

Nós-outros: sobre o sujeito do Manifesto Antropófago

We-Others: On the Subject of the Anthropophagic Manifesto

Alexandre Nodari
UFSC / CNPq

<https://doi.org/10.5007/2176-8552.2023.e93740>

Resumo

Ao longo de todo o Manifesto Antropófago, um sujeito (se) enuncia de forma oblíqua. Seja, como aponta Beatriz Azevedo, por meio da “primeira pessoa do plural implícita no texto”, um “nós” às vezes inclusivo, outras, exclusivo, seja como complemento verbal ou pronome possessivo, o enunciador do texto quase nunca se explicita plenamente, de corpo inteiro. Todavia, o que deveria ser a mais elementar das perguntas sobre o Manifesto oswaldiano a saber, quem nele se manifesta, ainda não recebeu a devida atenção por parte da crítica, talvez porque o modo como ele se manifeste torne mais complicado responder a interrogação que o texto não cessa de colocar: “nós, quem?”

Palavras-chave: *Manifesto Antropófago*; Oswald de Andrade; Antropofagia

Abstract

Throughout the entire Anthropophagic Manifesto, a subject speaks obliquely. Be it either, as Beatriz Azevedo points out, through the “implicit first-person plural in the text,” a “we” that is sometimes inclusive, sometimes exclusive, or as a verbal complement or as a possessive pronoun; in both cases, the speaker of the text almost never explicitly reveals themselves with their whole body. However, what should be the most fundamental question about Oswald’s manifesto, namely who is manifesting in it, has yet to receive proper attention from critics, perhaps because the way in which the subject manifests makes it more difficult to answer the question that the text never stops posing: “we, who?”

Keywords: *Anthropophagic Manifesto*; Oswald de Andrade; Anthropophagy.

“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”

Pater [Júlio Paternostro], “intróito da odysseázinha”

0. *E o verbo se fez carne para que a boca também pudesse comer.*

1. O sujeito de um manifesto não só se dá a ver, como também se institui ao ser dito: o manifesto constitui o enunciador no ato mesmo de sua enunciação. “Trabalhadores de todas as terras, uni-vos” é a célebre frase que encerra o *Manifesto do Partido Comunista*, constituindo-o (o partido que é tal união) nesse mesmo gesto: o “nós” de um manifesto é um “nós” performativo. É evidente que isso ocorre, em maior ou menor medida, em toda enunciação e 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, 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*. Variação tanto mais drástica, na medida em que, ao contrário do *Manifesto* de Marx e Engels, no de Oswald a união (proletária, no caso deles) não é o objetivo, um projeto ou construção que universalizaria uma condição (a abolição das classes, i.e., a proletarização geral), mas o ponto de partida, aquilo que já é dado a todos, sendo enunciado na posição diametralmente oposta, ou seja, como primeira frase, embora essa união se dê na forma do que é considerado o mais inumano e menos gregário de todas as práticas: “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. // Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz”.¹

2. Há apenas três passagens do *Manifesto* em que um enunciador se manifesta mais explicitamente. A primeira é uma auto-designação que se encontra logo nos aforismos iniciais: “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”. Desfeita a sua forma elíptica, a frase de abertura da passagem se leria assim: *Nós, que somos filhos do sol, o qual é a mãe dos viventes*, ou, mais simplesmente, *nós, viventes*. Por uma questão de espaço, não vou abordar a fonte do aforismo, uma passagem de *O selvagem* de Couto de Magalhães sobre a teogonia tupi, nem na sobreposição de gêneros (cosmológicos) que, a partir dessa referência, Oswald opera (*o sol é a mãe*).² Interessa destacar que, embora o sujeito do *Manifesto* não coincida aqui com *todos* os viventes (o texto não diz *os* filhos do sol), seu parentesco com os demais seres vivos, a co-participação com eles em um mesmo “sistema social-planetário”,

1 As citações do Manifesto Antropófago e de outros textos da Revista de Antropofagia provêm da edição fac-similar da mesma publicada em 1975: Revista de Antropofagia: 1ª e 2ª dentições (fac-símile), 1975.

2 Cf. NODARI, Alexandre & AMARAL, Maria Carolina de Almeida. “A questão (indígena) do Manifesto Antropófago”. Direito e Práxis, 2018.

como o *Manifesto* chama o que hoje o jargão antropológico conhece como “cosmopolítica”, coloca no centro da Antropofagia, como Gonzalo Aguilar tem insistido, “algo que o manifesto chama de ‘o vivente’”³, visível também na referência positiva, ainda que irônica, a Voronoff, médico-charlatão que fazia xenotransplantes⁴: em jogo está uma contestação ao privilégio ontológico (e à pureza existencial) que o Ocidente atribui à espécie humana, ao mesmo tempo que uma proposição de uma outra ideia de “humanidade”. “Filhos do sol” como revela a sobreposição (inclusive de gênero) operada por Oswald entre a cosmologia tupi retirada de Couto e uma clara remissão a habitantes das regiões tropicais, diz respeito *também*, evidentemente, aos nativos, aos indígenas, o que é reforçado pelo restante do aforismo: “Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos turistas”. *Imigrados* e não imigrantes, numa referência ao estatuto de degredados, condenados, ou mesmo de civilmente mortos de muitos dos colonos portugueses, o que é reforçado mais adiante, quando sobre estes, mencionados na terceira pessoa, é dito: “Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti”. Traficados: os africanos escravizados aqui trazidos à força. E os turistas, desde os viajantes coloniais até os contemporâneos. Nenhum elogio, porém, da miscigenação: os filhos do sol “encontrados” foram “amados *ferozmente*”, numa clara alusão ao estupro de mulheres indígenas (a ferocidade, tão atribuída aos ameríndios – “canibais” –, aqui caracteriza mais propriamente aqueles que o atribuíram aos outros), “com toda a hipocrisia da saudade”, por exemplo, a de Martim, de *Iracema*, de José de Alencar, que Oswald aqui e em outras passagens não cessa de criticar. O “nós” do *Manifesto* se referiria, então, aos povos indígenas, em nome dos quais Oswald falaria, arrogando a

3 AGUILAR, Gonzalo. Por una ciência del vestigio errático, 2010, p. 45.

4 Cf. AGUILAR, Gonzalo. “A Antropofagia de Oswald de Andrade e Serge Voronoff: incursões no corpo”. Língua-Lugar, 2002.

voz e a luta dos ameríndios, na qual inseria, como continuação, a vanguarda que capitaneava? Não me parece tão simples.

3. A segunda manifestação de um enunciador se dá não por auto-designação, mas por contraste: é quando emerge mais ou menos no meio do texto e pela única vez, a primeira pessoa do *singular*, numa espécie de efeito de anti-ilusionismo apontando que o “nós” que atravessa o *Manifesto* é também um “nós” majestático, por trás do qual se oculta o “eu” que o subscreve (lembramos que o texto é assinado somente por Oswald): “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chama-se Galli Mathias. Comi-o”. Esse aforismo parece *performar* um que lhe é anterior: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”, operando a passagem do homem e de sua lei (“Perguntei a um *homem* o que era o *Direito*”) à antropofagia (“Comi-o”), por meio de uma transformação do uso da boca: da linguagem (característica que atribuiria ao humano a sua excepcionalidade ontológica) à devoração. Porém, não se trata simplesmente de uma oposição entre comer e falar, mas entre dois regimes distintos do uso da boca: *como* comer e *como* falar, e *como* ambos se relacionam, a saber, se falar é um uso mais elevado da língua, sublimação do comer (ou uma *exaptação* do sistema digestivo-respiratório, segundo a versão científica), ou, se, ao contrário, é uma manifestação da devoração. Note-se que, no aforismo, a devoração é *enunciada* (ou mesmo *metafórica*, como que a dizer ‘jantei ele na discussão’), fazendo parte de um diálogo (ou vice-versa, um diálogo que faz parte de uma cena de devoração, como no diálogo cerimonial do canibalismo tupinambá), na qual o antropófago, antes de tudo (e especialmente, de comer o seu adversário), *fala*: “Perguntei a um homem...”. Por outro lado, o *homem* devorado, sem deixar de sê-lo, é também um galo, Galli Matias, numa referência à pseudo-etimologia de galimatias, termo que designa um discurso confuso, sem nexos, segundo a

qual ele derivaria de um lapso de um advogado no tribunal, que, de tanto repetir o “galo de Mateus”, *gallus matthiae*, acabou se confundindo e dizendo “Matheus, o galo”, *galli Mathias*. Ou seja, não sabemos se aquele que pergunta é um homem, já que essa condição só é marcada no outro, que, ao mesmo tempo, pelo seu modo de falar, um cacarejar sem sentido (a definição que dá do Direito é rocambólica), parece com um bicho, é como um bicho: aquele que (se) come não é um semelhante; aquele que (se) come é *diferente*, difere e faz diferir no e pelo ato de comer e de falar. Lembremos do famoso dito de Cunhambebe frequentemente citado pelos antropófagos: quando interrogado por Hans Staden sobre como poderia devorar outro humano já que nem os animais mais selvagens comiam seus semelhantes, o chefe Tupinambá teria respondido “*Iagûara ichê*”, “sou uma onça” (como que a apontar: sou uma fera devorando gente, e não um humano comendo seu igual). Se poderia dizer, portanto, que a Antropofagia oswaldiana é a manifestação dessa diferença, que se dá a partir (ao redor, no interior) da comunidade da boca (do atributo da fala e da nutrição), no modo de comer e de falar, uma diferença dos modos à mesa, que coloca os modos à mesa. É sintomático, assim, que a primeira pessoa do singular só emergja numa cena dialógica, com e diante de um outro, ao qual devora, deixando portanto, de ser um “eu”, e voltando a ser “nós”, sendo assim, imediata – e literalmente (pela letra) – transformada (multiplicada) pela devoração.

4. Passemos à terceira e última manifestação do sujeito do texto. Como a primeira, trata-se de uma auto-nomeação, encontrando-se em uma posição diametralmente oposta a ela, i.e., quase ao final do *Manifesto*:

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.

Na passagem, nos deparamos com duas dimensões da Antropofagia oswaldiana. Primeiro, a ontológica ou cosmológica, uma explicação do funcionamento de tudo: não só toda conduta humana se situa em algum ponto da “escala termométrica do instinto antropofágico”, mas também, na medida em que “Nada existe fora da Devoração”⁵, toda relação é uma relação de antropofagia, até mesmo a entropia, a “devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico”.⁶ É por isso que a Antropofagia é a “Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz”. Como vimos, ao contrário do *Manifesto* de Marx e Engels, no de Oswald a união não é o objetivo, um projeto ou construção que universalizaria uma condição, a frase final do texto, mas o ponto de partida, aquilo que já é dado a todos, sendo enunciado na posição diametralmente oposta, ou seja, como primeira frase, embora essa união se dê na forma do que é considerado a mais inumano e menos gregária de todas as práticas: “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”.

Mas se toda relação é antropófaga, então tudo é sujeito, tudo é humano (não é à toa que o *Manifesto* advogue o “antropomorfismo”), e cada sujeito é sujeito de seu mundo: “o Cosmos parte do eu”, diz o *Manifesto*. Não se trata aqui de afirmar que a vanguarda antropófaga elaborou uma teoria do perspectivismo *ameríndio* antes do tempo, mas apenas que, como é atestado por uma série de textos da *Revista de Antropofagia*, seus integrantes conheciam e fizeram uso de uma série de mitos e concepções indígenas que estão na base daquela, formulando seu próprio perspectivismo pela combinação

5 ANDRADE, Oswald de. Estética e política, 2011, p. 449.

6 *Idem*. A utopia antropofágica, 2011, 146.

com outras teorias. Conjugando, assim, numa bricolagem intelectual, mitos coletados por Couto de Magalhães (como um tupi amazônico sobre a origem da noite, que se inicia dizendo que “No princípio [*Yperungaua*] [...] [n]ão havia animais [ou seja, tudo ainda era humano]; todas as coisas falavam [tudo era sujeito]”, e que será recriado por Raul Bopp na *Revista*), com o animismo de Lévy-Bruhl, o perspectivismo de Nietzsche, autor de cabeceira de Oswald e uma das fontes filosóficas da teoria de Viveiros de Castro, além de William James, do relativismo de Einstein, da radicalização (historicização e especiação) do *apriorismo* kantiano e da biologia de Uexküll, para quem todo ser vivo, todo vivente, é sujeito de seu próprio mundo, e que seria “uma das melhores afirmações da hipótese antropofágica”, chega-se a formulações como a seguinte, de Oswald: “Como a ostra vive de coordenadas próprias, vivem também no seu *universo pessoal* a estrela do mar, o caranguejo, a tainha, a cobra (...). [Mas] A quietude, a harmonia da terra evoluindo ordeiramente ou os mundos gravitando sem gastos e sem lesão seriam o absurdo biológico mesmo. O que faz a boa tragédia da vida é justamente esse *encaixamento de universos individuais* que eternamente se entrechocam num presente antropofágico”.⁷ “De William James e Voronoff”: do pluriverso de mundos individuais e humanos do empirismo radical de James aos múltiplos universos trans-humanos e que “se entredevoram” – a “experiência pessoal renovada” do *Manifesto* não é uma experiência meramente humana, e nem meramente individual: sua “renovação” é sua transformação a partir do contato com a de outros viventes, seus corpos e mundos.

Assim, por este prisma, inclusive o capitalismo, o catolicismo e o colonialismo seriam manifestações da Antropofagia: “[Bartolomeu de] Las Casas,” diz Oswald, “vindo para converter e moderar a sanha dos antropófagos, viu-se repentinamente cercado pela antropofagia muito mais

7 *Idem*. “A antropofagia como visão de mundo”, 2022, p. 537 (grifo nosso).

perigosa, real e combativa dos conquistadores”.⁸ Contudo, e aqui entra a outra dimensão da Antropofagia, a ético-política, se tudo é devoração e participa de uma mesma “escala termométrica”, esta também é uma tábua de valores, de valoração dos distintos modos de comer: as diferentes formas de devoração não são equivalentes. Pelo contrário: o longo aforismo que citamos apresenta dois polos radicalmente distintos da “escala”: de um lado, a “antropofagia carnal”, que porta o “mais alto sentido da vida”; de outro, o “aviltamento”, a “baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo”, contra a qual se afirma o sujeito coletivo do *Manifesto*, aqui auto-designado ou caracterizado como “Antropófagos” (“Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos”). Observe-se que, nessa passagem, o “nós” – “Antropófagos” – não coincide com as “puras elites”, referidas na terceira pessoa, que realizam a “antropofagia carnal”, ou seja, os Tupinambá, que aparecem, portanto, como *exemplos* para o enunciador do texto. Todo mundo é antropófago, mas “nós” só seremos dignos desse nome se formos capazes, ao mesmo tempo, de guardar o “alto sentido da vida” daquela prática e, seguindo esse exemplo, nos opormos à “peste dos chamados povos cultos e cristianizados”.

5. Saíamos agora um pouco do texto para nos focarmos na imagem em torno da qual ele gravita: o *Abaporu*, tanto o quadro, quanto o seu título e especialmente a relação entre ambos. Lembremos que, segundo Tarsila do Amaral, ao ver o quadro, Raul Bopp sugeriu “fazer um movimento *em torno*” dele.⁹ E, de fato, a Antropofagia, ou, ao menos, o seu *Manifesto*, se dá ao redor da tela: na sua publicação original no número inaugural da *Revista*, os aforismos rodeiam um desenho-esboço do quadro, sendo impossível, assim, não pensar que relação se estabelece entre o texto e a imagem¹⁰ – e

8 *Ibidem*, pp. 528-529.

9 AMARAL, Aracy A. Tarsila: sua obra e seu tempo, 2003, p. 279.

10 Cf. AGUILAR, Gonzalo. Por una ciência del vestigio errático, 2010.

vale lembrar que a *Revista* se encerra pouco depois da exposição de Tarsila em que o quadro e outras obras antropófagas de Tarsila são exibidos ao público pela primeira vez, exposição que passa a centralizar os últimos números da publicação, com grande destaque para a recepção crítica da abertura; ou seja, o movimento continuou a se dar ao redor do *Abaporu*, até que ele se dissipou ou se converteu em outra coisa... Quanto ao nome da tela, que Oswald caracterizou como “o homem, plantado na terra”¹¹, Aracy Amaral afirma que os três (Tarsila, Oswald e Bopp) recorreram ao dicionário guarani de Montoya e “compuseram a palavra: *Abaporu*. *Aba*: homem; *poru*: que come”.¹² Aqui, porém, o relato é inexato. Se “Abá”, de fato, aparece no *Tesoro de la lengua guaraní* como “homem” (no sentido de “gente”, “pessoa”, e também “índio” em oposição aos brancos), “poru” significa, e é Montoya quem o diz, “comedor de carne humana”: de “por-”, objeto em sentido indeterminado, traduzido por “gente”, “pessoa”, + “u”, verbo que indica ingestão pela boca (comer, beber, fumar, etc.). “Abaporu”, assim, significa gente/pessoa que come carne humana, “hombre que la come”, como lemos no *Tesoro*. Mas não se trata de uma tautologia, pois o título da obra sobrepõe duas figuras que costumam ser tomadas como sinônimas, mas cujo campo semântico só coincide quando referidas a um humano. Primeiro, a do *antropófago*, aquele ser, humano ou não, que come gente: e, de fato, também em tupi (antigo ou tupinambá, línguas muito próximas ao guarani mapeado por Montoya), *poru* pode remeter a devoradores não-humanos de carne humana, como nessa passagem do “Auto de São Lourenço” de Anchieta: “*xe îagûaretéporu*”, “sou uma onça (*îagûarete*) comedora de gente (*poru*)”.¹³ Segundo, a do canibal, aquele que come seu semelhante, um indivíduo da mesma espécie, termo que, como

11 AMARAL, Aracy A. Tarsila: sua obra e seu tempo, 2003, p. 279.

12 *Ibidem*.

13 ANCHIETA, José de. Teatro, 2006 pp. 68-69.

sabemos, tem sua origem em um “erro de 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”¹⁴), Colombo os denomina “Caniba” e “canibales”, entendendo também que estes estavam em guerra com o grande Cã... O *canibal é sempre(o) outro*. Mesmo que posteriormente a prática de canibalismo entre os Cariba fosse desmentida, a palavra “canibal” (e sua associação com os povos ameríndios) permaneceu, entrando no léxico das línguas europeias modernas para designar os que comem seus semelhantes – mais um exemplo, junto com “índio”, do desencontro que funda a percepção e nomeação dos povos originários pelos europeus. Mas, se o título da tela sobrepõe, assim, o canibal e o antropófago, caracterizando como gente (*Abá*) aquele que come gente (*poru*), a figura a que o nome remete (o quadro de Tarsila) dificilmente pode ser dita “humana”, sem mais, assim como o seu aspecto não remete em absoluto à ferocidade ou avidez comumente associados ao canibalismo e à antropofagia, e o ambiente em que ela se encontra não possui indícios sequer de uma prática carnívora: nele encontramos apenas uma planta, mais especificamente, um cacto. Monstruosa, desproporcional (a cabeça minúscula, o pé gigante), acoplamento disparatado, “formado por uma mistura promíscua de componentes humanos e não humanos”¹⁵, como Gonzalo Aguilar sintetizou algumas das recepções do quadro à época (pejorativas, em sua maior parte), quem é esse *homem* que come carne *humana*, quem é essa *gente* que come *gente*? Se o título faz coincidir, no “homem”, o “antropófago” e o “canibal”, a imagem que ele intitula provoca uma não-coincidência com a imagem (que temos) do homem, do canibal e do antropófago. O *Abaporu* propõe, desse modo, um deslocamento do que é o sujeito (a ênfase não está na cabeça, mas no pé, no contato com a

14 ANDRADE, Oswald de. Estética e política, 2011, p. 62.

15 AGUILAR, Gonzalo. “A Antropofagia de Oswald de Andrade e Serge Voronoff: incursões no corpo”. Língua-Lugar, 2002, p. 38.

terra, elemento crucial da Antropofagia, como veremos), deslocamento que se manifesta no sujeito de enunciação do próprio *Manifesto Antropófago* que se desenrola em torno dele: o antropófago que se manifesta, que se torna manifesto¹⁶, devolve, à série de derivações designativas e figurativas provindos do mau-encontro colonial (“canibal”, “índio”, etc.), uma espécie de des-encontro contra-colonial ao redor dos mesmos nomes e imagens. O antropófago é aquele que devora a (concepção da) “humanidade” europeia.

6. Em uma entrevista de 1928, Oswald, apresentando a Antropofagia, aborda quem constitui o “nós” de que o movimento seria a manifestação:

(...) nós somos, antes de tudo, antropófagos... Sim, porque nós da América – nós, o autóctone: o aborígene – rodeamos o cerimonial antropófago de ritos religiosos. Comer um igual para o índio – não significava odiá-lo. Ao contrário. (...). O dia em que os Caetés 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 quisessem impingir seus deuses, seus hábitos, sua língua... isso não! Devoramo-lo. Não tínhamos, de resto, nada mais a fazer.¹⁷

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

16 Cf. AZEVEDO, Beatriz. Antropofagia: Palimpsesto selvagem, 2016.

17 ANDRADE, Oswald de. Os dentes do dragão: entrevistas, 2009, pp. 66-67.

na terceira pessoa, como outros, ou seja, *excluídos* do “nós” (“Comer um ser igual *para o índio*”), assim permanecendo até o fim da citação, 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 tornarmos nós-outros): “O dia em que os Caetés 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 nos 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”.¹⁸ Todavia, essa relação com a terra não é um dado, não é mera reivindicação do solo em oposição ao sangue como elemento determinante do pertencimento. No seu relato sobre o movimento, Bopp lembra de uma afirmação de Oswald a respeito: “Somos prisioneiros de uma civilização técnica. Perdemos contato com a terra”.¹⁹ Ou seja, nascer *aqui* não seria suficiente para ser um “filho da América”. Seria preciso nos (re-)colocarmos “em comunicação com o solo”, gesto apregoado pelo *Manifesto* e que será uma constante da Antropofagia, constituindo um de seus pontos-chave. Para tanto, nada melhor que seguir

18 *Ibidem*, p. 65.

19 BOPP, Raul. Vida e morte da antropofagia, 2008, p. 60.

o exemplo daqueles povos que têm e mantêm essa comunicação e aos quais poderíamos nos filiar, (re-)estabelecendo-a e constituindo-nos, só assim, como autóctones, nativos da América: por isso, Bopp 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. “Filiação. O contato com o Brasil caraíba”.

7. “Caraíba” (e não “tupi” nem “índio”) é o termo preferencial da Antropofagia para se referir ao cosmos indígena. Alguns comentaristas desavisados viram aí uma referência aos povos Caribe – os mesmos do erro de Colombo... Embora não seja esse o sentido do termo no *Manifesto*, não se pode ignorar a “contribuição milionária de todos os erros”. Pois o Brasil caraíba é um *brasil canibal*: quem se manifesta é o antropófago (e não o brasileiro pura e simplesmente). Contudo, em tupi, a palavra, bem como seus cognatos nas línguas do tronco macro-tupi designa: 1) uma classe de demiurgos míticos; 2) por extensão, uma classe de xamãs, igualmente dotados de um poder respeitado e temido; 3) e, também extensivamente, os brancos (ou seus sacerdotes) que aqui chegaram, vistos como seres poderosos dotados de artefatos potentes (até hoje, derivados de *karai* são usados nessa acepção por diversos povos indígenas, inclusive não-tupi) – e essas três acepções são explicitamente mobilizados na *Revista de Antropofagia* e no *Manifesto*.²⁰ Além de remeter a uma dimensão mítico-cosmológica em que tudo é (potencialmente) humano e a práticas xamânico-rituais, o “caraíba”

20 Cf. NODARI, Alexandre & AMARAL, Maria Carolina de Almeida. “A questão (indígena) do Manifesto Antropófago”. *Direito e Práxis*, 2018.

do *Manifesto*, desse modo, poderia então 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 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”, um “sujeito coletivo” se dirigiria, como que em praça pública, a um “auditório virtual”, a outros, declarando uma guerra, nomeando inimigos.²¹ 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”.²² Como se sabe, na cerimônia canibal tupinambá, matador e vítima encenavam um diálogo feroz no qual era difícil definir quem mataria e quem seria morto, de quem seria a carne devorada, pois o prisioneiro insistia que já havia comido muitos dos parentes do seu algoz e que seus próprios parentes o vingariam devorando a este. Na *Revista de Antropofagia*, são várias as remissões a esses diálogos, a começar por uma de Bopp citada por Oswald no “Esquema ao Tristão de Ataíde”, publicado no número de setembro de 1928 (da 1ª dentição): “Veja só que vigor: – Lá vem a minha comida pulando! E a ‘comida’ dizia: come essa carne porque vai sentir nela o gosto dos teus antepassados.” Na segunda dentição também aparece um “canto do prisioneiro que vai ser comido” (o outro lado do diálogo), sem indicação da fonte, a não ser que provém “Dos Tupinambás”): “Eu não me lamento. Os verdadeiros bravos morrem no país de seus inimigos. O meu país é grande e os meus

21 AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*, 2016, pp. 198, 99.

22 *Ibidem*, p. 194.

saberão vingar-me de vós”. O prisioneiro, portanto, se dizia já vingado (pela certeza de que seus parentes o fariam), se vangloriava de já ter matado ou comido muitos da aldeia de seus captores, insistia, para retomar o “canto de um desses prisioneiros” citado no relato de Montaigne (fonte essencial do movimento), que a carne que estes comeriam tinha um sabor *familiar*:

Que se aproximem todos com coragem e se juntem para comê-lo; em o fazendo comerão seus pais e seus avós que já serviram de alimento a ele próprio e deles seu corpo se constituiu. Estes músculos, esta carne, estas veias, diz-lhes, são vossas, pobres loucos. Não reconheceis a substância dos membros de vossos antepassados que no entanto ainda se encontram em mim? Saboreai-os atentamente, sentireis o gosto de vossa própria carne.²³

Comer com a boca o corpo dessa boca que fala que sua carne é a mesma daquela que come: eis a Antropofagia. Nesse sentido, não poderíamos dizer, seguindo Beatriz Azevedo, que quem fala no *Manifesto*, o “nós” do texto, são os índios *em nós*, aqueles que *devoramos* pelo processo colonizador; que quem nele se *manifesta* para nós são os índios em nós, os outros em nós, nós-outros? Não poderíamos afirmar também que, como “vacina antropofágica” contra nós-mesmos, o que eles nos oferecem, pelo “corpo desmembrado da palavra” do *Manifesto* que se assemelha ao corpo “retalhado” do inimigo no banquete canibal, é o “gosto”, amargo e indigesto, da *nossa* “própria carne”?²⁴

8. Um outro “nós” também comparece na entrevista citada acima, o “nós” vanguardista: “nós, os artistas – sismógrafos sensibílimos dos desvios físicos da massa – nós de vanguarda, hiperestéticos, o compreendemos”²⁵ – formulação que adianta a conhecida expressão de Pound, “antenas da raça”, e, ao mesmo tempo, situa os artistas à frente – em sensibilidade – dela (da

23 MONTAIGNE, Michel de. Ensaio. Livro I, 1961, p. 267.

24 AZEVEDO, Beatriz. Antropofagia: Palimpsesto selvagem, 2016, p. 204.

25 ANDRADE, Oswald de. Os dentes do dragão: entrevistas, 2009, p. 68.

“massa”) 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.²⁶ E sintomaticamente, em um texto que saiu na página de “Antropofagia” da revista *O Q A* no dia 26/9/1929, intitulado “o senso estético de Poe”²⁷, as figuras do nativo e da vanguarda são fundidas, cabendo a “nós” segui-los, num movimento análogo ao descrito ou prescrito no trecho anterior da entrevista. Aqui, são outros que ocupam 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”. 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”. Para os antropófagos, os indígenas 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 são *originários*, não cessando de originar outras histórias, porque há muito tempo estão abrindo e seguindo o caminho outro que forma os “Roteiros” múltiplos que nós agora devemos trilhar. E é por esse caminhar, é porque “Caminhamos”, em “comunicação com o solo”, que eles se tornam nossos avós, i.e., que se estabelece a “Filiação. O contato com

26 *Ibidem*, p. 71.

27 Cf. NODARI, Alexandre. “A oca de Clóvis de Gusmão: sobre a página antropófaga na revista *O Q A* (O que há)”. Landa, 2021.

o Brasil Caraíba”. A Antropofagia é a proposição de uma aliança político-ontológica com os povos ameríndios, uma frente ampla contra a colonização, que toma a (onto-)lógica da Antropofagia ritual tupinambá como exemplo (vanguarda) de saída do conflito edípico-genealógico da tradição. Não é um acaso que o *Manifesto* seja muito mais uma invectiva de transformação *contra* a civilização cristã-ocidental que a afirmação de *uma* identidade indígena: o “antropófago”, diz Eduardo Sterzi, “não é propriamente um indígena, mas, antes, um *aglomerado indígena-alienígena*”.²⁸ É comendo (politicamente) a colonização que nos constituímos performativamente como seu contrário, a saber, como nativos *e* antropófagos. Como nós, os outros. *Nós-outros*.

Referências

AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciência del vestigio errático*. Buenos Aires: Grumo, 2010.

AGUILAR, Gonzalo. “A Antropofagia de Oswald de Andrade e Serge Voronoff: incursões no corpo”. *Língua-Lugar: Literatura, História, Estudos Culturais*. v. 1, n. 5, 2002, pp. 36-62.

AMARAL, Aracy A. *Tarsila: sua obra e seu tempo*. 3. ed., revista e ampliada. São Paulo: Editora 34/EdUSP, 2003.

ANCHIETA, José de. *Teatro*. Seleção, introdução, notas e tradução do tupi de Eduardo Navarro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. 2. ed. rev. e ampl. Organização de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 2011.

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011.

28 STERZI, Eduardo. Saudades do mundo: notícias da Antropofagia, 2022, p. 206.

ANDRADE, Oswald de. “A antropofagia como visão de mundo”. In: *Diário confessional*. Organização de Manuel da Costa Pinto. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. pp. 511-549.

ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão: entrevistas*. 2. ed., revista e ampliada. Organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 2009.

AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Livros I e III. Tradução, prefácio e notas linguísticas e interpretativas de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Editora Globo, 1961.

NODARI, Alexandre. “A oca de Clóvis de Gusmão: sobre a página antropófaga na revista *O Q A (O que há)*”. *Landa*. v. 10, n.1, 2021. pp. 188-243.

NODARI, Alexandre & AMARAL, Maria Carolina de Almeida. “A questão (indígena) do *Manifesto Antropófago*”. *Direito e Práxis*. v. 9, n. 4, 2018. pp. 2461-2502.

Revista de Antropofagia: 1ª e 2ª edições (fac-símile). São Paulo: Abril / Metal Leve, 1975.

STERZI, Eduardo. *Saudades do mundo: notícias da Antropofagia*. São Paulo: Todavia, 2022.

Submissão: 06/04/2023

Aceite: 11/07/2023

<https://doi.org/10.5007/2176-8552.2023.e93740>

*Esta obra foi licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição-Não Comercial 4.0 Internacional.*