se-ia dizer, ironicamente é claro, que a “antropofagia é igual a comunismo primitivo mais transfusores de sangue”. Todavia, também há, em toda a sua obra, dos *ready-mades* de *Pau Brasil* até aos ensaios do fim da vida, uma crítica radical à noção de propriedade (e acumulação), crítica que se manifesta mais claramente na ideia da “posse contra a propriedade”, onipresente na *Revista de Antropofagia* (Nodari, 2017). E não seria a propriedade e a acumulação o fim de toda absorção, a absorção do outro para reforçar o próprio, ou seja, um “nós”, enquanto Todo, já dado?

Da outra ponta, seguidamente (por exemplo, Nodari, 2017), insisti nas releituras recentes de Viveiros de Castro sobre a Antropofagia ritual tupinambá como vacina ou antídoto contra a leitura nacionalista do movimento, que minimizava ou simplificava a importância dos elementos do canibalismo cerimonial para a compreensão da vanguarda liderada por Oswald. Contudo, é evidente que a Antropofagia oswaldiana, partindo da Tupinambá, constitui também uma transformação dela em instrumento contracolonial, na medida em que não temos apenas outros sujeitos ocupando as mesmas posições de matador e vítima na relação, mas posições outras que comportam uma relação canibal também outra. No lugar do amigo e inimigo, do eu e do outro, o “Manifesto” opõe o “nós” autóctone (constituído *a posteriori*, por aparentamento à terra), os filhos do sol, ao colonialismo político e ontológico, oposição que não coincide com grupos sociais ou populações étnicas distintas, podendo ser interior a elas, e até mesmo a uma só “pessoa”. E mesmo que “nós” do “Manifesto” sejamos “vingativos como o jabuti”, parece difícil dizer que seu objetivo seja o de produzir a vingança do outro (inclusive pela assimetria colonial de forças que poderia e pode acarretar a destruição de todo futuro), como era o caso da Antropofagia tupinambá, em que “não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro” (Viveiros de Castro, 2002, p. 240 – grifos no original). Ou seja, Oswald *parte* da (onto)lógica do canibalismo cerimonial, consubstanciada de forma magistral por Viveiros de Castro como a “identidade ao contrário (incorporando a acepção quinhentista de ‘contrário’ = inimigo)” (Viveiros de Castro, 1986, p. 120), para tentar produzir, retomando o texto de Pater, um “ao contrário” da identidade, uma (contra)ontologia política de feição anticolonial.

## 11.

Retomemos, para encerrar, a passagem sobre a “escala termométrica do instinto antropofágico”:

Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.

Aqui, o movimento que descrevemos fica evidente: partindo da “antropofagia carnal” das “puras elites”, os guerreiros tupinambá em especial, é claro, Oswald arma uma ontologia (ou, para usar a sua própria *boutade*, uma *odontologia*, já que baseada na devoração) como forma, em substituição à psicanálise freudiana, de explicar o mundo, incluindo a “baixa antropofagia”, cujos crimes – “a inveja, a usura”, etc. – podem ser colocados na conta do “aviltamento”, i.e., da dominância da lógica de acumulação, absorção, etc. E mais: é *contra* essa “Peste dos chamados povos cultos e cristianizados” que “estamos agindo. [Nós,] Antropófagos”, a partir do exemplo do canibalismo ritual. Mas quem, afinal, somos “nós”?

Seria impossível fazer uma síntese das inúmeras hipóteses que levantamos, pois talvez a multiplicidade não-totalizável seja justamente o que o caracteriza: 1) um dêitico operando na lógica perspectiva dos etnônimos dos povos ameríndios, embora aplicado também a não-índios; 2) a assunção da imagem do “canibal”, não (só) em sua literalidade, mas no que tem de oposição àqueles que a fixaram; 3) os brancos (brasileiros) do ponto de vista do outro: caraibas; 4) esse outro que se manifesta em nós pela indigestão do processo colonial; 5) os nativos, o autóctone (americano), por aparentamento com a terra a partir do exemplo indígena, saindo da genealogia patriarcal baseada no sangue (português-brasileiro); 6) os viventes (ou melhor, aqueles que são filhos de Guaraci, e não filhos do Incriado, em que a diferença é da ordem da relação: de um lado, “uma consciência participante, uma rítmica religiosa” (Andrade, 2011, p. 68), de outro, a crença e a unicidade). Em todas elas, porém, nos deparamos com a ideia de que o “nós” remete não aos povos ameríndios em si, mas ao movimento (uma vanguarda) dos não-indígenas de terras americanas em sua direção: um devir-índio muito mais do que um “ser tupi” (cf. Nodari e Amaral, 2018), que visa a, quando dissermos “nós”, podermos nos referir também aos índios, para que possamos ser incluídos no “nós” indígena. Mas em nenhuma delas, frise-se, se sugere que esse aparentamento seja estabelecido por via direta (linhas genealógicas), literal (pela adoção de “costumes”, etc.), e sim a partir do exemplo de relações que, em seu *sentido onto-cosmológico*, devem ser assumidas enquanto nossas, como o contato com a terra e, em especial, a Antropofagia. Trata-se, portanto, de um gesto político, de um movimento político, o de *manifestar-se antropófago*, o que implica a conjugação de duas coisas: 1) assumir como bandeira o rótulo de canibais que os europeus impuseram metonimicamente aos povos indígenas da América, como maneira também metonímica de inferiorizar a sua humanidade e justificar a colonização; 2) tomar a (onto)lógica da Antropofagia ritual tupinambá como exemplo e partir dela.



A Antropofagia é a proposição de uma aliança político-ontológica com os povos ameríndios, uma frente ampla contra a colonização, que abarca “fugitivos” dela, aqueles que decidem sair do conflito edípico-genealógico da tradição. Não é um acaso que o “Manifesto” seja muito mais uma invectiva (e uma reivindicação) contra a civilização cristã-ocidental que a afirmação de uma identidade indígena: a Antropofagia não constitui uma transformação no outro (no índio), nem a transformação (absorção) do outro (europeu) em si. Como aprendemos no “introito da odyssea-zinha”, a transformação canibal é “ao contrário”, i.e., uma *transformação no outro do outro*. E, parafraseando Clarice Lispector, o outro do outro, o seu contrário, somos nós: é comendo (politicamente) a colonização que nos constituímos performativamente como seu contrário, a saber, como nativos, como antropófagos. Como nós, os outros. *Nós-outros*.

---

## Bibliografia

- Agamben, G. (2010). “TIQQUN, o retorno”. Trad. Erick Corrêa. *Sopro*, n. 39, Desterro, pp. 3-5.
- Aguiar, G. (2010). *Por una ciencia del vestigio errático*. Buenos Aires: Grumo.
- Andrade, O. de. (2011). *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo.
- (2009). *Os dentes do dragão: entrevistas*. Org. Maria Eugenia Boaventura. 2. ed. São Paulo: Globo.
- (1929). “O senso esthetic de pöe”. *o q a*, n. 8, Rio de Janeiro, 26 set., p. 12.
- Anônimo. (1929). “De antropofagia”, *Revista de Antropofagia*, 2. dent., n. 4, *Diário de S. Paulo*, 7 abr., s.p.
- Araripe Jr., T. (1910). *Gregório de Matos*. 2. ed. Paris: Garnier.
- Astrada, C. (2006). *El mito gaucho*. Ed. crítica de Guillermo David. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Azevedo, B. (2016). *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- Bopp, R. (2008). *Vida e morte da antropofagia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Couto de Magalhães, J. (1975). *O selvagem*. Ed. comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP.
- (1935). *O selvagem*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Cruls, G. (1938). *A Amazônia que eu vi: Óbidos – Tumucumaque*. 2. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- Lévi-Strauss, C. (1957). *Tristes trópicos*. Trad. Wilson Martins. São Paulo: Anhembi.
- Nodari, A. (2015). “A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica”. *Das Questões*, vol. 2, n. 2, pp. 8-44.
- (2021). “A oca de Clóvis de Gusmão: sobre a página antropófaga na revista O Q A (*O que há*)”. *Landa*, vol. 9, n. 3.
- (2018). “Antropofagia. Único Sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever”. In: Mendonça, J. (org.). *Que pós-utopia é esta?* São Paulo: Giostri, pp. 127-151.
- (2017). “A única lei do mundo”. In: Coelho, F.; Magalhães, M.; Cera, F. (orgs.). *Coleção ensaios brasileiros contemporâneos – Literatura*. Rio de Janeiro: Funarte, pp. 13-43.

Nodari, A. e Amaral, M. (2018). "A questão (indígena) do *Manifesto Antropófago*". *Direito e Práxis*, vol. 9, n. 4, Rio de Janeiro, pp. 2461-2502.

Pater [Júlio Paternostro?]. (1929). "Intróito da odysseázinha". *Revista de Antropofagia*, 2. dent., n. 10, *Diário de S. Paulo*, 12 jun. 1929, p. 10.

Valentim, M. (2018). "Antropologia & Xenologia". *Eco-pós*, vol. 21, n. 2, pp. 343-363.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

— (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.