

# A oca de Clóvis de Gusmão: sobre a página antropófaga na revista *O Q A (O que há)*

Alexandre Nodari<sup>1</sup>

188

1) Em texto publicado na *Folha de S. Paulo* em 27 de junho de 2021, o jornalista Jason Tércio afirma ter “descoberto” (e “por acaso”) uma “terceira fase da Antropofagia”, a que “denominou” “terceira dentição”, e que consistiria em uma seção de uma página ou um pouco mais da revista semanal carioca de variedades *O Q A* (pronuncia-se “O que há”) no segundo semestre de 1929<sup>2</sup>, intitulada “antropofagia - órgão dos antropófagos de s. paulo”<sup>3</sup> e dirigida “nos cafés do Rio” por Clóvis de Gusmão, conforme indicava o cabeçalho. A seção, continua o jornalista, “incluiu todo tipo de colaborador: o parnasiano Alberto de Oliveira, o ultraconservador Gustavo Barroso, até Coelho Neto (com um soneto!), ao lado de antropófagos de raiz, como Raul Bopp, Oswaldo Costa, Pagu e o próprio Oswald, além de Andrade Muricy e Cecília Meireles, ambos do grupo católico carioca Festa,

---

<sup>1</sup> UFPR/species/CNPq.

<sup>2</sup> Em todas as citações do referido artigo, utilizei a versão publicada no *site* da *Folha*, sem numeração de página: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/06/recom-descoberta-terceira-fase-de-revista-de-antropofagia-revela-lacunas-da-historia-do-modernismo.shtml>>.

<sup>3</sup> Nas citações do material da *O Q A*, atualizei a ortografia, indicando, no corpo do texto, o título, número, e data de publicação. Em nota mais abaixo, apresento uma lista completa e detalhada, com os links de acesso, dos números da revista em que a seção antropófaga apareceu.

e modernistas independentes, como Manuel Bandeira, Jorge de Lima, Guilherme de Almeida”, e, na “última edição”, “Renato Kehl, fundador e mentor da eugenia no Brasil”. Se a Antropofagia já era marcada, diz ele, por um “ecumenismo intelectual”, na “última fase a mistura era não apenas ideológica, mas também estilística”. Mas será mesmo assim?

2) De fato, Tércio têm razão ao apontar que há muitas lacunas na historiografia do modernismo, e muito material, especialmente em periódicos, a ser *re-descoberto*, possibilitando uma reavaliação das vanguardas. Isso vale especialmente para a Antropofagia, por duas razões. A primeira é que Raul Bopp “era dono e um dos chefes de uma agência telegráfica (Agência Brasileira)” (Ferraz, 1977: 207), na qual trabalhava Jayme Adour da Câmara, e que, “através da sua rede de jornais por todo o país, divulgava, com frequência, súmulas dos acontecimentos no mundo das letras” (Bopp, 2008: 61), entre as quais textos antropófagos – com o que podemos presumir que outros materiais quase inéditos do movimento antropófago estejam dispersos em jornais locais. Provavelmente ligado a isso, houve uma espécie de “nacionalização” no decorrer da segunda denteção da *Revista de Antropofagia*<sup>4</sup>, com a publicação cada vez maior de colaborações de outros estados, e a divulgação, nas seções “Expansão antropofágica” e “Antropofagia em marcha”, de adesões regionais ao movimento, como os “clubes de antropofagia” do Pará, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo, etc.<sup>5</sup> Como se pode depreender das cartas que enviou ao pernambucano Joaquim Inojosa, publicadas por este em *O*

---

<sup>4</sup> A edição que utilizei da *Revista de Antropofagia*, de agora em diante também mencionada simplesmente como *Revista*, é a fac-similar publicada em 1975 pela Metal Leve e referida na bibliografia. Nas citações, além de atualizar a ortografia, indico, no corpo do texto (por vezes, entre parênteses), o autor (ou pseudônimo), quando se trata de texto assinado, título, denteção, número e data de publicação.

<sup>5</sup> Note-se de passagem que talvez possamos ver nisso uma nacionalização em outro sentido: o da identificação da Antropofagia com um programa nacionalista, que aparece em muitas dessas colaborações, e que se tornará, na segunda metade do século XX, a leitura dominante e escolar, e que Tércio reproduz em seu artigo: a Antropofagia como um “assimilar criticamente as matrizes culturais internacionais para produzir obras originais”, ou seja, deglutir o estrangeiro para produzir o nacional - identificação, entre o antropófago e o brasileiro, no mínimo, questionável, se nos guiarmos pelo *Manifesto* e outros textos basilares do movimento.

*movimento modernista em Pernambuco* (1968)<sup>6</sup>, Clóvis de Gusmão, atuando como jornalista no Rio de Janeiro, participou desse duplo movimento, enviando material antropófago para outros estados, e solicitando a remessa de textos para publicação em periódicos cariocas e mesmo de outros estados, além de incitar a conquista de espaço em jornais de estados em que ainda não havia presença da Antropofagia.<sup>7</sup> Por isso, sobram evidências de que há um vasto material pouco conhecido do movimento disperso em periódicos da época país afora, da *Folha do Acre* a *Gazeta do Povo*, de Curitiba, em que encontramos um texto de Jurandir Manfredini (seguidamente apontado como pertencente às hostes canibais), que contém o trecho de uma carta de Raul Bopp explicando a teoria histórica da grilagem que fundamenta a ideia da Antropofagia como “a posse contra a propriedade”, ideia cuja centralidade posterior foi apontada pelo próprio Bopp (2008: 66). Parte, ainda que pequena, desse material, porém, já foi “descoberta” por pesquisadores, cabendo dois destaques especiais. O primeiro é o trabalho de Luiz Busatto, *O modernismo antropofágico no Espírito Santo* (1992), que faz o levantamento de textos antropófagos republicados ou publicados pela primeira e única vez no *Diário da Manhã*, de Vitória (ES), geralmente na seção “De arte e de literatura”, entre maio e agosto de 1929.<sup>8</sup> Entre eles, encontramos, na edição do dia 21/7/1929, um justamente de Clóvis de Gusmão, os “4 pedaços do tenupá oikó”, único fragmento publicado, até onde vai meu conhecimento, do que seria um livro que ele estaria preparando, segundo Oswald em

---

<sup>6</sup> Inojosa, além de figura importante do modernismo, constitui peça crucial para a sua historiografia, sendo autor de várias obras nesse sentido, que contém, ademais, documentos e textos da época ainda pouco conhecidos. Vale mencionar também que ele idealizou e fundou o jornal *Meio-Dia*, periódico publicado no Rio de Janeiro, e para a qual colaboraram Jorge Amado e Oswald, entre outros, e que entrou para a posteridade de modo nefasto, por ter, no espírito do pacto de não-agressão entre Stalin e Hitler, apoiado publicamente a Alemanha nazista. Cf. Franzolin, 2012.

<sup>7</sup> “Tudo o que você escrever você mande pra mim, que eu daqui mando pra S. Paulo. Escreva logo um artigo bom de saída e me mande que eu dou no ‘O Jornal’, no ‘Diário de S. Paulo’. E em todos os Estados do Brasil. Do Rio G. do Sul ao Acre (‘Folha do Acre’) [...]. Mande tudo o que puder sobre antropofagia - escritos seus e de outros - para Martins Napoleão, no ‘Estado do Piauí’, Teresina. Nós inda não temos ninguém lá e Martins é nosso velho amigo [...]. Vou falar ao Carlos de Lima Cavalcanti para me dar uma página de antropofagia no ‘Diário da Manhã’, daí” (Gusmão *in* Inojosa, 1968: 409).

<sup>8</sup> Transcrevi e republicuei três dos textos em <<https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/09/tres-textos-quase-ineditos-da-antropofagia/>>.

entrevista de 1º de setembro daquele ano.<sup>9</sup> O segundo, que, como se verá, nos interessa aqui mais de perto, é a pesquisa de Heraldo Márcio Galvão Jr. (2020a), *Quem não pode morder não mostra os dentes: modernistas e antropofágicos entre São Paulo e Belém do Pará nos anos 1920*, que mapeia e analisa a relação de escritores e intelectuais paraenses com a Antropofagia, tanto na *Revista*, quanto em periódicos locais.<sup>10</sup> O paulistocentrismo das vanguardas brasileiras dos anos 1920, muito apontado por críticas recentes, embora estivesse presente à época, não deixa de ser também, e em grande medida, uma projeção ao passado de construções históricas posteriores, facilmente desmentida por pesquisas “regionais”, cujo desconhecimento por parte de pesquisas “paulistocentradas” revela, de modo refletido, que estas são igualmente (ou ainda mais) “regionais”.

3) “Nenhum estudo sobre o modernismo,” diz Jason Tércio, “nem mesmo Oswald de Andrade em suas inúmeras entrevistas e crônicas, tampouco Raul Bopp nos seus livros sobre a antropofagia, jamais mencionaram uma terceira fase. Por isso, sempre foi ponto pacífico nos estudos acadêmicos que a Antropofagia havia acabado na segunda denteção”. Nada mais equivocado. Oswald, no seu *Informe sobre o modernismo*, conferência realizada em outubro de 1945, afirma ter havido “ainda uma terceira fase com a participação de Flávio de Carvalho” na década de 1930 (Andrade,

191

<sup>9</sup> “Clóvis de Gusmão prepara o estudo sociológico *Tenupá-Oikó*, ensaio sobre a filosofia do ‘Deixa está!’” (“Deixa está” seria a tradução da expressão em tupi que serve de título). A entrevista, intitulada “de antropofagia”, saiu originalmente em *O jornal*, republicada no *Jornal de Notícias*, de 8 de janeiro de 1950 e integra as duas edições do volume *Os dentes do Dragão*, organizado por Maria Eugenia Boaventura. Mais recentemente, a revista *Lacuna* também republicou a entrevista, corrigindo erros tipográficos e de transcrição, e com um aparato para-textual, sendo a versão que utilizo: <<https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-4/>>.

<sup>10</sup> A conexão paraense se explicita na “Expansão antropofágica” do décimo número da segunda denteção (12/6/1929): “A geração do pará é uma das mais vigorosas do norte. E a mais fuzarca do Brasil. Isso por uma questão etno-geográfica [...]. (O ‘estado do pará’, jornal de ideias jovens, é o ponto de apoio e de convergência de quase todos) [...]. É uma espécie de geração protesto. Mas não desse protesto-tapeação de Cassianos e Menottis. De outro. Sincero. Fundo. Eles não concebem, como nós, a escravidão do ocidente. A mentalidade bragantina. O tal modernismo católico. O imperialismo. A invertebrabilidade nacional. E muitas outras coisas. No que fazem muito bem! Clóvis de Gusmão mandou uma carta e um comunicado antropofágico pra Alcindo Cacella. Zás! o ‘estado’ abriu 6 colunas com títulos, subtítulos e comentários saborosos! [...] Resultado: tá fundado o clube de antropofagia do pará.” Galvão Jr. (2020a: 222) aponta que o ponto de convergência dos antropófagos paraenses, *O Estado do Pará*, era uma “instituição reconhecida como opositora aos governos oligárquicos das décadas de 1900, 1910 e 1920, e de caráter contestatário popular”.

1992: 100): e, de fato, Flávio apresentou, como “delegado antropófago” ao IV Congresso Panamericano de Arquitetos no Rio de Janeiro em 1930, a comunicação “A cidade do homem nu” (Carvalho, 2010), em que mobiliza o mote, presente no *Manifesto*, da “transformação do tabu em totem”, terminologia que dominará a *Experiência n.2*, do ano seguinte, em que relata e analisa o que aconteceu a ele ao deliberadamente cruzar na contramão e sem levantar o chapéu uma procissão de *Corpus Christi* (Carvalho, 2001).<sup>11</sup> Do mesmo modo, Raul Bopp (2008: 64) fala explicitamente numa terceira fase do movimento, no parágrafo intitulado exatamente “Três ciclos” do arqui-conhecido *Vida e morte da Antropofagia*:

O primeiro, com a Revista de Antropofagia, teve apreciáveis proveitos para tomadas de contato. Penetrou em alguns núcleos jovens que agitavam as letras nos estados, com anseios de renovação; o segundo assinalou-se pela sua agressividade. Demoliu alguns elementos que, sem serem vanguardistas, figuravam na cena dos acontecimentos, numa ruidosa confusão de valores; na fase final (terceiro tempo), sem comichões de publicidade, começou-se a pensar, com mais serenidade, numa reestruturação de idéias, de modo a salvar resultados possíveis.

192

O eixo em torno do qual a terceira dentição gravitava era o Congresso de Antropofagia: “Oswald”, diz Bopp (2008: 64), “era de opinião que se precisava firmar postulados, para conduzir o movimento com novos critérios [...]. De acordo com as conclusões a que chegasse o grupo, seria oportunamente convocado um congresso, de ressonância nacional, para debates de teses”. Segundo anúncio publicado ainda no penúltimo número da *Revista* (19 de julho de 1929), o “Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia”, seria realizado em “fins de setembro” daquele ano, no Rio de Janeiro, e suas conclusões seriam enviadas ao “Senado e à Câmara,

---

<sup>11</sup> Oswald poderia ainda estar se referindo a atividades ligadas ao Clube dos Artistas Modernos, entre as quais, o Teatro da Experiência, censurado e fechado pela polícia às vésperas da encenação da peça *O homem e o cavalo*. Em seu relato, Bopp (2008: 60) também menciona a participação de Flávio, que fez a capa de *Cobra Norato*, na Antropofagia: “A *Descida* agitou os araias [sic] literários de São Paulo. Formou barricadas. Entrou em colisão com grupos da velha escola, numa linguagem agressiva e impiedosa. A vacina antropofágica imunizava algumas atitudes destemidas. Flávio de Carvalho, por exemplo, realizou a sua *Experiência Número 2*, em sondagem psicológica da multidão, numa procissão de *Corpus Christi*. Quase foi linchado.”

solicitando algumas reformas da nossa legislação civil e penal e na nossa organização político-social”.<sup>12</sup> Posteriormente, por intermédio de Garcia de Rezende, assessor do então secretário de Instrução do Espírito Santo, e colaborador da *Revista* (sugerindo, inclusive, em um de seus textos, o “ensino antropofágico”), além de responsável pela publicação do material antropófago no *Diário da Manhã*, o evento passou a ter a chancela e o apoio do governo capixaba (“Os seus membros seriam hóspedes do estado” [Bopp, 2008: 65]), mudando também o seu nome – de “Brasileiro” se tornava “Mundial” – e a data prevista de sua realização: 11 de outubro, “o último dia da América Livre”. Como se sabe, o Congresso não aconteceu, tanto por questões pessoais quanto pela radicalização política à esquerda de vários dos antropófagos, que entraram nas fileiras do Partido Comunista (Pagu, Oswald, Oswald Costa, etc.). Contudo, tudo o que girava em torno dele, sim. “Sem tardança, deram-se início às reuniões para a preparação de teses a serem discutidas no Congresso”: “Remexeram-se os clássicos da Antropofagia”, de Staden a Barbosa Rodrigues, “com o fim de catar resíduos doutrinários” e “também para apoiar, com sedimentação erudita, as teses em estudo”; “Procurou-se, de início, firmar o conceito antropofágico do nosso País. ‘O Brasil era um grilo’. // A ideia de posse contra a propriedade veio tomando evidências de lei”; Oswald começou a elaborar “Uma sub-religião no Brasil [...] dentro de um clima de surrealismo religioso”, ou seja, “uma seita religiosa, tipicamente brasileira”, “um sistema derivado de cultos fetichistas, de apelo às forças mágicas da natureza”, de “invocação às forças totêmicas”, envolvendo os “atributos ocultos de seres e coisas” e “as relações subjetivas com espíritos protetores, como o Tatá de Carunga, e o santoral afro-católico, venerado em terreiros de macumba”; uma *Suma Antropofágica* também ficou a cargo de Oswald e “[c]onsistiria em uma série de notas e advertências que formariam um *Tratado de Governo*, isto é, como seria, no Brasil, um governo de formação

<sup>12</sup> Tércio elenca algumas das teses que, segundo esse anúncio, seriam debatidas, talvez as mais controversas delas (“impunidade do homicídio piedoso, substituição do Senado e da Câmara por um Conselho Técnico do Poder Executivo, nacionalização da imprensa, organização tribal do Estado, supressão das academias e sua substituição por laboratórios de pesquisa”), curiosamente, porém, deixando de lado outras, como a reforma agrária e o combate ao latifúndio improdutivo (“Abolição do título morto”), e a legalização do aborto e adoção do planejamento familiar (“Maternidade consciente”).

antropofágica”; coletivamente, passou-se a pensar uma “Subgramática”, variante antropofágica das tentativas contemporâneas de pensar uma língua brasileira, visando recuperar a simplicidade poética do idioma, e a qual seria anexada um “‘selecionado’ de cem palavras de sabor brasileiro”, algumas das quais conservadas e citadas por Bopp; foram “feitas algumas considerações sobre [...] um sistema de medidas de superfície da Antropofagia” e um estudo “sobre a índole pacífica do gentio”, que, apesar do nome, se refere àquilo que viria a ser conhecido na Antropologia como o “votar com os pés”, a saber, o abandono de um chefe pela aldeia “por uma conduta tirânica ou por não haver cumprido o que prometeu”; e tudo isso formaria parte da “Bibliotequinha Antropofágica”, que traria desde *Macunaíma*, de Mário de Andrade e trechos da *Revista de Antropofagia* até um “Livro do Nenê Antropofágico”, com cantigas de Elsie Huston e um “volume sobre a *Escola Brasileira*, com uma revisão dos programas de ensino” (Bopp, 2008: 65-72).<sup>13</sup> Na entrevista publicada em setembro de

194

<sup>13</sup> A proposta é mencionada no n. 13 da segunda denteção (“desde o Rio Grande ao Pará!”, 4/7/1929), junto com outras: “Vamos agora publicar nossa Bibliotequinha Antropofágica. Vamos reunir no Rio, em agosto, o Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia. Tarsila vai fazer a sua exposição. A nossa ofensiva vai começar. O cauim ferve”. Uma lista mais completa dos volumes é fornecida por Bopp (1956: 9) em outro relato: “Os volumes da ‘Bibliotequinha Antropofágica’ seriam distribuídos a especialistas em diferentes assuntos brasileiros, que obedeceriam mais ou menos à seguinte ordem: 1) *Sambaqui* (restos de cozinha). Coleção de artigos publicados na Revista de Antropofagia, 1ª e 2ª denteção. Moquens e pontas-de-flecha (Oswaldo Costa, Geraldo Ferraz, etc.). Manifesto de Oswald Andrade. Ilustrações de Tarsila. 2) *Macunaíma*, de Mário de Andrade. 3) *Cobra Norato*. 4) *Brasil-Freud*. Ensaio e compilações, por Flávio de Carvalho. 5) *Os Clássicos da Antropofagia*. Livro de introdução ao pensamento antropofágico, documentação e interpretação de alguns autores (Montaigne, d’Abbeville, Yves d’Evreux, Koster, Koch-Grünberg, etc.). 6) *Livro do Nenê Antropofágico*. Coleção de cantigas de ninar, embalos de rede e ‘cata-piolhos’, seguindo-se um estudo sobre a formação da inteligência do nenê. O sapo, o bicho do fundo, etc.). 7) *Escola Brasileira*. Bases para uma re-educação, no sentido antropofágico. Revisão dos programas de ensino (coisas desnecessárias). Ensaio de alegria nacional. 8) *Estudos da Língua Nacional*, por Aníbal Machado, e uma Sub-gramática minha, com algumas notas sobre variantes regionais, leis de gravidade do idioma. 9) *Sorumbá*. Selecionado de poesia nova, de sabor brasileiro. 10) *Ensaio sobre a Novela brasileira*. Características dominantes. Notícia do material usado. Regiões de romance, por José de Queiroz Lima. 11) *Coisas de Música*. Ensaio sobre formações rítmicas. Psicologia do índio e do negro. 12) *Danças Regionais*. Notas sobre tipos rurais brasileiros. Características do andar do negro. Mecânica dos movimentos e sua formação rítmica. Expressões ignoradas do sexo. Sexo cifrado. 13) *Livro de Festas e Folguedos*. 14) *Estudos de uma Sub-religião no Brasil*. 15) *Marajó*. Notas sobre artes plásticas indígenas. Estudos de linha e de cor. Simplificação dos motivos ornamentais. A casa brasileira. Sala de ser e sala de estar. 16) *Mombéu*. Fabulário Nacional. Livro de lendas. Capítulos sobre a jurisprudência indígena (proteção à caça parida, época das desovas, etc.). O Malasarte. Bases históricas do ‘grilo’. A posse contra a propriedade. O último livro da Bibliotequinha seria a *Suma Antropofágica*, com compilações sobre problemas do ser e acrescido de

1929, ou seja, já após o fim da segunda dentição, Oswald expõe, ainda que de forma comprimida, questões coligadas a esses estudos e projetos, e, ao falar da “Expansão antropofágica”, menciona alguns dos nomes e obras em preparação que aparecem no relato de Bopp<sup>14</sup>, confirmando, assim, que estava em curso a ideia de “firmar postulados, para conduzir o movimento com novos critérios”. O ponto é que *isso* - a solidificação doutrinária do movimento, e sua expansão para vários ramos do saber e da *práxis* - foi, segundo os próprios integrantes da Antropofagia, a sua terceira fase, a sua terceira dentição, na qual podemos mesmo inserir a referida entrevista de Oswald, conhecida pela sua proposição de uma “psicologia antropofágica”.<sup>15</sup> Não é, portanto, “ponto pacífico nos estudos acadêmicos que a Antropofagia havia acabado na segunda dentição”, até porque isso seria ignorar as fontes documentais.<sup>16</sup> Ou seja, a página canibal dirigida por Clóvis de Gusmão na *O Q A* não é a terceira dentição, ainda que talvez se possa dizer que a integra como uma parte menor de um projeto maior - o que não deixa de ser um grande achado.

195

4) A avaliação que Tércio faz do que é o material da página dirigida por Clóvis de Gusmão se baseia na ideia do “ecumenismo intelectual” da

---

capítulos avulsos sobre o nascimento, fuga, rapto e reaparecimento de Macunaíma. Sermões aos novos. Imitação. Livro de meditações.”

<sup>14</sup> “O movimento antropofágico é invencível”, diz na entrevista, que se encerra com uma lista de aliados nos estados, incluindo a conexão paraense: “Além do primeiro ‘sambaqui’ que vamos dar agora à publicidade em S. Paulo, contendo o documental da campanha, prossigo eu mesmo os dois livros que darei no próximo ano: *Serafim Ponte Grande* e *A hipótese antropofágica*. Oswaldo Costa está compondo com a sua força estupenda o *Iurupari*, condensação de política e sociologia. Raul Bopp publicará talvez o mais belo poema do Brasil — *Cobra Norato*. Clóvis de Gusmão prepara o estudo sociológico *Tenupá-Oikó*, ensaio sobre a filosofia do ‘Deixa está’! O último livro de Álvaro Moreyra, *Circo*, indica a linha ascendente da poesia brasileira, saída do Simbolismo. A Pontes de Miranda caberá a mesma indicação no campo do Direito. Do seu talento e da sua cultura a Antropofagia espera muito. Aníbal Machado dará em breve João Ternura, revelação do seu grande talento. E do Norte ao Sul, e ao Nordeste, uma geração de forças novas se prepara para a transformação do Brasil: Garcia de Rezende; Renato Sôdone o grupo de *Maracajá*; Eneida e o grupo do Pará; Achilles Vivacqua e os liberados de Minas; Pagu, em São Paulo”.

<sup>15</sup> Bopp chega a mencionar, em carta a Inojosa (1968: 391), um curso sobre Antropofagia: “Estamos aqui com 1 curso de antropofagia semanal. O Oswaldo é o batuta disso”

<sup>16</sup> Como também é, além de um absurdo, afirmar que “Oswald era, antes de tudo, um debochado, e seu maior paradoxo é que ele próprio nunca escreveu nenhum texto antropofágico, exceto o manifesto”, quando a *Revista de Antropofagia* e outros periódicos da época estão repletos de textos e entrevistas antropofágicos de Oswald - isso para não mencionar as teses e ensaios que escreveu nos anos 1940 e 1950, retomando em chave filosófica a Antropofagia dos tempos de vanguarda.



“terceira dentição” (na O Q A), que seria um dos “dois pontos em comum com a primeira e a segunda dentição”. Contudo, para tanto, ele precisa saltar por cima da segunda: “Se na primeira edição da *Revista da Antropofagia* havia a presença do verde-amarelo e futuro integralista Plínio Salgado junto com o comunista Oswaldo Costa, na última fase a mistura era não apenas ideológica, mas também estilística”. Ora, isso é ignorar o corte radical entre as duas primeiras fases, já assinalado pelo mesmo Bopp (2008: 62): “Depois de um primeiro período, ainda em fase de transição, viu-se que o movimento antropofágico necessitava de reajustamentos na sua orientação. Em vez de piadismos ligeiros, em torno de assuntos em debate, o grupo deveria fixar-se em análises mais sérias. Achou-se, também, que seria conveniente captar maior interesse público para as idéias básicas do movimento”. Mesmo Geraldo Ferraz, que, em sua entrevista a Maria Eugenia Boaventura, minimiza a seriedade do movimento e rejeita todo indianismo<sup>17</sup>, reconhece a modificação:

196

Em 1929 houve a cisão, surgindo em uma simples página de jornal a segunda fase, onde emergia uma grande radicalização, com a saída de Mário de Andrade e outros. Em suma, todo mundo que achava o movimento radical caía fora... Na primeira fase, ninguém gostava de fazer um movimento político-sociológico, de natureza filosófica. Ficaram uns poucos com Raul Bopp, Oswald de Andrade, Oswaldo Costa [...]. Definimos alguma coisa [...]. Oswald de Andrade achava que até poderia incluir ideias marxistas [...]. A revista teve a função de popularização das forças revoltadas antes de 1930 (1977: 206-7).

Em “Revistas Re-Vistas: os Antropófagos”, Augusto de Campos analisou a fundo essa mudança, tomando como mote a “Nota insistente” publicada no número inaugural da primeira dentição, em que lemos que a *Revista* “está acima de quaisquer grupos ou tendências”, “aceita todos os manifestos mas não bota manifesto”, que “aceita todas as críticas mas não faz crítica”, “não tem que ver com os pontos de vista de que por acaso seja

---

<sup>17</sup> “[N]ão há motivo para ser indianista no Brasil. O nosso índio não tem fixação cultural, como o índio asteza, inca. É um índio nômade. O nomadismo não dá base para qualquer coisa, para nenhuma organização. Ele vai atrás da caça, não deixa contribuição” (Ferraz, 1977: 209).

veículo”, “não tem orientação ou pensamento de espécie alguma: só tem estômago”, e que “é antropófaga como o avestruz é comilão”... Diz Augusto em seu texto seminal:

Emblemática da política cultura da revista, nessa primeira fase, a imagem do avestruz mostra como a antropofagia - excetuados os casos de Oswald e Oswald [Costa] - era tomada em seu sentido mais superficial pela maioria, não ultrapassando, no mais das vezes, a ideia da “cordial mastigação” dos adversários ostensivos do modernismo. É o que explica a assimilação indiscriminada de autores que nada têm a ver com os pressupostos da antropofagia como movimento [...]. Claro que Oswald e os “antropófagos” radicais [...], na segunda dentição [...], não iriam se conformar com essa deformação da imagem do antropófago - o avestruz, ave de apetite onívoro e estômago complacente (Campos, 2015: s.p.).

197

O que se vê, da primeira para a segunda dentição, é um estreitamento e consistência cada vez maior dos colaboradores regulares e daqueles que falam em nome do movimento, bem como do foco e ideário político dos textos, a ponto de se poder afirmar que é só na segunda dentição “que a antropofagia vai adquirir seus definitivos contornos como movimento” (Campos, 2015: s.p.), e em torno de um reduzido núcleo condutor: Oswald, Oswaldo Costa, Pagu, Tarsila, Raul Bopp, Geraldo Ferraz, Jayme Adour da Câmara e Clóvis de Gusmão. Reveladora dessa mudança é a atitude quanto a Mário de Andrade. Os antropófagos “radicais” não cessam de reivindicar a ele e a seu *Macunaíma*, ao mesmo tempo em que o criticam duramente pelo seu catolicismo<sup>18</sup> e pelo tipo de aliança e de postura que adotava no cenário político-intelectual - crítica já prenunciada na primeira dentição em uma

<sup>18</sup> Algumas vezes, o tom resvala para um claro racismo e homofobia: “Como poeta, Mário tem realmente coisas deliciosas. É quando ele se esquece que é professor do Conservatório, que escreveu um Compêndio de História de Música, que faz crítica profissional através de estampas e de *Art Vivant*, e deixa ou não consegue deixar de explodir dentro dele o negro bom que ele quer inutilmente esconder por medo da Santa Madre Igreja. É esse samba - como bem observou Oswald de Andrade - que faz gostosas certas coisas dele. Na obra dele, portanto, se não me interessa a parte doutoral, pedante, falsamente erudita, a parte do branco hipócrita do coro de Santa Efigênia, me interessa a parte-bode, que é às vezes de uma riqueza inigualável. O que lastimo, exatamente, é que Mário recalque o bode” (Oswaldo Costa, “resposta a Ascenso Ferreira”, n. 15, 19/7/1929).

nota bem-humorada assinada por João Miramar, i.e., Oswald de Andrade.<sup>19</sup> Aos olhos de Oswaldo Costa, a atuação de Mário como crítico e no ambiente cultural não condizia com a radicalidade de sua rapsódia, em relação a qual parecia estar muito aquém. Nesse sentido, sua figura é uma metonímia do descompasso entre vanguarda estética e vanguarda ideológica e política que os antropófagos identificavam no modernismo: embora esse fosse “uma tentativa de libertação”, “ficou no acidental, no acessório, limitou-se a uma simples revolução estética - coisa horrível - quando a sua função era criar o pensamento novo brasileiro” (Tamandaré, “Moquém. II - Hors d’oeuvre”, n.5, 14/4/1929). “Movimento puramente artístico”, com “a preocupação estética exclusiva”, que dominava também a primeira dentição, o modernismo aparecia como signo de uma acomodação na superfície, capaz de produzir reviravoltas na epiderme sem atingir, porém, a estrutura óssea:

198

Foi isso exatamente que condenei no movimento modernista: a sua ausência de Universo, como diria o padre Vieira, e sobretudo, a sua ausência do Brasil, como dizemos nós, antropófagos. Me diga o sr. Mário de Andrade que assunto do mundo e que assunto do Brasil resolveram os modernos. Pois não continuamos a confundir tudo, num comadrismo indecente, valorizando mediocridades, como se um artista fosse café ou açúcar cristal, trocando elogios, importando bobagens, misturando Huidobro com Unamuno? [...] em sete anos que resultou para nós a Semana de Arte Moderna? (Tamandaré, “Moquém. III - Entradas”, n.6, 24/4/1929)

Evidentemente, não se tratava de negar a vanguarda ou o estético e o literário, mas buscar uma compreensão do seu estatuto histórico e a postulação e tentativa de produção de um outro. Seja como for, o acirramento ou afunilamento político foi se acentuando, a ponto de ocasionar o cancelamento da página semanal do *Diário de S. Paulo*, que abrigava a segunda dentição, por Rubens do Amaral, chefe de redação do jornal - acirramento que não é sem ligação (difícil dizer se causa ou efeito) com a adesão posterior de vários membros do núcleo duro ao comunismo.

---

<sup>19</sup> “SAIBAM QUANTOS // Certifico a pedido verbal de pessoa interessada que o meu parente Mário de Andrade é o pior crítico do mundo mas o melhor poeta dos Estados Desunidos do Brasil. De que dou esperança” (1 dent., n. 7, nov. 1928).

Assim, não é descabido, levando em consideração também o relato de Bopp, imaginar que a radicalização, que importava uma seleção ideológica de nomes e ideário, persistiu e mesmo se aprofundou na terceira denteção<sup>20</sup> - o que não implica dizer que não houvesse contradições, acomodações e alianças, no mínimo, duvidosas, como aquela com o governo capixaba, que fazia da Antropofagia uma doutrina oficial...

5) Uma das modificações substanciais da segunda denteção e que indicia a solidificação do ideário diz respeito aos povos indígenas. O “antropófago” da primeira fase é um genérico e cordial comedor, e só às vezes de carne humana - a Antropofagia ritual tupinambá mal é mencionada, e não pode nem mesmo ser considerada um mote, apesar do *Manifesto*.<sup>21</sup> Índios figuram quase só anedoticamente (como o próprio canibalismo) ou então no estudo da língua tupi de Plínio Salgado... Na segunda denteção, todavia, a questão indígena não cessa de aparecer de modo crescente, e não só pelo título da seção em que Oswaldo Costa ataca o modernismo, “Moquém”, na qual lemos, por exemplo, sobre os “falsos modernistas”, que “O índio é um pesadelo que os atormenta, e eles têm lá as suas razões, deixem lá... Índio não vai nisso de acordo...” (Tamandaré, “Moquém. IV - Sobremesas”, n.7, 1/5/1929). Assim, o passado colonial e imperial sofre uma “Revisão necessária” (Oswaldo Costa, n.1, 17/3/1929), visando tirar “o índio do ponto de vista falso, da moral ocidental”, com duras críticas aos jesuítas (“Santo Ofício Antropofágico”, n.7, 1/5/1929), à falsificação romântica dos índios (“carta a um antropófago de S. Paulo”, Heitor Marçal, e “Filosofia de antropófago”, Antonio Garrido, n. 16[15], 1/8/1929; “de antropofagia”, Oswaldo Costa, n. 9, 15/5/1929), e à incompreensão do luso em relação ao homem novo que aqui encontraram (“História do Brasil em 10 tomos”, Jayme Adour da Câmara, n. 4, 7/4/1929), que persistiria no fascismo à brasileira, o verde-amarelismo (“Uma adesão que não nos interessa”,

199

<sup>20</sup> Geraldo Ferraz (1977: 207; grifo nosso) parece apontar algo nesse sentido, já que afirma, depois de abordar a mudança da primeira para a segunda fases, que “O movimento radicalizou *mais ainda* em 1929 e, praticamente, só Oswald permaneceu fazendo barulho”.

<sup>21</sup> Daí talvez a atitude apressada, que ainda persiste hoje, de, ignorando a mudança de postura de uma fase a outra, derivar o movimento da revista dada *Caniballe* e, de um modo mais genérico, da imagem exotizante e supostamente chocante do canibal tal como era mobilizada nas vanguardas europeias.

Poronominare, n. 10, 12/6/1929). Frazer, Lévy-Bruhl e outros são acusados de realizar “manipulações etiológicas” (Poronominare, n.6, 24/4/1929), por terem como “defeito”, o “defeito ocidental - o raio da superioridade”, i.e. por postularem a inferioridade do “primitivo” (e daí a necessidade, apregoada no texto, de um avanço na “ciência primitivista” - leia-se, antropologia - daqui). O aprendizado dos índios na floresta e na aldeia era tomado como modelo para uma reforma no ensino pelo já mencionado Garcia de Rezende (“a propósito do ensino antropofágico”, n.11, 19/6/1929), numa espécie de releitura da famosa frase do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, pois que se postulava que a floresta é a escola. Figuras históricas e mitológicas de povos indígenas (Jurupari, Cunhambebe, etc.) passam a ser recorrentes nos textos, e mitos são apresentados, analisados ou recriados, com destaque para o “Yperungaua”, de Raul Bopp (n.5, 14/4/1929), que contrapõe um mito tupi amazônico de origem da noite traduzido por Brandão de Amorim ao *Gênesis* judaico-cristão. Questões políticas contemporâneas dos indígenas também não cessam de aparecer, já a partir do segundo número (“protesto e praga”, 24/3/1929), em que a subvenção de missões evangelizadoras pelo governo é criticada, persistindo até o último (n. 16[15], 1/8/1929), em que a seção “documentos antropofágicos” reproduz um artigo publicado n’*A Gazeta* (jornal de S. Paulo) em que seu autor se coloca contra a “assimilação” de povos isolados. E se era preciso não “confundir [a Antropofagia] com um movimento literário” (“as confusões do sr. Motta”, Calisto Elói, n.8, 8/5/1929), isso não quer dizer que a literatura não interessava, mas que, sendo o movimento a busca de uma reviravolta profunda, tratava-se de rever o que é a literatura, a partir justamente, entre outras coisas, das referências indígenas. Desse modo, Azevedo Amaral é atacado por desconhecer as produções poéticas indígenas, ainda que, por serem orais, coletadas e traduzidas por brancos, as quais, porém, “existiam. Com outro nome, mas existiam. O selvagem é que talvez não ligasse o nome à pessoa”. O que os antropófagos chamavam de “literatura caraíba”, para diferenciar de quaisquer indianismos, não implicava, como nesses, em tomar “o índio como assunto”, tema, mas sim enquanto autores: “O mal dos nossos escritores é esse: o assunto. O sr. Amaral pegou o índio como assunto e não teve dó dele. É lamentável.

Intimamos, pois, o volumoso jornalista a mudar de assunto. A não amolar mais a paciência do índio” (“intimação ao sr. Azevedo Amaral”, Piripipi, n. 8, 8/5/1929). A partir dessa literatura outra seria possível praticar uma outra literatura, uma outra *forma* de literatura, inclusive com a sugestão da substituição da pontuação na poesia por grafismos indígenas (“carta a um antropófago de S. Paulo”). O maior exemplo dela seria, evidentemente, *Macunaíma*, sobre o qual, aliás, lemos num *box* (n.10, 12/6/1929):

brevemente:  
2a edição de  
MACUNAÍMA  
lendas indígenas  
com capa de  
Mário de Andrade

201

Não se trata, porém, do único: a *Revista* está repleta de tentativas dessa outra literatura, as mais variadas, nem todas bem sucedidas e algumas, inclusive, eivadas de misoginia e da mesma falsificação romântica dos índios tão criticada. Mas entre as que se salvam, vale mencionar o “intróito da odysseázinha” (n. 10, 12/6/1929), assinado por “Pater”.<sup>22</sup> O texto é como que um mini-mito, que conta a origem da Antropofagia (e/ou o mito da origem da Antropofagia enquanto movimento de vanguarda): “a carne do bicho tem as qualidades do bicho, quem come onça fica brabo, quem como preguiça fica preguiçoso, quem come jacaré fica traiçoeiro, quem come veado fica perdido, só com bicho homem é que é ao contrário, quem come um malvado fica bom...”.

6) O salto ao primeiro plano da questão indígena se deve aos “reajustamentos na orientação” que culminariam na terceira dentição. Bem

---

<sup>22</sup> Provavelmente Júlio Paternostro (1945: 194-195), psiquiatra comunista, que, na sua *Viagem ao Tocantins*, afirma: “A maioria de nossos romances de índios, caboclos e curibocas, desde o fundador do ‘gênero’ - Bernardo Guimarães - pode conter belas e exatas descrições do meio geográfico, da civilização material, mas não corresponde à verdade do que se passou na vida afetiva dos habitantes do sertão. Poetas, romancistas e novelistas levam até hoje para o sertão, a sua psicologia de homem urbano do litoral ou de erudição aborigene falseada, ‘racionalizam’ os seus sentimentos e os ‘projetam’ nos tipos retratados em suas obras. Tais poesias, romances ou novelas provocam nos leitores uma imagem generalizada e falsa dos brasileiros que vivem afastados da civilização litorânea. É erro grave de nossos escritores continuar a focalizar atitudes irrealis ou excepcionais dos sertanejos, principalmente num país, onde seus habitantes pouco se conhecem e foram intoxicados pelo ‘ufanismo’”.

como à presença de colaboradores eventuais de várias regiões do país, no movimento da “Expansão antropofágica”, como vimos. Mas possivelmente outro fator ainda, coligado ao último, tenha sido o protagonismo adquirido por Bopp no movimento e ao ingresso nele de Clóvis de Gusmão, não só, mas também, por aquele ter residido no Pará e este ser de lá, tendo nascido no Amazonas mas ido ainda criança a Belém. Oswald de Andrade e Oswaldo Costa também tinham conexões paraenses - a família materna daquele era de Óbidos, onde nasceu seu tio, o jurista e escritor Inglês de Sousa, e este era de Belém. Contudo, há uma diferença de tom nas colaborações antropófagas dos dois pares. Se o contato de Oswald e Oswaldo com os mundos indígenas era, à época, a maior parte das vezes indireta (a Antropofagia tupinambá dos tempos coloniais, tal como aparecia nos cronistas, ou os relatos de proto-etnógrafos mais recentes sobre outros povos, como Couto de Magalhães) e, quando não o era, tinha um horizonte espacial e étnico estreito (a querela paulista sobre o estatuto - tupi ou tapuia, tupi or not tupi - dos “primeiros habitantes” de Piratininga, que se desdobrava na questão contemporânea da dizimação dos Kaingang para a construção da estrada de ferro do noroeste [cf. Nodari; Amaral, 2018]), o de Raul Bopp e Clóvis de Gusmão era mais direto e próximo, além de mais amplo e tridimensional: se o *acento* (não exclusivo, é claro) daqueles era no registro bélico - a figura do guerreiro -, nesses, é outra imagem dos índios que aparece, conectada ao sobrenatural, com a proeminência do mito - a figura do feiticeiro ou xamã. “Temos regiões de terra longe,” diz Bopp (2008:77), “com áreas de magicismo. Sesmarias sem dono, onde vive o indígena, no seu estado de natureza. Os seus deuses moram na floresta. Conversa sozinho com as árvores. Tudo isso tem fundas raízes na terra, de sabor próprio e sem misturas. Temos diferentes regiões de idade social, com mundos mágicos e obscuros”. Em relação às suas viagens pela Amazônia, “onde casos do fabulário indígena se misturam com episódios da vida cotidiana” e o “magicismo anda de mãos dadas com fenômenos da natureza”, recorda de conversas com escritores locais, entre os quais, provavelmente, Clóvis de Gusmão, em que “Descobriram-se, no fundo de cada lenda, aspectos de jurisprudência indígena, sobre a caça parida, a época das desovas etc.” (Bopp, 2008: 83, 82). Ora, esse parece ser justamente o

projeto de “tenupá oikó” de que só conhecemos os quatro pedaços publicados no *Diário da Manhã* do Espírito Santo: o de pensar a “legislação cósmica em que as potências teogônicas atuam”, por ex., “sobre os incendiários de mato ou os matadores de caça-parida”. De fato, três desses fragmentos escritos por Clóvis de Gusmão giram em torno cada um de um mito diferente, dos quais extrai um preceito normativo a partir dos “ritmos da sabedoria indígena”, e o contrapõe à nossa moral ou o direito - e o quarto, ainda que não cite um mito, apresenta a mesma estrutura de contraposição entre duas juridicidades distintas, a indígena, “a lei de Jurupari”, e a nossa, ocidental.<sup>23</sup>

203

7) Tércio descreve Clóvis de Gusmão como “jovem jornalista paraense radicado no Rio, autor de poemas de qualidade duvidosa, modernista entusiasmado e colaborador a partir da segunda dentição”. A verdade, porém, é que pouco ainda se conhece da sua obra, e muito menos para realizar um juízo de valor curto e grosso como esse. Essa lacuna, especialmente no que diz respeito à sua produção antropófaga - espalhada entre a *Revista*, o *Diário da Manhã*, *O Estado do Pará* e cartas, em especial a Inojosa - tem sido preenchida pelo trabalho de Aldrin Moura de Figueiredo (1998) e Heraldo Márcio Galvão Jr. (2020a, 2020b). Segundo este, o grupo paraense do qual Gusmão deriva tinha “a proposta de uma nova identidade nacional pela perspectiva do Norte”, o que incluía um manifesto de Abguar Bastos, também colaborador da Antropofagia, em que “conclamava-se aos intelectuais do norte e do nordeste para se unirem contra o proposital esquecimento da região feito pelos do sul [...], união dos estados das regiões norte e nordeste e a independência intelectual e artística perante os estados do sul e sudeste do país” (Galvão Jr., 2020b: 31). O que diferenciava, porém, as colaborações de Gusmão das dos seus outros companheiros paraenses, era que nelas se

reconhecia, por um viés próximo à antropofagia, a necessidade de reconstrução brasileira pela perspectiva da cultura nacional ‘primitiva’, o que passa

<sup>23</sup> Para uma análise dos “4 pedaços do tenupá-oikó”, e dos mitos que ele mobiliza, cf. Galvão, 2020b.



necessariamente pela [...] cosmologia ameríndia [...]. Lendas e mitos foram reconstruídos literária e historicamente para a compreensão da verdadeira brasilidade e tidos como base para reedificar as concepções de sociedade, de cultura e de política, o que inclui mudanças em sua legislação, pois ela havia sido copiada de países europeus (Galvão Jr., 2020b:32).

204

Um destas reconstruções é o primeiro texto assinado por ele na *Revista de Antropofagia*: o poema “Mayandeua” (n. 3, 31/3/29), transformação de uma “lenda” corrente no Pará, ao menos desde o ciclo da borracha, sobre uma cidade submersa, que, por sua vez, talvez seja, penso, a transformação de um mito perspectivista. Tendo sido amigo e formado por historiadores e folcloristas mais velhos, se diferenciava, porém, em ao menos um ponto: se para estes, “interessava resgatar o folclore para que não se perdesse, mas com isso enclausurava-se a cultura brasileira em livros e a estagnava no passado” (Galvão, 2020b: 32), para Gusmão, tratava-se de uma herança presente, viva e atuante, o que se pode depreender de sua recriação do mito (cf. Galvão 2020a: 236-246, Figueiredo, 2009). Tirando uma ou outra citação e menção, a segunda e última colaboração assinada (embora não possamos perder de vista que ele usasse pseudônimos, segundo Ferraz [1977: 209], vem no número seguinte (n.4, 7/4/1929) e revela outra característica do seu pensamento e visão do movimento: o nacionalismo. Trata-se de um curto texto, intitulado “Antropofagia”, a qual ele define como “Movimento do homem nacionalizando tudo o que a terra não tinha podido nacionalizar”: “Os escritores realmente brasileiros chegaram à conclusão de que nós precisamos formar uma fala muito nossa. Formar uma arte toda nossa. Tudo nosso. Pau-Brasil! [...]. Antropofagia [...] É o movimento do ‘Homem’ nacionalizando tudo aquilo que a ‘terra’ ainda não tinha podido nacionalizar”.<sup>24</sup> Essa postura é reafirmada nas cartas a Joaquim Inojosa, em que ademais se aponta os limites do modernismo: “Não era possível um modernismo católico [...]. O modernismo não compreendeu o

---

<sup>24</sup> Diga-se de passagem que a interpretação da Antropofagia pelas lentes do Pau Brasil talvez seja uma das fontes da leitura nacionalista do movimento iniciado em 1928, leitura, como vimos já presente na época e que persistirá até hoje, atravessando leituras como as de Augusto de Campos.

Brasil. Ficou em literatura” (Gusmão *in* Inojosa, 1968: 409). Por isso, era preciso buscar

A unidade do Brasil [...]. Nova pintura. Nova música. Nova escultura. Nova poesia. Mas tudo isso afinal é uma consequência da nacionalização do ambiente. Enquanto nós importarmos quinquilharias de luxo, nós teremos poetas que vivam a falar isso. Pintores que pintem isso. Escultores. E músicos que preferirão o “jazz” ao nosso “maxixe” gostoso, que precisa prosseguir na sua linha evolutiva até ser a verdadeira música brasileira [...]. Contra o pastichamento da literatura francesa. Contra as escolas arcaicas. Contra o modernismo. Que perdeu a sua oportunidade. A antropofagia que é a “brasilidade integral” (Gusmão *in* Inojosa, 1968: 405).

Para não “ficar em literatura”, era necessário, assim, uma reviravolta mais geral, incluindo a “escola antropofágica” de Garcia de Rezende, um novo direito e moral longe das “tradições romanas” e “[f]ora dos preconceitos do dogmatismo católico” (Gusmão *in* Inojosa, 1968: 404), uma outra organização social-familiar (“A ideia da unidade e afetividade tribal antes da ideia da família”), e mesmo uma “antropofagia econômica”:

205

Nova engenharia. O homem se aproveitando do material fornecido pelo ambiente e elevando com ele a sua civilização. E é esse o erro básico da economia brasileira que só a antropofagia econômica corrigirá. Se nós não temos ferro, devemos criar a nossa engenharia de país que não tem ferro. Se nós não temos petróleo devemos incentivar a existência de sucedâneos do petróleo. Devemos criar a nossa química industrial. Com feição própria. É preciso que nos libertemos dos banqueiros de Wall-Street mais ainda do que da literatura francesa [...]. Temos o “imamoim” que dá 100% de gasolina vegetal. Temos o babaçu que resolve o problema de nossa siderurgia. Tudo isso inexplorado. É a mentalidade rotineira atuando no subconsciente dos nossos capitalistas que os impede de ver o “lucro máximo e novo” que valorizaria um novo produto de exportação. Taxas e sobretaxas em todo capital inerte. Imposto sobre a não constituição da família. A procriação e o trabalho como base da sociedade futura contra a escravidão econômica (Gusmão *in* Inojosa, 1968: 405).

Nessas cartas, também encontramos referências à “fala muito nossa”, através do projeto, talvez ligado à “Sub-gramática” mencionada por Bopp,

de um “*Dicionário principiante da fala brasileira*”, que estava sendo elaborado com Aníbal Machado e que iria “provar que a *língua brasileira* já está mais formada do que se imagina e há, pelo menos, 5 a 10.000 vocábulos inteiramente nossos. Isso sem contarmos mais de 1.200 guaranis que a gente vai aproveitar” (Gusmão *in* Inojosa, 1968: 403).

8) Ao ser perguntado por Maria Eugenia Boaventura se “Clóvis de Gusmão escreveu alguma coisa, depois da extinção da *Revista de Antropofagia*”, Geraldo Ferraz (1977: 210-211) respondeu que “Ele era muito fraco, muito doente”. Todavia, há um livro publicado em 1942 pela José Olympio, *Rondon*, assinado por um “Clóvis de Gusmão”. A edição não apresenta nenhum dado referente ao autor, de modo que pode se tratar de um homônimo. Contudo, dado o conteúdo, um relato da atuação do famoso sertanista, um dos responsáveis pela criação do Serviço de Proteção aos Índios (embrião do que seria depois a FUNAI), temos elementos para acreditar que tenha sido escrito pelo antigo antropófago. Nele, nacionalismo e atenção à causa indígena entrelaçam-se mais uma vez. Pode-se questionar, claro, se é possível conciliá-los sem que aquele sobrepuje esse, e o tom laudatório e oficialesco em relação ao Marechal Rondon parece indicar o que predomina já na “Nota inicial”:

Meio milhão de quilômetros quadrados, - uma área igual à da França e quase duas vezes maior que a Itália, - eis a extensão territorial que o General brasileiro Cândido Mariano Rondon conquistou para o seu país. A palavra conquistou, devemos explicar, não tem aqui o sentido dessas correrias militares de fronteira de que sempre resulta a espoliação dos povos fracos. A conquista de toda essa enorme área de que falamos resulta da sua integração prática na comunhão brasileira através de um longo e rude progresso civilizador (Gusmão, 1942: 9).

Clóvis de Gusmão (o autor do livro como também o antropófago, caso não sejam de fato a mesma pessoa) não era, evidentemente, no que diz respeito à sua visão indigenista, um Lévi-Strauss<sup>25</sup> ou um Mário de

---

<sup>25</sup> Oswald também não era, mas é dele, salvo engano, a primeira citação brasileira à obra *As estruturas elementares do parentesco*, do antropólogo francês, em *A crise da filosofia messiânica* (cf. Andrade, 2011:153). Além disso, foi capaz de perceber as limitações de

Andrade, o que se vê pelo modo como descreve os Nambikwara: “Exemplar típico do Homem da Idade da Pedra” (Gusmão, 1942: 225). Por outro lado, estava longe de postular uma dicotomia a-crítica e a-histórica entre o civilizado e o primitivo, como se depreende de certas inversões que ecoam Montaigne, como quando aborda os casos em que a “hostilidade dos civilizados tornou o índio bravio” (Gusmão, 1942: 125). Nesse sentido, cabe destacar o seu tratamento da postura de Rondon em relação aos Kaingang do oeste paulista durante a construção da estrada de ferro no começo do século XX (questão, como vimos, mobilizada pelo *Manifesto Antropófago*). “O grileiro, o ladrão de terras,” diz Gusmão (1942: 118), “resolvera de modo simplista o problema da posse das grandes áreas que se abriam para o café. Restava o problema do índio. O bugreiro foi a solução mais cômoda que se encontrou”. “Os covardes ‘bugreiros’ do século XX”, herdeiros “daqueles sombrios escravizadores do século XVIII” (Gusmão, 1942: 10), se tornavam “a *vanguarda* da conquista da terra” (Gusmão, 1942: 119; grifo nosso), i.e., do esbulho genocida da “propriedade secular” (Gusmão, 1942: 124) dos índios. O louvor ao Marechal se deve a ele ter se oposto à solução de extermínio e tomada de terras que parte da elite e setores dos governos advogavam, e implementado um modelo que “respeitava”, dentro dos limites do positivismo, os modos de vida e direitos originários dos indígenas: “Não estará nunca de acordo com a razão”, diz Rondon citado por Gusmão (1942: 122), “negar-se aos indígenas, nações mais fracas, o respeito que observamos pelas mais fortes; e, portanto, não pode encontrar apoio em leis republicanas a doutrina da espoliação violenta ou por fraudes das terras que legitimamente eles possuem”.

---

Rondon em um manuscrito das décadas de 1940 e/ou 1950, comparando-o negativamente a Malinowski: “Quando vemos aqui no Brasil a pobreza de vistas, de interesse cultural e mesmo de pura informação que caracterizam a obra de um Rondon ou de um Roquete Pinto - estudiosos que tiveram a fortuna de conhecer na selva brasileira o homem da Idade da Pedra -, temos que prestar as maiores homenagens ao pesquisador das ilhas Trobriand e ao divulgador da expressão sexual entre os primitivos” (Andrade, 1990: 243-244). O próprio Lévi-Strauss (1996: 260), ainda que mais cauteloso, não deixa de evocar a mesma caracterização dos Nambikwara, corrente à época, em *Tristes Trópicos*: a “indigência da cultura material [...] se prestava menos a vincular os Namiqvara às mais altas culturas da América Central ou setentrional do que a tratá-los como sobreviventes da idade da pedra”. Cabe, por fim, lembrar que é entre eles que se dá a famosa “Lição de escrita”...

9) Mas, afinal, o que há na oca canibal de Clóvis de Gusmão? Com certeza, a “irreverência” é um dos “pontos em comum” das três dentições, como bem aponta Tércio. Contudo, num gesto comum à parte significativa da fortuna crítica de Oswald e da Antropofagia, esse humor não é levado a sério pelo jornalista, o que o permite, por tabela, não levar a sério o próprio movimento, como Bopp insistia ser necessário em carta a Jurandyr Manfredini, que a publicou na última de uma série de crônicas antropófagas, em 2 de setembro de 1928 na *Gazeta do Povo*, de Curitiba. Isso não quer dizer que se devia abandonar o humor; pelo contrário, como lemos em “ortodoxia”, texto do terceiro número da segunda dentição (31/03/1929), assinado por Freuderico, a blague permitia evitar o riso involuntário produzido pela gravidade dos textos de seus adversários: “A antropofagia como movimento não faz questão de ser levada a sério. Esse sério que faz rir não nos convém, deixamo-lo inteiro à indagação de Tristão de Ataíde, à estética de Mário de Andrade ou ao desespero de Antônio de Alcântara Machado”. A um sério que faz rir, se contrapõe, assim, um riso que deve ser levado a sério. De novo, o corte entre a primeira e segunda fase mostra-se crucial para entender o sentido (e os efeitos) da “irreverência”. Se o humor da primeira dentição era leve, pouco ofensivo, uma brincadeira entre pares, o da segunda se torna cada vez mais ácido e satírico, em especial com Mário, mas também com o opositor-mor do movimento, Tristão, com os proto-integralistas do verde-amarelismo, e mesmo com o antigo diretor da *Revista*, Alcântara Machado. Ali, fica claro que quem ri mostra os dentes. Isso, mais os postulados e práticas do movimento são essenciais para entender o que há de fato na página antropófaga na revista *O Q A*. Como vimos, Tércio registra com certo assombro a presença nela de Coelho Neto “(com um soneto!)”. Igualmente (ou mais) assombrado, decidi conferir, acessando o material pela Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Pelo que pude identificar, diferentemente do que Tércio aponta, não foram “dez números”, mas doze:

1) Primeiro número da “antropofagia”, no n. 4 da *O Q A* (29/8/1929), pp. 17 e 28:

<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=204>> e

<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=215>>

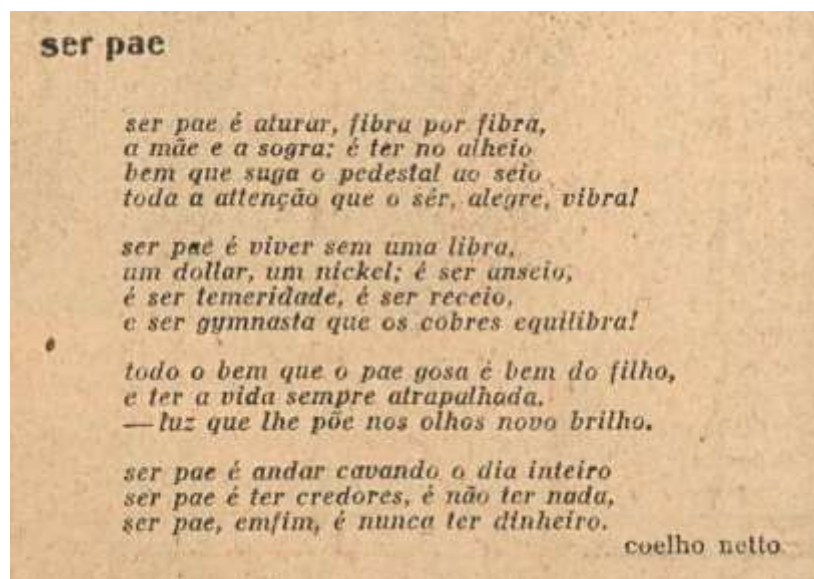
2) Segundo número da “antropofagia”, no n. 5 da *O Q A* (5/9/1929), pp. 13, 14 e 62:

<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=263>>,

<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=264>> e

<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=311>>

Qual não foi a minha surpresa, ou melhor, minha sensação de ‘*é claro*’, da ‘*ficha caindo*’, quando me deparei, no nono número da página (7/11/1929), com o que tudo indica ser uma paródia (inclusive com problemas de metrificacão, inconcebíveis para um parnasiano de quilate) do poema “Ser mãe”, de onde vêm os famosos versos “ser mãe é padecer num paraíso”, intitulada “Ser pai” e “assinada” por Coelho Neto:



209

O texto que apresenta, logo acima, não deixa dúvida quanto à *blague* sobre o “carinho filial” do poeta:

- 
- 3) Terceiro número da “antropofagia”, no n. 6 da *O Q A* (12/9/1929), p. 7:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=320>>
- 4) Quarto número da “antropofagia”, no n. 7 da *O Q A* (19/9/1929), p. 12:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=388>>
- 5) Quinto número da “antropofagia”, no n. 8 da *O Q A* (26/9/1929), pp. 11 e 12:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=451>> e  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=452>>
- 6) Sexto número da “antropofagia”, no n. 9 da *O Q A* (3/10/1929), p. 12:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=515>>
- 7) Sétimo número da “antropofagia”, no n. 10 da *O Q A* (10/10/1929), p. 26:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=592>>
- 8) Oitavo número da “antropofagia”, no n. 12 da *O Q A* (24/10/1929), p. 10:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=702>>
- 9) Nono número da “antropofagia”, no n. 14 da *O Q A* (7/11/1929), p. 6:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=801>>
- 10) Décimo número da “antropofagia”, no n. 15 da *O Q A* (14/11/1929), p. 20:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=855>>
- 11) Décimo-primeiro número da “antropofagia”, no n. 17 da *O Q A* (28/11/1929), p. 16:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=931>>
- 12) Décimo-segundo número da “antropofagia”, no n. 18 da *O Q A* (5/12/1929), p. 35:  
<<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=991>>

## coelho netto

a capacidade productora de coelho netto não arrefeceu ainda.

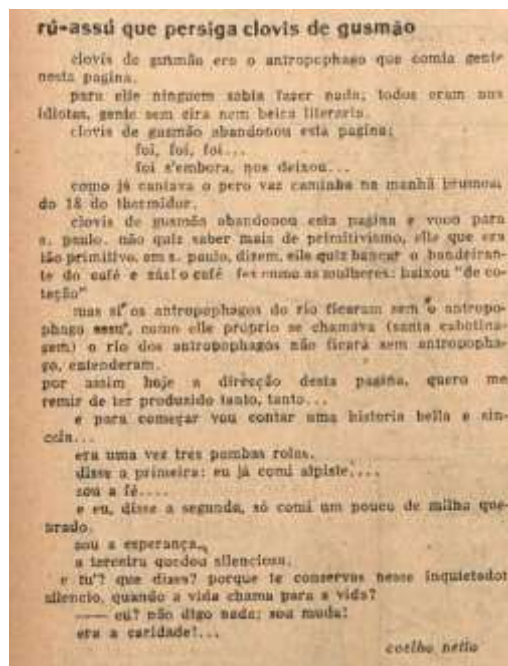
parece incrível, mas é verdade patente não só que a gente nunca se esquece de quem se esquece da gente, como o sr. coelho netto tem uma capacidade productora maior que qualquer usina da light.

coelho netto ainda faz versos e bons versos:

autor de “ser mãe” elle acaba de escrever “ser pae”, escripto com a ponta aguda da lança tenue do seu carinho filial:

De fato, Coelho Neto publicou na *O Q A* - “um soneto!” (na edição de 19/9/29, p. 11) -, mas não, ao que me parece, na página canibal. Afinal, no número seguinte (de 14/11/1929), a pilhéria continua, com outro texto assinado por “Coelho Neto”, assumindo a direção da página, o que evidentemente não aconteceu, já que o nome de Clóvis de Gusmão continua aparecendo como diretor nos títulos, nesse e nos números subsequentes até a extinção do espaço na revista:

210



Coelho Neto não é o único parnasiano a “assinar” textos na *O Q A* canibal: no mesmo número de “ser pai”, aparece o “poema da pureza e da candura”, atribuído a Hermes Fontes. Antecedendo-o, uma nota, intitulada “hermes fontes, a antropofagia e a academia”, diz que “hermes fontes quer ser acadêmico [...]. mas hermes fontes está desanimado com o parnasianismo que só lhe tem dado trabalho. // agora, não; agora hermes é antropófago”. E temos a “presença” também, como apontou Tércio, de Alberto de Oliveira, eleito Príncipe dos Poetas após a morte de Bilac. “porque o príncipe não aderiu”, assinado por Clóvis de Gusmão no n. 5 (26/9/1929), é uma “carta” dirigida a ele, ao “meu príncipe”, o “alberto de bigodes”, “pedindo” se ele não queria mesmo “formar no fandango com o nosso bopp, o nosso oswald, e mais a tarsila e mais o joão ribeiro?": “não faça feio! forme junto a nós antropófagos. // não comeremos o seu bigode - nós o juramos!” O texto é entremeado pelo “verdadeiro retrato de clóvis de gusmão”, que de “verdadeiro” não tem nada e que contrasta o impecável bigode parnasiano (como se pode ver em um retrato famoso reproduzido abaixo de M. J. Garnier) com um formado por flechas:

211





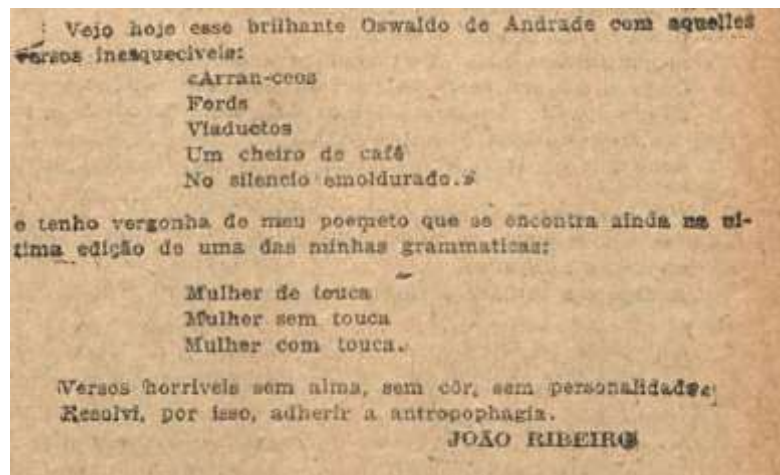


212

E, em 24/10/1929, versos de “fruto do cardo” são publicados com o título “para o álbum de Mademoiselle”, num *ready-made* irônico. Ora, não é preciso lembrar aqui que um dos alvos preferenciais das vanguardas era o parnasianismo. A “capacidade produtora maior que qualquer usina da Light” ecoa a famosa frase do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*: “Só não se inventou uma máquina de fazer versos – já havia o poeta parnasiano”. Outro eram as Academias: o poema “infantilicida”, assinado por “Affonso Celso” no número 5 da página na *O Q A* (26/9/1929), por exemplo, é subscrito “da academia de letras do instituto teórico e do centro dos chofers”. E também não é preciso recordar que a sede delas era a capital à época, o Rio de Janeiro, onde e de onde Gusmão buscava adesões ao movimento. Parte significativa da segunda dentição, como vimos, era voltada ao registro da “Expansão antropofágica”, das adesões ao movimento, mas também das não adesões, como o caso de Drummond, que envia uma carta a Oswald, publicada no décimo-primeiro número da segunda dentição (“Cartas na mesa”, 19/06/1929), afirmando: “Sinto muito mas não posso aderir [...]. Quando apareceu a 1ª dentição da Revista eu já implicara com o título [...]. E só me senti à vontade para colaborar nela quando verifiquei que o título não tinha nada com a direção liberal que davam à Revista. // Não posso pois colaborar na descida antropofágica. Não participo do estado de espírito

índio e considero acadêmicas as discussões sobre os jesuítas”. Não é um acaso, assim, que Gusmão (“galeria dos antropófagos”, n. 4, 19/09/1929) ironize a tarefa de divulgação do movimento em um local inóspito: “raul bopp está presentemente em s. paulo, chefiando com osvaldo de andrade o movimento antropofagista enquanto nós vivemos aqui danando todos para conquistar a adesão do ataíde, do constâncio ramos, etc., etc.” Parece-me, assim, que o texto “porque eu aderi”, assinado pelo gramático João Ribeiro, participa desse jogo que vai se convertendo numa narrativa atravessada por ficcionalizações no decorrer dos números (lembramos que ele depois será nomeado como um dos que forma o “fandango” e invocado como motivo para o “príncipe” também tomar parte). Afinal, veja-se o motivo da sua “adesão”<sup>27</sup>:

213



E não participará desse jogo, dessa narrativa, também o texto abaixo, assinado por “Mário de Andrade”, publicado em 10/10/1929 (n. 7)?

<sup>27</sup> A seção “De arte e de literatura” do *Diário da Manhã* capixaba, publicara, em 2/6/1929, o texto “A língua nacional”, assinado por João Ribeiro, e sucedido por uma “Nota”: “Como se vê, o grande filólogo brasileiro no caso da língua nacional tem uma opinião perfeitamente antropofágica”.

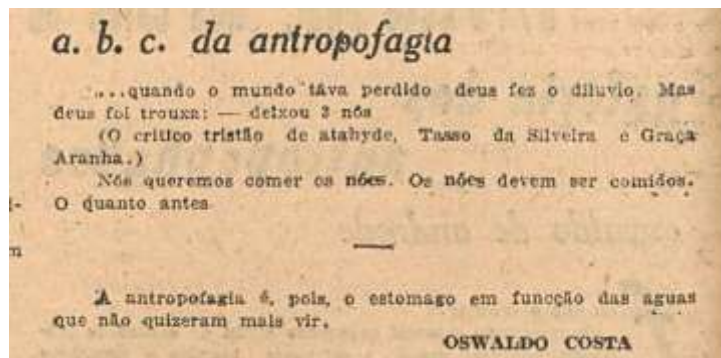
## ao triste tristão de ataúde

*...você "seu" tristão está vae não vae. mas está com medo de ir. parece o coelho netto... você diz a todo o mundo que não é antropophago. medo de comer gente? ora, você deve saber que a carne humana é saborosa. pergunta áquelles que comeram o sardinha sem molho de azeite e vinagre. você diz que tem escrupulos e escreve um roda-pé inteirinho da silva para metter medo á gente... mas não mette medo. antropophago tem o corpo fechado, sabe? e depois, si eu quizer, escrevo dois, tres ou quatro roda-pés em cima de você e da sua tristeza. ou então faço peor: escrevo um poema dedicado a você e com todos os pronomes do lugar...  
dvida?*

mario de andrade.

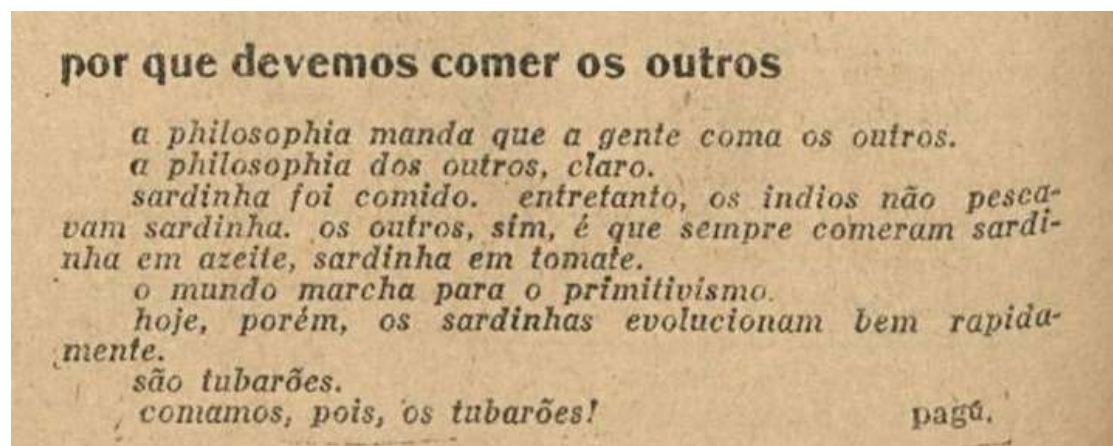
214

Como se sabe, o embate entre Tristão e os antropófagos (os modernistas mais em geral) era constante, desde o “Esquema ao Tristão de Ataúde”, de Oswald de Andrade, já na primeira dentição (n.5, set/1928), até os seguidos ataques e ironizações da segunda, que incluem um box intitulado “Sobre a Antropofagia” (n. 8, 8/5/1929), de um curto parágrafo elogioso atribuído a ele<sup>28</sup>, e que se prolongarão na “antropofagia” da *O Q A*, como no “a. b. c. da antropofagia”, de Oswald Costa (n. 2, 5/9/1929):



<sup>28</sup> “o neo-indianismo de hoje abandonou todo romantismo indiano para chegar ao puro realismo indianista, com a preocupação máxima de desdilizizar, de despopeisar [sic: desepopeizar, despoetizar?] os nossos índios e olhá-los como são ou deviam ter sido antes da catequese e da conquista”. Não consegui averiguar se se trata de um *ready-made*, ou seja, uma citação descontextualizada de Tristão, de uma frase alheia que os antropófagos colocaram na sua boca, ou se, de fato, é uma referência positiva, de sua autoria, ao movimento.

O que surpreende, porém, é que, dada as rugas crescentes com a Antropofagia, o texto “ao triste tristão de ataíde”, seja de Mário. Mas será que é de fato? Será apenas uma brincadeira jocosa sua com quem sempre manteve uma relação entre a amizade e o agonismo? Ou será, antes, uma brincadeira dos antropófagos com ambos? Difícil saber - e esse é o ponto do meu argumento, e, se eu estiver minimamente correto, da estratégia antropófaga de Gusmão. Textos de Mário continuam a aparecer na segunda dentição (por vontade própria ou apropriados?, difícil saber...), mesmo depois das invectivas de Oswaldo Costa. Assim, por exemplo, no n.3 (31/3/1929), a segunda dentição publica “Religião brasileira”, um fragmento de *O turista aprendiz*, bem à moda da proposta da “sub-religião brasileira”, e também a coluna “ortodoxia”, criticando o autor de *Macunaíma*. E um poema assinado por ele é publicado na página canibal da *O Q A*.<sup>29</sup> Contudo, curiosamente, a imagem da sardinha com azeite, presente no texto supostamente de Mário, já aparecera em “por que devemos comer os outros” (n. 4, 19/9/1929), assinado por “Pagú”, e que aponta para a radicalização política (à esquerda, bem entendido) do movimento, propondo, diz Tércio, “que se comessem os ricos”:



<sup>29</sup> “preta bem pretinha” (n.8, 24/10/1929). Mas será mesmo dele, e em o sendo, não pode ter sido à sua revelia? Não tenho condições - alguém terá de fato? - de analisar a autoria dos poemas publicados na seção de antropofagia da *O Q A*, mesmo os que levam o nome de Oswald, que conheço mais de perto. Um deles, “que... cólicas” (n.6, 3/10/1929), mobiliza um recurso que aparecerá duas décadas depois em “Relógio” para indicar o movimento do pêndulo e a passagem do tempo (“As coisas / vão e vem [...] / As horas / vão e vem” [Andrade, 1991: 59-60]), mas que aqui serve para marcar o balanço da rede: “a rede vai e vem”.

Poderíamos estar diante de um projeto coletivo, típico às vanguardas, em que as ideias vão se desenvolvendo, sendo retomadas e mobilizadas pelos distintos integrantes, com o próprio movimento, a própria vanguarda, sendo performada nos textos. Ou então de um exercício de autoria coletiva como o de *O perfeito cozinheiro das almas deste mundo* (mas quanto Mário se disporia a participar desse modo?). Ou ainda, do compartilhamento de pseudônimos, como ocorria na segunda dentição de acordo com Ferraz<sup>30</sup>, com a diferença de que agora os pseudônimos seriam nomes próprios de outros. Ou mesmo, hipótese mais radical, a saber, que Clóvis de Gusmão fosse uma espécie de *ghost writer* (com ou sem autorização), em um estranho exercício de heteronímia em que os outros pelos quais escreve não são pessoas fictícias, mas reais (a diferença aqui não é ontológica, mas modal), aliados ou inimigos.<sup>31</sup>

216

10) Nas suas *Ficções*, Borges descreve as duas técnicas que “Pierre Menard, o autor do Quixote”, teria deixado como legado: o “anacronismo deliberado” e as “atribuições errôneas” (2009: 847). Era um exercício do segundo tipo, embora mobilizado de maneira distinta daquela do personagem borgeano, que, a mim, pareceu estar em jogo na atribuição de “ser pai” a Coelho Neto, bem como na nota em que este assumia a direção da página - e talvez no texto de Mário, no de João Ribeiro, etc. O “erro” proposital da atribuição deveria ser evidente ao restrito público leitor da época, assim como o sentido da *blague*.<sup>32</sup> Restrita ao campo da querela literária, a atribuição errônea, porém, teria alcance muito limitado. Mas

<sup>30</sup> “Usavam-se até três pseudônimos. Oswaldo Costa era mais fiel. Tudo o que escrevia colocava Tamandaré. Mas os outros (Bopp, Oswald, Gusmão) escreviam com vários pseudônimos (Ferraz, 1997: 209).

<sup>31</sup> O subtítulo da seção na *O Q A* é, no mínimo, curioso: “órgão dos antropófagos de s. paulo // direção aqui, nos cafês do rio - clóvis de gusmão”. Para além de um órgão paulista dirigido, porém, no Rio, há um jogo entre o múltiplo (“órgão dos antropófagos”, no plural) e o singular (direção de Gusmão), o coletivo e o individual.

<sup>32</sup> Menos plausível, mas não de todo impossível, é a anuência ou mesmo participação do próprio parnasiano nela, afinal, ele é citado elogiosamente por Gusmão em *Rondon*, ainda que mais de uma década depois, num contexto e tom completamente distintos: “1910. 6 de fevereiro. A imprensa carioca noticia, em letras largas, a chegada do tenente-coronel Rondon. A sua obra de pioneiro começava enfim a ser compreendida. Coelho Neto, em magistral artigo de jornal, aponta-o como um dos grandes homens do país em todos os tempos. E a imprensa toda faz coro àqueles aplausos” (Gusmão, 1942: 117).

diante da evidência (ou ao menos indício) de que havia sido utilizada em relação a Coelho Neto, passei a suspeitar do teor da presença de Gustavo Barroso e Renato Kehl na página, apesar da publicação de textos atribuídos a eles no último número (12, 5/12/1929). Ambos têm o mesmo tom e dicção daqueles assinados por Gusmão, bem como dos atribuídos a Mário, a Coelho Neto, etc. Começamos pelo assinado por “Gustavo Barroso”, cujo anti-semitismo aflora de fato só dois ou três anos depois, quando, encantado pelas ideias de Plínio Salgado, se junta à Ação Integralista Brasileira. Antes, porém, desfazemos o mal-entendido de uma suposta proximidade da Antropofagia com o fascismo, de que seria indício a proposta, a ser debatida no Congresso, de uma “Organização tribal do Estado. Representação por classes”. De fato, na edição do dia 17 de março de 1929, a *Revista* trazia um texto assinado por Freuderico, em que os antropófagos se diziam “contra os fascistas de qualquer espécie”, com a ressalva de que “O que nessas realidades políticas houver de favorável ao homem biológico, consideraremos bom. E nosso”. Clóvis de Gusmão, citado por Garcia Rezende na “Nota ligeira” do *Diário da Manhã* de 17 de maio de 1929, também diz algo nesse sentido, fazendo a única menção que conheço dos antropófagos à Revolução Mexicana: “Os grandes movimentos sociais do universo serão adaptados aos nossos homens e aos nossos problemas. O socialismo tem uma parte sadia. O fascismo tem uma parte sadia. O movimento que se operou no México tem uma parte sadia. A Antropofagia é a fusão de todos esses movimentos reivindicadores e a sua adaptação à nossa vida. Isso social e politicamente”. Agora, o que de “bom” se extraía do fascismo era, segundo Freuderico, justamente o “congresso corporativo. Evolução da divisão do trabalho social (social não, tribal) pelos grupos totêmicos”. Contudo, o modelo do estado corporativo, de representação por classes, parcialmente adotado por Mussolini, derivava do soviético - e viria a ser parcialmente implementada no governo Vargas (como na Constituinte de 1934, que contou com deputados classistas - representantes de distintas corporações profissionais). Além disso, e mais especialmente, a quantidade, muito maior, de textos do movimento colocando-se abertamente contra o fascismo deve ser levada em consideração. Assim, em “O olhinho de Roma”, de “Menelik, o morto sempre vivo” (n. 6, 24/4/1929), e a respeito

de um “manifesto litero-político-perórbico assinado por alguns membros da colônia italiana desta capital”, lemos que “o fascismo insiste em estender até nós as suas débeis garras. Pau nele! Pau nele!” Em outro número (n. 13, 4/7/1929), Menotti del Picchia é descrito pejorativamente como “chefe do fascio do Bexiga” (“o italianinho sem primeiras letras”, Le Diderot), e acusado de promover a “infiltração fascista” (“Os amigos do alheio - Santo Ofício Antropofágico), ao mesmo tempo em que se anuncia que “O fascismo literário põe o rabo entre as pernas. Já estamos cansados de devorar tanto idiota” (“desde o Rio Grande ao Pará!”). Em “uma adesão que não nos interessa”, o proto-fascismo à brasileira do grupo da Anta e do verde-amarelismo é veementemente distinguido da Antropofagia e rechaçado:

Lemos há dias um angú de estilo que publicou o chamado grupo verdeamarelo, agora assinado por duas testemunhas.

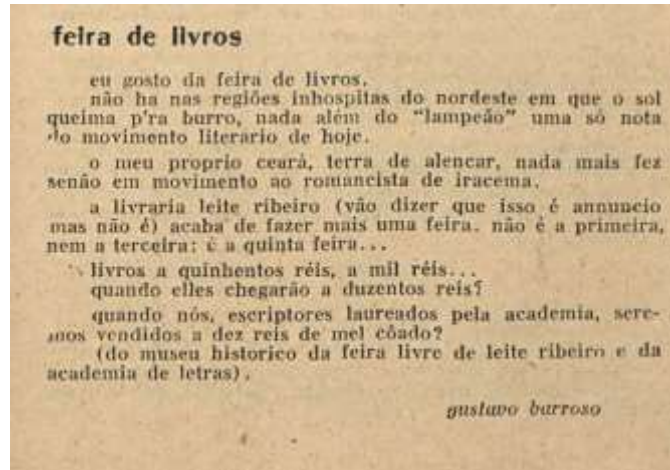
Esses rapazes viram que a Antropofagia é invencível. Resolveram então aderir, mas de uma maneira sinuosa e assustada, querendo o índio anedótico, traduzido de Chateaubriand e minuciosamente inexistente. É que eles aprenderam mal as lições de Raul Bopp [...].

Os verdeamarelos daqui querem o gibão e a escravatura moral, a colonização do europeu arrogante e idiota e no meio disso tudo, o guarani de Alencar dançando valsa. Uma adesão como essa não nos serve de nada, pois o ‘antropófago’ não é índio de rótulo de garrafa (Poronominare, n. 10, 12/6/1929).

218

Próximo ao texto, encontramos um pequeno box intitulado “A anta morreu, viva o tamanduá”. E em 11/7/1929 (n. 14), a *Revista* traz a famosa “Combinação de cores”, poema assinado por “Jacob Pum-Pum”: “Verdeamarelo / Dá azul? / Não: / Dá azar”.

Creio já ser suficiente. Passemos ao texto atribuído a Gustavo Barroso:



219

O alvo aqui, mais uma vez, são as Academias, e me parece quase um truísmo supor que Barroso, um membro da ABL, escrevesse um texto em que ironiza a sua posição e instituição, descrevendo a sua decadência. Como levar a sério (como sendo de fato um texto de Barroso), os antropófagos publicarem um texto subscrito da “academia brasileira de letras”, se eles propunham discutir no seu Congresso “a Supressão das academias e sua substituição por laboratórios de pesquisas”, e se, seguidamente se referiam ao movimento como a contraparte da ABL, i.e., como a “Antropofagia Brasileira de Letras”? O caso de Renato Kehl poderia ser mais complicado.

A começar pelo fato de que Jorge de Lima, que transitava pelo movimento e teve poemas publicados seja na *Revista* seja na seção antropófaga da *O Q A* era ele mesmo um eugenista (cf. Santos, 2020) e participou do I Congresso Brasileiro de Eugenia, no fim de junho e começo de julho de 1929, com o trabalho “A procriação voluntária do sexo de acordo com a época da coabitação” (pp. 277-291).<sup>33</sup> Um dos conferencistas principais do evento foi justamente Kehl, que, em sua palestra, “A eugenia no Brasil (Esboço histórico e bibliográfico)”, cita ninguém menos que o parnasiano Olavo Bilac (a questão estética é sempre também e de saída uma questão política), pela conexão entre nacionalismo e racialismo que extraía do famoso discurso “Em marcha”, de 1915: “Nos rudes sertões, os homens

<sup>33</sup> As referências aos trabalhos e palestras apresentados no I Congresso Brasileiro de Eugenia provêm das Atas publicadas no mesmo ano e disponíveis em [http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=acebibcoc\\_r&pagfis=9788](http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=acebibcoc_r&pagfis=9788). Os números indicados entre parênteses se referem às páginas deste volume.



não são brasileiros, nem ao menos são verdadeiros homens: são viventes sem alma criadora e livre, como as feras, como os insetos, como as árvores” (p. 50). O Congresso seria criticado por Oswald na entrevista que já mencionamos: “uma porção de ‘grandes nomes’ continua a tradição de microcefalia que, de preferência, se aninha na Academia Brasileira e na Escola de Belas-Artes — proclamando, por exemplo, sem intuito de blague, num Congresso de Eugenia, que, nestes tempos freudianos, a castidade deve ir até o casamento”. A referência parece ser ao trabalho de Joaquim Moreira da Fonseca, “Casamento e eugenia”, em que este afirma: “É preciso ensinar à juventude masculina que não somente a castidade e a continência são possíveis e não são nocivas; mas ainda que estas virtudes são as mais recomendáveis sob o ponto de vista simplesmente médico e higiênico e que constituem um importante fator eugênico” (p. 299). Mas, além de Jorge de Lima, o próprio Clóvis de Gusmão fazia uso, de um modo muito peculiar, como veremos, da ideia de “eugenia”, que aparece nas cartas a Inojosa (1968: 404, 406), e também num dos “4 pedaços do tenupá oikó”, escrito a partir de um mito que consta na *Poranduba amazonense*, de Barbosa Rodrigues:

220

Moral biológica. Mastigadazinha no estômago do mato, entre correntes de tradições eugênicas culminadas no dever da vingança:

“Contam que no tempo-longe uma tartaruga matou um gavião que deixava um filho pequeno. O gaviãozinho um dia foi caçar e encontrou penas no caminho. Chegou em casa e contou. A mãe dele disse: meu filho, aquilo são penas do seu pai que a tartaruga matou. O gaviãozinho calou-se. Cresceu. Já grande, experimentou forças no grelo do meriti. Não arrancou. Disse: inda não tenho forças. Tempos depois, voltou e arrancou o grelo do meriti: “Agora vou vingar meu pai!”

Mas que “fundamento exato de eugenia” (para usar a expressão de outro dos fragmentos) é esse que, lemos em ainda outro trecho, se coloca “contra a hereditariedade princípio selecionador”, ou seja, contra um dos princípios mesmos que sustentam a eugenia? Como conciliar essa proposta “eugênica” (deixemos entre aspas) com outros posicionamentos do autor, como aquele citado no “de antropofagia” do quarto número da segunda

dentição (7/4/1929), em que “a antropofagia” se define como “a revolta [...] da inferioridade do mestiço [...] contra a superioridade do ariano”, ou o que aparece citado por Garcia de Rezende na já aludida “Nota ligeira”, em que diz que “Para a antropofagia, o índio não é o único símbolo. Mas o maior, o mais forte dos símbolos, o símbolo-terra. Na antropofagia, cabe o negro, o luso sadio, o cigano do nordeste e toda integral de brasilidade”<sup>34</sup>

Na verdade, conforme Heraldo Galvão Jr. (2020b:43), o que está em jogo no uso que Gusmão faz do mito e da “eugenia” é a inversão que aquele opera nesta. “Esse trecho”, o do mito extraído de Barbosa Rodrigues, “é o resumo” de um relato

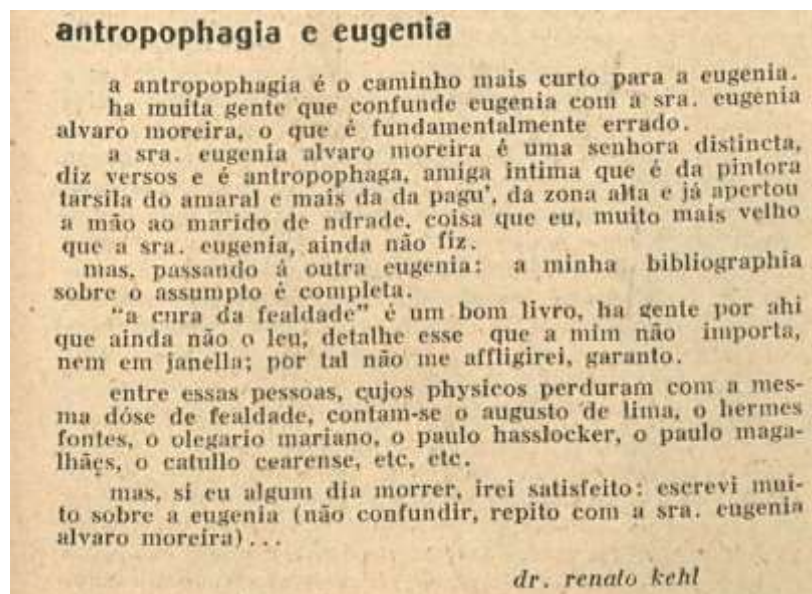
que conta a origem da coloração das penas das aves, pois o citado gavião, matando a tartaruga, chamou todos os seus parentes para ajudar a vingar seu pai. Cada pássaro atacou uma parte do corpo da tartaruga. Os pássaros que atacaram várias partes do corpo ficaram coloridos, os pássaros bicolors teriam atacado duas partes e os que fincaram seu bico em apenas um local ficaram com apenas uma cor em suas penas, assim como explicava a coloração de seu bico. Entretanto, a intenção de Gusmão não era publicar uma história folclórica ou lendária, mas a reconfigurar a partir de uma intenção principal: reconstruir a história, a política e a sociedade brasileira a partir de resumos selecionados e de trechos que julgou serem seguros para a sua argumentação. A lenda não foi alterada, mas sua intenção foi utilizá-la de maneira diversa em relação aos folcloristas. Em defesa de uma moral biológica, ao contrário da cristã, Gusmão “deglute” a eugenia defendida pelos cientificistas do século XIX e a inverte, comparando os indígenas ou mesmo os antropófagos ao gavião.

A tese, pensada e mastigada no “estômago do mato”, isto é, de origem natural e essencialmente brasileira, utilizava os pensamentos eugênicos de purificação da raça para justificar a vingança, legítima, dos indígenas contra os colonizadores e dos antropófagos de 1920 contra a colonização cultural. O indígena, o antropófago modernista e o Brasil deveriam ter o direito à

<sup>34</sup> Seria interessante contrastar a ideia de integral tal como aparece nas formulações dos antropófagos, daquela que será mobilizada por Plínio Salgado nos seus escritos dos anos 1930. Veja-se outro fragmento de Gusmão citado na mesma “Nota ligeira”: “A antropofagia é a reconquista integral da terra. Ou melhor: a revisão de todos os conhecimentos para a integração exata (violenta como você diz) do homem no solo”. Reconquista integral *da* terra: a terra é a conquistada ou a conquistadora? Afinal, no “de antropofagia” que acabamos de citar, Gusmão afirma que a “antropofagia é [...] A reação da paisagem contra o tempo”...

vingança, segundo a “moral biológica”, de se virar contra, matar e devorar a tartaruga estrangeira que tentara dominar por 400 anos sua terra. Quando o modernista percebeu que Portugal invadira e matara concreta e simbolicamente seus antepassados, ainda era um jovem gavião, que “calou-se. Cresceu. Já grande, experimentou”, viu que ainda “não tinha forças” e voltou, já adulto, fortificado enquanto antropófago, “arrancou o grelo do meriti” e vingou seus antepassados. A literatura, dessa maneira, foi utilizada enquanto reconstrução e reescrita da história.

É tendo tudo isso em mente que devemos ler o texto assinado por “Renato Kehl” na antropofagia da *OQA*:



222

Há indícios suficientes aqui para suspeitar que se trata de um gesto de “atribuição errônea” crítico e satírico. Em primeiro lugar, a insistência para que não se confunda a eugenia com a Eugênia Álvaro Moreyra, atriz e precursora do feminismo no Brasil, futura comunista, casada com Álvaro Moreyra, integrante tardio mas importante do movimento, e que aparecera mencionada em “um festão de arte” (Horácio Carlier, n. 8, 24/10/1929) e também no poema em sua homenagem assinado por Oswald (“tristurinha”, n.2, 5/9/1929) - lembremos do aspecto narrativo que a página vai adquirindo. O (mesmo) tom jocoso que já nos é familiar não se limita a isso, e contrasta fortemente com os livros e textos de Kehl, bastando compará-lo

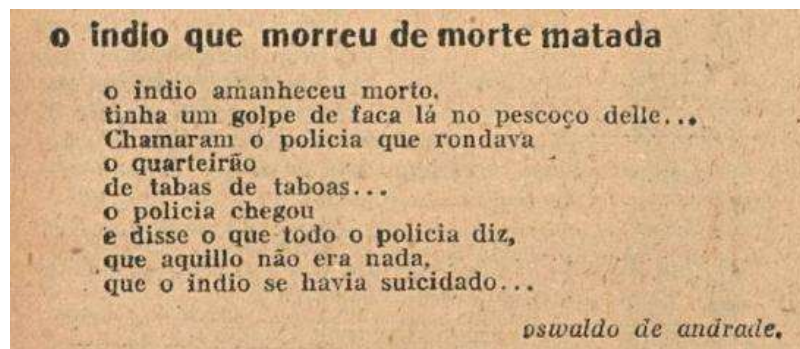
à severidade e missionarismo da conferência de poucos meses antes no Congresso de Eugenia. A jocosidade revela-se também uma auto-jocosidade, uma auto-depreciação: não só é preciso diferenciar a eugenia de um nome próprio, como também o texto performatiza a falência da proposta eugênica. Afinal, a obra do melhoramento genético, escrita por um suposto superior, evidentemente, não passa de uma obra *textual*, não lida ainda por cima, com a qual, enquanto bom representante do pensamento da Academia, se julgando imortal (“se eu algum dia morrer”), “Renato Kehl” se satisfaz. A obra de melhoramento para a perpetuação não passaria ela mesma pela sua prova dos nove... Por fim, a frase inicial retoma o que está em jogo no fragmento do “tenupá oikó”. Não só porque a Antropofagia ritual tupinambá, como o filho do gavião, era movida por (e movia a) vingança, mas também porque inverte a eugenia: se essa busca justamente eliminar direta ou indiretamente (por “cruzamentos”) raças tidas como inferiores e suas práticas, como justamente o mais “primitivo” destes costumes, o canibalismo, seria o caminho mais curto para ela? Daqui podemos deprender duas ideias: a primeira, de que a reação/vingança contra-colonial (contra os propagandadores de ideias, saberes e técnicas colonialistas, como a eugenia) é a melhor forma de “eugenia”, de se livrar de elementos indesejáveis; a segunda, que se concretizaria na década seguinte com o nazismo, de que o canibalismo industrial (o genocídio) foi, de fato, “o caminho mais curto para a eugenia” - o que revela, assim, a verdade e pulsão genocidas por trás das propostas higienizadoras. Mas esse “canibalismo” não se confunde com a Antropofagia ritual tupinambá que inspira o movimento vanguardista: nela, se só se comiam os que se consideravam fortes, era porque seriam vingados - não era a perpetuação do mesmo e a eliminação da diferença que estava em jogo, mas a transformação, o devir, a produção de futuro (cf. Cunha, Viveiros de Castro, 1986).<sup>35</sup> Lembremos que os textos atribuídos a Barroso e Kehl aparecem no

<sup>35</sup> É preciso apontar que a (contra-)identificação da Antropofagia com a eugenia participa do caráter narrativo do espaço canibal na *O Q A* não só pela referência a Eugênia Álvaro Moreyra, como também por remeter a uma seção do terceiro número (5/9/1929), intitulada “de antropofagia”, uma enquete fictícia em que são apresentadas opiniões de pessoas e animais de diferentes origens, profissões e modos de vida sobre o canibalismo, associando-o às suas categorias, práticas, etc.: “Organizada uma ‘enquete’ sobre o movimento antropofágico partido de S. Paulo, o seu resultado demonstra o ambiente de simpatia com

último número da oca de Gusmão na revista carioca: “A partir de 5 de dezembro,” comenta Tércio, “a revista *O Q A* teve melhorias gráficas e mudança administrativa. A página antropofágica foi extinta. Não combinava com o perfil do novo diretor e editor, Cândido Mendes de Almeida Jr., que dirigia também a revista *Excelsior*, ligada à Igreja Católica e que apoiava abertamente o fascismo italiano”. Coincidência que o número final da antropofagia carioca tenha sido esse?

11) Se o humor é preponderante na seção antropofágica da *O Q A*, isso não quer dizer que reine solitário. Veja-se, por exemplo, esse poema assinado por “Oswaldo de Andrade”, sobre o extermínio cotidiano e continuado de indígenas, a convivência dos nossos órgãos oficiais e o caráter de nossa polícia:

224



Que ele tenha sido publicado na coluna ao lado do “ser pai” atribuído a Coelho Neto não o suaviza, mas aponta para a combinação entre alegria e revolta que caracteriza o movimento, combinação que não cria um contraste entre humor e seriedade político-ideológica, mas nos incita a levar a sério a *blague* e tomá-la como instrumento bélico. Invoquemos mais dois

---

que foi recebida a notícia da organização de uma taba carioca. Há pessoas que não podem fazer antropofagia nem na literatura, nem na vida. Sofrem de dupla e incurável dispepsia crônica... (Um médico) A nossa classe nunca pôde adquirir direitos. Deve apoiar a antropofagia. É um meio cômodo de subirmos de categoria e de conceito. (Um mordedor) [...] A voracidade dos neo-antropófagos é um fenômeno explicável pela medicina e pela lógica. Foi a consequência inevitável de não sei quantos anos de indigestão parnasiana. (Um modernista) Lobo não come lobo... E dizem que o homem possui inteligência e coração. (Um cachorro) [...] Um dia é da caça... Nós é que vamos fazer agora a catequese. (Um silvícola) [...] Só com a antropofagia é que eu poderia dormir em paz. (Uma vaca)”.

outros textos que levam o nome de Oswald, ambos de inspiração indianista e publicados em 26/9/1929 (n. 5):

**caramurù! caramurú!**

a lenda que afirma ter sido o brasil descoberto no dia  
3 de maio de 1500 inventou ipso-facto a do caramurú.  
t'e esconjuro! pé de pato! mangalô "tres veiz".  
caramurú nunca foi um deus, muito embora o professor  
roquette pinto insista na pilheria de mau gosto.  
por isso é que nós, antropophagos, com a crença natural  
dos grandes espiritos, levantamos o grito contra o conven-  
cionalismo historico, essa forjadora de lendas e heróes!  
heróes uma óva!  
heróes de facto eram os índios e esses andavam nus.  
depois, então, é que vieram as "fazendas".  
o que devemos fazer, portanto, é combater o tango, em  
beneficio da tanga..

oswald de andrade.

225

**o senso esthetico de pœ**

pœ foi um maluco.  
não sei por que, mas foi.  
elle e tristão de athayde.  
um foi trisote; o outro é tristão.  
por isso athayde não gosta dos antropophagos.  
prefere o ataúde do passadismo incongruente, inconse-  
quente e doente.  
caminhamos, porém, á vanguarda dos nossos avós — os  
índios.  
marajoara! marajoara! onde estão os teus feitiços, os  
feitiços das tuas índias que não acodem contra os pœ e os  
"pœ... sadistas"?

Oswald andrade.

O primeiro, retomando o mote do famoso “Erro de português” (“Quando o português chegou / Debaixo de uma bruta chuva / Vestiu o índio / Que pena! / Fosse uma manhã de sol / O índio tinha despido / O português” [Andrade, 1991: 95]), participa, ao mesmo tempo, daquela “Revisão necessária” da história oficial dos grandes heróis e datas, que, à época, não custa lembrar, era dominante. O segundo, ligado à querela com Tristão, parece apontar para como tal revisão implica uma mudança também da própria concepção de tempo e de história. Por trás do trocadilho de gosto

duvidoso e da avaliação igualmente duvidosa de Poe, encontramos uma formulação de extrema densidade: “caminhamos, porém, à vanguarda dos nossos avós - os índios.” Contra o passadismo, reivindica-se a herança daqueles que já estavam aqui (de um passado) - os índios, tomados como antepassados por aparentamento, por reivindicação de ancestralidade: “nossos avós” -, mas que não só continuam aqui (no presente), como estão adiante, na vanguarda (apontando ao futuro).<sup>36</sup> Trata-se de uma crítica à

226

<sup>36</sup> É o próprio sentido da vanguarda que se coloca em disputa. Se os bugreiros foram, como dirá Gusmão em 1942 (cf. acima), a “vanguarda” do *progresso colonialista*, os índios, aqui, aparecem como a vanguarda de uma outra direção (sentido) possível da história. De modo semelhante, em um discurso de 1937, na comemoração do aniversário de Castro Alves organizada pela Frente Negra Brasileira, Oswald caracteriza os negros escravizados como a vanguarda da classe trabalhadora e dos espoliados mais em geral, vislumbrando uma espécie de aliança afro-indígena de teor revolucionário: “Negros, a vossa alma está sempre com o Zumbi dos Palmares. Sois fechados aos que de um lado vos afagam, mas de outro tripudiam sobre as clamorosas desgraças atuais da raça negra. Mas não sois impermeáveis ao estro crispado de Castro Alves. Que as Vozes d’África tragam para as vozes livres da América o tumulto de sua queixa secular. Que engrossem com o tom grave das suas amarguras, o vigor cada vez mais humano, dos requisitos da justiça social. A grande missão que vos compete, negros, é baluarte de conquistas práticas à vossa liberdade teórica. Vossa cor se dilui no infinito cortejo de humilhados dos três continentes. Ao vosso lado irmanados pela má alimentação e pela péssima moradia, pela doença e pela falta de escola, se organizam sob as bandeiras heterogêneas mas unidas da democracia, milhões de homens brancos, amarelos e índios. Formai com eles, pois vós sois os que trazeis na vossa carga de direitos um som de correntes arrastadas. Vindes do fundo lóbrego do Navio Negroiro. E hoje fazeis parte da população mesclada de outro navio de escravos. Sois a vanguarda dos que pedem a justiça social, dos que exigem o acalanto da liberdade, dos que querem trabalho, honra e cultura. A vossa heráldica, feito do tronco infame, das cadeias e do chicote, vos dá direitos enormes. E como ainda hoje vos indicam as fomalhas do trabalho e os duros serviços da tripulação, tomai o rumo luminoso de Castro Alves, que atingirei os portos da liberdade. E recusai, como o Zumbi, com o preço da própria vida, o clima infernal de qualquer escravidão. Que vossas forças, negros, desemboquem no porvir. Ao poeta falta a massa para que seus grandiosos pleitos se consolidem e se cumpram. É desse fermento ligado à vossa consistência, que se fazem as transformações do mundo. Castro Alves teve um destino augural. Ele criou para o Brasil, o vocábulo da liberdade” (Andrade, 1974: 56-57). Em 30 de março de 1944, o discurso será retomado no seu *Telefonema* “Sobre Castro Alves”, e devidamente contextualizado: “Sete anos atrás, Castro Alves teve entre nós uma grande festa de saudade e de homenagem. O integralismo estava aceso [...]. Apesar dos roncos e das ameaças dos ‘camisas-verdes’, que impunemente marchavam nas ruas e impunemente agrediam a ‘Frente Negra Brasileira’ que então podia funcionar e era uma das mais belas organizações sociais que tivemos, resolveu celebrar o poeta da liberdade. [...] constituiu quase um ato heróico a festa que se realizou no Teatro Municipal, presidida pelo cientista Raul Briquet [médico, fundador da primeira associação de psicanálise no Brasil, em 1927, integrante do movimento Escola Nova], figura de maior relevo, e coadjuvada por Sangirardi Júnior e por mim. Éramos nós os únicos elementos arianos da comemoração, que contou, entre seus números, a exibição de cinco moças negras declamadoras, tendo como oradores a professora Sebastiana Teixeira de Carvalho, o poeta Lino Guedes e o líder [da FNB] Francisco Lucrécio. Os integralistas fardados encheram metade do teatro e os elementos liberais, entre estes, a maioria composta de negros, tomaram conta da outra. Esperava-se a todo momento um choque violento, pois pelo telefone, os ‘camisas-verdes’ haviam prometido sabotar a reunião. O meu discurso, muitas vezes interrompido, constituiu uma das maiores alegrias da minha vida de lutador. Pois o jornalista Rivadávia de Souza que assistia à reunião, sem me conhecer, me tomou por um representante de sindicato operário. Isso assegurava estar liquidado em mim o original dos salões futuristas de 22”

visão progressista e evolucionista da história, que já aparecera no primeiro número (29/8/1929), em “antropofagia e naturismo”, de Clóvis de Gusmão (“o ‘ordinário marche’! secular e irritante / já não tem mais razão de ser”), e, ao mesmo tempo, de uma negação do conservadorismo, presente no já citado “uma adesão que não nos interessa”: “Antropofagia é simplesmente a ida (não o regresso) ao homem natural”. Dito de outro modo: a Antropofagia se diferencia radicalmente das estratégias que situavam e fixavam os povos ameríndios no passado, seja as estético-ideológicas do romantismo e do verde-amarelismo, que os colocavam como origem superada e assimilada da Nação, seja aquelas racialistas, como a eugenia de Kehl, que os tomava como raças primitivas ou inferiores que deveriam dar lugar às mais aptas e evoluídas. Para os antropófagos, os índios 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 oferecem e estão oferecendo um *outro* caminho à frente - povos *originários*, que não cessam de dar origem a outros “Roteiros”. A formulação coliga, assim, duas construções do *Manifesto Antropófago*. A primeira é justamente o “caminhamos”:

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. Oú Villegaignon print terre. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.

A relação entre o avanço que o aforismo retrata e a “Filiação”, ou seja, com o “contato com o Brasil Caraíba”, indígena, resta agora mais clara: não se caminha a partir dela, mas em direção a ela - é a filiação que está na vanguarda do caminhar. A segunda construção do *Manifesto*, que corrobora essa leitura, é a enunciação do que “Já tínhamos”: “Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro”, mas também “a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários”, “adivinhação”, “a justiça codificação da vingança. A ciência

---

(Andrade, 2007:114-115). A identificação da vanguarda com os povos negros escravizados e sua *Frente* não deixa de ressoar no que Arendt (2005: 15) dirá na mesma época: “Os refugiados, empurrados de país para país, representam a vanguarda de seus povos”.



codificação da Magia”, “Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário”, etc. “Já tínhamos”, i.e., “nossos avós - os índios” já tinham, tem desde há tanto tempo<sup>37</sup> isso que o Ocidente considera próprio a si, incluindo a vanguarda e a revolução que agora ‘queremos’ ou ‘descobrimos’ e para a qual estamos caminhando. A ancestralidade está no futuro, leva ao futuro.

12) Como se pode ver, a identificação das bem prováveis “atribuições errôneas” despertou em mim a dúvida quanto à autoria de uma parte significativa dos textos publicados na antropofagia da *O Q A*, fazendo com que eu me refira a eles como ‘assinados por fulano’ e não como ‘de’ beltrano. Todavia, muitos, pelo que pude verificar, são de fato de autoria daqueles que o assinam, como é o caso do poema “o índio ciará”, de Heitor Marçal (n. 3, 12/9/1929), que já aparecera na *Revista de Antropofagia* (2. dent., n. 6, 24/4/1929), e foi remetido por Bopp ou Gusmão a Inojosa (1968: 398-399). Há outros em relação aos quais é difícil até arriscar, pela falta de parâmetros. Um deles é o atribuído a Pontes de Miranda, que apresenta o desentendimento (a diferença de línguas) como única forma de entendimento (língua comum) possível entre povos:

228

---

<sup>37</sup> Em certo sentido, o “já tínhamos” replica uma estrutura do pensamento mitológico presente entre os povos ameríndios: “Antes mesmo da chegada dos brancos, a mitologia ameríndia dispunha de esquemas ideológicos nos quais o lugar dos invasores parecia estar reservado: dois pedaços de humanidade, oriundos da mesma criação, se juntavam, para o bem e para o mal” (Lévi-Strauss citado em Kopenawa, Albert, 2015: 7). Assim, há inúmeros mitos indígenas que contam como determinado povo já tinha, em tempos imemoriais, a tecnologia branca (escrita, armas, etc.), perdendo-a por erro ou roubo.... E há inúmeros outros que dão conta da origem dos próprios brancos, da “nossa” origem (cf. Viveiros de Castro, 2001). Isso porque o tempo da origem relatado pelo mito é uma temporalidade originária: não está fixa no passado, mas mantém-se presente sob a forma de uma virtualidade.

## o direito internacional através a antropofagia

na qualidade de premiado pela academia de letras, sinto-me à vontade para dizer o que sinto e o que penso acerca da antropofagia e mais o direito internacional.

o direito internacional não é, como diziam os índios, um direito do forte contra os fracos, que tupan, na sua alta sabedoria, não conseguiu olvidar.

mas si a jurisprudencia de tupan não cohibiu esses abusos, a nossa legislação, com o dr. octavio mangabeira á frente pensa resolver o problema, não satisfazendo a gregos e a trojanos, pois esses não têm nada com o caso, mas a brasileiros e tupiniquins fazendo os tupiniquinos só falem



dr. pontes de miranda (retrato de henrique cavalleiro)

o brasileiro e os brasileiros só falem o "tupiniquim".

ora, leconte de lisle, para só falar em antropofagos, já dizia que o entendimento dos povos só depende do "desentendimento".

exemplifiquemos: entendendo o que os outros dizem, cada qual começa a fazer exigencias descabidas que os outros naturalmente repellirão á altura de um principio.

exemplifiquemos ainda mais: eu serei incapaz de pedir qualquer coisa ao embaixador francez, pelo muito receio que tenho de soltar alguma inconveniencia pensando dizer uma coisa bonita!

pontes de miranda.

Pontes de Miranda já aparecera três vezes na *Revista de Antropofagia*. A primeira, em uma nota não assinada, da edição de 4 de julho de 1929, que tem como título “Direito Antropofágico”: acompanhada de desenho de Cícero Dias, ela noticiava que “O ‘Estado do Pará’ publica um tópico informando que o jurisconsulto Pontes de Miranda, tomando a frente dos pioneiros da Escola Antropofágica, lançará, dentro de pouco tempo, as bases para a reforma dos códigos que nos regem atualmente, substituindo-os pelo direito biológico, que admite a lei emergindo da terra, à semelhança das plantas”.<sup>38</sup> Além disso, é autor de uma curta citação, incluída na *Revista* em 26 de junho do mesmo junho: “a dúvida entristece. E é preciso matar a dúvida”. Por fim, seu nome está presente, em notícia do número seguinte, na lista dos que participariam na elaboração da maquete do “Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia”. Na já referida entrevista, de agosto de 1929, Oswald diz a seu respeito: “Do seu talento e da sua cultura a Antropofagia espera muito”. Ou seja, o que temos são menções, de modo que estaríamos diante do primeiro (e talvez único) *texto* antropófago registrado de Pontes de Miranda (se for, de fato, dele), que viria a se tornar um dos juristas brasileiros mais importantes do século XX.

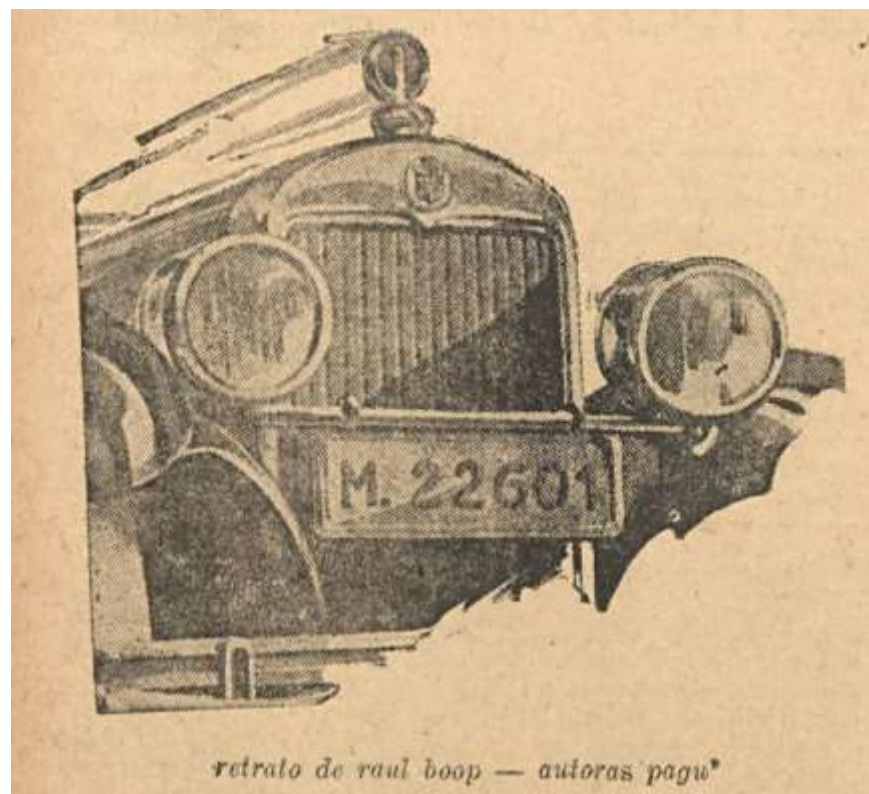
Vendo que alguns dos textos cuja autoria era (ao que tudo indica) atribuída erroneamente estavam em itálico, tentei descobrir algum padrão. Todavia, como há outros, também em itálico, dos quais não tenho motivos para desconfiar da assinatura, pode ser que se tratasse apenas de um recurso visual para separar textos de colunas diferentes ou dentro de uma mesma coluna. Além disso, como a página apresenta inúmeros erros de diagramação (trechos de um texto dentro do outro, linhas fora de ordem ou repetidas, etc.), tornou-se impossível identificar qualquer método. Contudo, não será justamente esse o efeito visado pela “atribuição errônea”, a saber, desmontar o dispositivo da assinatura e da autoria, impedindo de demarcar o que é próprio a cada um?

---

<sup>38</sup> Não consegui obter acesso ao jornal paraense até o momento para averiguar o inteiro teor da notícia reproduzida ou resumida na *Revista*.

13) A antropofagia na *O Q A* fazia também uso da estratégia do *ready-made*, recurso tipicamente modernista mobilizado à exaustão por Oswald, especialmente em *Pau Brasil*, e que consiste em (re)nomear e (re)assinar uma “obra” (ou “artefato”) alheia (o), já pronta (o). Como dissemos, a página se propunha a fazer a divulgação da Antropofagia paulista no Rio. Daí a presença da seção intitulada “galeria dos antropófagos”, que apresentava os principais nomes do movimento. Nela encontramos textos, provavelmente de Gusmão, no tom de humor típico dele que já identificamos, inclusive ironizando os homenageados, além de “retratos” visuais deles. A seção só apareceu três vezes, no início, mas os “retratos” continuaram, por exemplo, com o de Pontes de Miranda entremeando o “seu” texto, o “verdadeiro retrato de Clóvis de Gusmão”, etc. Começamos pelo de Bopp, que saiu no quarto número (19/9/1929):

231



O texto anônimo que acompanha o “retrato” na “galeria dos antropófagos” reforça a autoria de Pagu do que parece ser o recorte de um anúncio ou foto jornalística, e gira todo em torno dele:

raul boop é dos nossos, legítimo antropófago, na alma e no espírito. a sua visão estética são dois faróis na escuridão da mentalidade alheia.

pagu fez o retrato de raul boop. bom retrato. é raul boop... dois olhos que são dois faróis... a caixa craniana - uma possante máquina de pensar... e o pensamento de boop corre, voa... seus dentes lembram duas coisas essenciais: um palpite para o bicho - 22601 - e que esse bilhar ainda é o do avestruz, o bicho que corre mais depois do coelho, do veado e do cavalo a vapor.<sup>39</sup>

Tarsila, no número inaugural (29/8/1929), também ganha um “retrato”, ou talvez, dois, já que, na coluna ao lado, aparece um “auto-retrato” - mas será dela ou de Clóvis de Gusmão ou ainda de outro?

---

<sup>39</sup> Observe-se que o sobrenome é grafado “boop” e não “bopp”, todas as vezes, inclusive na continuação do texto, outro “erro” possível ou provavelmente proposital.



233

“Oswaldo de Andrade” igualmente é retratado duas vezes. A primeira, no segundo número (5/9/1929), junto à sua descrição na “galeria” como “o criador”:



234

Não se trata, evidentemente, de nenhum dos dois “Retrato de Oswald de Andrade” em sentido estrito (assim nomeados), pintados por Tarsila em 1922 e 1923, mas, sim, do quadro “O Modelo”, da mesma época (1923). O segundo “retrato” de Oswald, no número seguinte (n. 3, 12/9/1929), é o quadro “Antropofagia”, de 1929, também de Tarsila, e que como que entrelaça “A negra” (1923) e “Abaporu” (1928), indiciando talvez o aspecto afroindígena do movimento, ainda pouco estudado, mas tão presente nas duas dentições e também na página da *OQA*:



235

Temos ainda os dois que já vimos: o do “dr. pontes de miranda (retrato de henrique cavalleiro)”, Cavalleiro que era de fato um ilustrador e caricaturista, mas que não posso afirmar com certeza que tenha sido o autor, e que, mesmo que tenha sido, se o desenho “originalmente” não era de outra pessoa, personagem, etc., tendo sido apropriado por Gusmão; e o “verdadeiro retrato de Clóvis de Gusmão”, que, evidentemente, não é o “verdadeiro” retrato dele, e possivelmente nem o retrate, mas seja um *ready-made*.

Em todos esses casos, a “atribuição errônea” ganha um outro sentido, para além do já presente no *ready-made* (p. ex.: Pagu assinar a autoria de algo alheio, um recorte de jornal - se é que não foi Gusmão que atribuiu a ela...). Pois é a identificação do retrato ao retratado que (também) se dá “erroneamente”, num baralhamento da autoria, da verdade, da propriedade e da identidade que coloca de um modo indecível a questão (ou a dúvida) *de quem é o retrato* (em todos os sentidos: quem fez a imagem, quem é o retratado, quem ligou - pela legenda - a imagem ao retratado, etc.), ainda mais devido à adjetivação das imagens nas legendas (“*verdadeiro* retrato”, “*auto-retrato*”), e à duplicação de retratos para cada retratado. O caso-limite é o de Oswald: não só é “retratado” duas vezes, como, numa delas, “seu” retrato é ele mesmo dúplice, com duas figuras, e de dois gêneros distintos (“A Negra” e o “Abaporu”). O efeito de “verdade”



do “retrato”, a “identidade” do “retratado”, a “propriedade” da imagem (a propriedade da relação entre retrato e retratado), deriva, nessa “galeria”, não da equivalência entre nomes e figuras, mas de sua diferença, dos distintos diferimentos sobrepostos (entre título, retrato, retratista, retratado, legenda que relaciona nome e figura, renomeando a obra) que lhe conferem seu sentido.

14) O leitor da época, bem como um erudito de hoje, possivelmente seria capaz de identificar as “verdadeiras” autorias e títulos da iconografia mobilizada, e, aquele que conhecesse o movimento, o sentido mais exato do contraste produzido pela atribuição errônea da legendagem, o que não sou plenamente capaz de fazer. Há alguns casos mais auto-evidentes, como o de identificar o quadro “Antropofagia” como retrato de Oswald, afinal, tratava-se do “criador”, do líder, em suma, da cara do movimento, que podia ser identificado nele. Outros, porém, me escapam. Além disso, me parece que há imagens na página que não oferecem motivos para desconfiar do título e autoria atribuídos, como o desenho da escultura “filha da mãe preta”, de Armando Magalhães Corrêa, um dos pioneiros do conservacionismo no Brasil (Franco, Drummond, 2005), que aparece na seção “os nossos artistas” do quinto número (26/9/1929):



237

Contudo, há uma em especial que combina *ready-made* e atribuição errônea de um modo que me escapa totalmente, já que não consigo - por incompetência histórica e iconográfica - identificar o autor da imagem, e entender o título e autoria atribuídos:



15) “a posse contra a propriedade” era um dos lemas, talvez o principal, da Antropofagia (cf. Nodari, 2017). Nele, podemos reconhecer facilmente a estratégia de apropriação tão identificada ao movimento: apossar-se do alheio, daquilo que é do inimigo, como na “confiscação de *Macunaíma*” (“Santo Ofício Antropofágico”, 2 dent., n.9, 15/5/1929), ou nos *ready-mades*.<sup>40</sup> A grande novidade que o material da *O Q A* apresenta para a compreensão da Antropofagia é o uso disseminado da “atribuição errônea” (que quase ou não aparece na *Revista*), a contraface ou o simétrico inverso da apropriação: tornar próprio do outro (atribuir a ele) aquilo que não lhe é próprio (erroneamente), mas que talvez seja de fato o seu mais próprio possível - pois há possivelmente mais verdade sobre Kehl e a eugenia no texto atribuído erroneamente a ele, no texto impropriamente seu, do que naqueles propriamente deles. A atribuição errônea, consistindo no gesto de tomar posse daquilo que cada um tem de essencialmente próprio, o nome, *contra* o seu proprietário, *contra a propriedade em si* (a possibilidade de demarcar o que é próprio a cada um), também configura, assim, uma *posse contra a propriedade*, e permite visualizar melhor o que está por trás dessa ideia e que ficou soterrado pela ênfase na estratégia apropriativa na *Revista*, mas mais especialmente pela sucessão de leituras enviesadas da fortuna crítica posterior. A apropriação canibal sempre foi, para usar o neologismo de Jacques Derrida, uma “ex-apropriação”, não um apossamento que leva a uma propriedade, que fortalece o próprio, mas que se dá *contra a* propriedade, uma disseminação da impropriedade: *Macunaíma* são “lendas indígenas com capa de Mário de Andrade”; o texto atribuído a Kehl não é de Kehl (ou o texto escrito por Gusmão é de Kehl); o que consideramos próprio da caminhada ocidental (revoluções, vanguardas) são dos índios; e nós também somos deles, pois que são nossos avós, nossos parentes; os “primitivos” são a vanguarda; a história é produto dos povos “sem história”, dos povos originários, etc. Teoria e prática do contato, da troca, da guerra, que não apaga as diferenças (de “assinaturas”, de “nomes”, de “propriedades”), mas as mobiliza para produzir mais diferença, movimento, transformação, e não identidade, mesmidade, propriedade: eis o que aparece

---

<sup>40</sup> Talvez seja isso também o que está em jogo no “Já tínhamos” do *Manifesto*, que, como vimos, ecoa um procedimento mito-cosmológico de povos ameríndios.

na conjugação das duas estratégias antropófagas da posse contra a propriedade. O seu solo, o seu horizonte, não é o comum, mas o *impróprio*, o *não-próprio dentro* de cada propriedade (*in-próprio*), e que jamais pode ser apropriado plenamente, pois consiste na diferença interna de cada coisa consigo mesma, na sua não coincidência, de que o nome *próprio* (e assinaturas, títulos, etc.) é o índice: aquilo que nos é mais próprio, que nos identifica é também o que há de mais alheio (veio de outro, de quem nos nomeou, é como os *outros* nos chamam, *nos* invocam). Alheio, do alheio, propriamente *não-próprio*, o nome próprio é aquilo que não cessamos sem sucesso de nos apropriar e que não cessa, também sem sucesso, de ser apropriado pelos outros, e só pode, portanto, ser apropriado na forma da ex-apropriação, de uma apropriação que, por ser impossível, leva para *fora* (*ex*) do domínio da propriedade, que, portanto, expropria a si mesmo e todo próprio no mesmo gesto. Se Derrida (2000: 207-208) definiu a ex-apropriação como “*l’appropriation interminable d’un non-propre irréductible*” (“a apropriação interminável de um não-próprio irreduzível”)<sup>41</sup>, a sua variação (*dyferença*) canibal talvez fosse “*l’appropriation interminable d’un nom-propre irréductible*” (“a apropriação interminável de um nome-próprio irreduzível”). Afinal, a Antropofagia ritual tupinambá visava adquirir, para o matador, novos nomes a partir da vítima do ritual, nomes que provêm do outro e que a ele voltam de algum modo, pois o destino de um guerreiro, de um matador, era ele mesmo morrer sendo devorado pelos inimigos, ser fonte de novos nomes próprios aos outros. Apropriar-se de um nome próprio (“próprio” ou alheio)

---

<sup>41</sup> A ex-apropriação “ao mesmo tempo condiciona, constitui e limita todo processo de apropriação. Ela ameaça de saída o que deveria tornar possível. Ela reintroduz o outro do sentido no sentido, em todos os sentidos da palavra *sentido*” (Derrida, 2000: 208). A noção atravessa a obra de Derrida, e é definida em termos semelhantes em *Espectros de Marx*: “a *ex-apropriação* (radical contradição de todo ‘capital’, de toda propriedade ou apropriação, como de todos os conceitos que dela dependem, começando por este de subjetividade livre, portanto, da emancipação que se regula nesses conceitos) não justifica nenhuma sujeição. É, se assim se pode dizer, exatamente o contrário. A submissão (se) liga à apropriação” (Derrida, 1994: 123). Trata-se, como se vê, de uma crítica radical à noção de autonomia e auto-suficiência, podendo ser melhor compreendida por meio do luto: “Se falei seguidamente de luto pré-originário, ligando esse motivo à de uma *ex-apropriação*, foi para marcar que nesse luto diante da morte, a interiorização, e mesmo a introjeção que se costuma atribuir ao luto normal, não pode e não deve se cumprir. Luto como luto impossível. E, além disso, an-humano, mais que humano, pré-humano, outro que o humano ‘no’ humano do humanismo” (Derrida, 2000: 218). Sobre a relação entre o luto, a introjeção e a antropofagia, cf. Zular, 2014.

é apropriar-se da impropriedade que ele porta, i.e., ex-apropriar-se: posse contra a propriedade.

## REFERÊNCIAS

Obs.: os números da *O Q A* consultados para a pesquisa encontram-se listados, com os *links* em nota acima.

1<sup>o</sup> CONGRESSO BRASILEIRO DE EUGENIA. (1929). *Actas e trabalhos*. v. 1. Rio de Janeiro. Disponível em:  
<[http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=acebibcoc\\_r&pagfis=9788](http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=acebibcoc_r&pagfis=9788)>.

ANDRADE, Oswald. *Estética e política*. Organização e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 1992.

\_\_\_\_\_. *O santeiro do Mangue e outros poemas*. Fixação de texto e notas por Haroldo de Campos. São Paulo: Globo / Secretaria de Estado da Cultura, 1991.

\_\_\_\_\_. *Telefonema. Obras completas, v. X*. Introdução e estabelecimento de texto de Vera Chalmers. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

\_\_\_\_\_. *Telefonema*. 2. ed. Organização, introdução, posfácio e notas por Vera Maria Chalmers. São Paulo: Globo, 2007.

\_\_\_\_\_. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011.

ARENDDT, Hannah. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Tradução ao castelhano de Miguel Candel. Buenos Aires: Paidós, 2005.

241

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

\_\_\_\_\_. *Cobra Norato e outros poemas*. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.

BORGES, Jorge Luis. “Pierre Menard, autor del Quijote”. Em: *Obras completas, I: 1923-1949*. Edição crítica com comentários de Rolando Costa Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires: Emecé, 2009, pp. 842-847.

BUSATTO, Luiz. *O modernismo antropofágico no Espírito Santo*. Vitória: Editora da Universidade Federal do Espírito Santo, 1992.

CAMPOS, Augusto de. *poesia antipoesia antropofagia & cia*. Edição eletrônica sem numeração de página. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CARVALHO, Flávio de. “A cidade do homem nu”. Em: *Catálogo da exposição “A cidade do homem nu”*. São Paulo: MAM, 2010.

\_\_\_\_\_. *Experiência n° 2*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário antropológico*, 10(1), pp. 57-78, 1986.

DERRIDA, Jacques. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000.

\_\_\_\_\_. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FERRAZ, Geraldo. (1977). “Entrevista com Geraldo Ferraz”. Em: BOAVENTURA, Maria Eugenia. *A vanguarda antropofágica*. São Paulo: Ática, 1985, pp. 206-2011.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “Letras insulares: leituras e formas da história no modernismo brasileiro”. Em: CHALLHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, 1998.

\_\_\_\_\_. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)*. Belém: Editora da UFPa, 2009.

FRANCO, José Luiz de Andrade; DRUMMOND, José Augusto. “Armando Magalhães Corrêa: gente e natureza de um sertão quase metropolitano”. *História, Ciências, Saúde*, 12(3), pp. 1033-1049, 2009.

FRANZOLIN, João Arthur Ciciliato. *Joaquim Inojosa e o Jornal Meio-Dia (1939-1942)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, Assis.

GALVÃO JR., Heraldo Márcio. *Quem não pode morder não mostra os dentes: modernistas e antropofágicos entre São Paulo e Belém do Pará nos anos 1920*. 2020a. Tese (Doutorado em História Social) — Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Pará, Belém.

242

\_\_\_\_\_. *Tenupá-Oikó: a filosofia do “Deixa Está” como proposta humorística para a construção da legislação brasileira pela ótica antropofágica de Clóvis de Gusmão*. 2020b.

GUSMÃO, Clóvis de. *Rondon*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.

INOJOSA, Joaquim. *O movimento modernista em Pernambuco*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tupy, 1968.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. Em: COELHO, Fred; MAGALHÃES, Marcelo; CERA, Flávia (orgs.). *Coleção ensaios brasileiros contemporâneos – Literatura*. Rio de Janeiro: Funarte, 2017, pp. 13-43.

NODARI, Alexandre; AMARAL, Maria Carolina de Almeida. A questão (indígena) do Manifesto Antropófago. *Direito e Práxis*, 9, 2018, pp. 2461-2502.

PATERNOSTRO, Júlio. *Viagem ao Tocantins*. Edição ilustrada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

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

SANTOS, Antonio Carlos. Onde é que fica a minha ilha: formação política e racial em Jorge de Lima. *Landa*, 8(2), 2020, pp. 326-366.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os termos da outra história”. Em: RICARDO, Carlos Alberto (org.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2001, pp. 49-54.

ZULAR, Roberto. “Luto, Antropofagia e a Comunidade como dissenso”. Em: PENNA, João Camillo; DIAS, Ângela. (orgs.). *Comunidades sem fim*. Rio de Janeiro: Circuito, 2014.