



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

RODRIGO OCTÁVIO ÁGUEDA BANDEIRA CARDOSO

**POLÍTICAS DO PRIMITIVISMO NA AMÉRICA LATINA: RAÇA, NAÇÃO E UTOPIA
EM AMAUTA E NA REVISTA DE ANTROPOFAGIA**

**Campinas
2021**

RODRIGO OCTÁVIO ÁGUEDA BANDEIRA CARDOSO

**POLÍTICAS DO PRIMITIVISMO NA AMÉRICA LATINA: RAÇA, NAÇÃO E UTOPIA
EM AMAUTA E NA REVISTA DE ANTROPOFAGIA**

**Tese de doutorado apresentada ao Instituto de
Estudos da Linguagem da Universidade
Estadual de Campinas para obtenção do título
de Doutor em Teoria e História Literária na área
de Teoria e Crítica Literária**

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elena Brugioni

**Este exemplar corresponde à versão final da Tese defendida
pelo aluno Rodrigo Octávio Águeda Bandeira Cardoso
e orientada pela Profa. Dra. Elena Brugioni**

Campinas

2021

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Leandro dos Santos Nascimento - CRB 8/8343

C179p Cardoso, Rodrigo Octávio, 1987-
Políticas do primitivismo na América Latina : raça, nação e utopia em Amauta e na Revista de Antropofagia / Rodrigo Octávio Águeda Bandeira Cardoso. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Elena Brugioni.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Literatura de vanguarda. 2. Decolonialidade. 3. Representação. 4. Literatura. 5. Branquitude. I. Brugioni, Elena, 1979-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Politics of primitivism in Latin America : race, nation and utopia in Amauta and Revista de Antropofagia

Palavras-chave em inglês:

Avant-garde literature

Decoloniality

Representation

Literature

Whiteness (Race identity)

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária

Titulação: Doutor em Teoria e História Literária

Banca examinadora:

Alfredo Cesar Melo

Gladys Viviana Gelado

Suene Honorato de Jesus

Mariana Peceguini Ruggieri

Marcos Piason Natali

Data de defesa: 25-08-2021

Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-7488-6532>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/6759793001500082>



BANCA EXAMINADORA:

Alfredo Cesar Barbosa de Melo (Presidente)

Gladys Viviana Gelado

Suene Honorato de Jesus

Mariana Peceguini Ruggieri

Marcos Piason Natali

**IEL/UNICAMP
2021**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

Bigre, mes chers collègues (comme on dit), je vous ôte mon chapeau (mon chapeau d'anthropophage, bien entendu).

— *Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme*

A Arte que liberta não pode vir da mão que escraviza.

— *Sergio Vaz, Manifesto da Antropofagia*

Periférica

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com o apoio imprescindível da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. O estágio de pesquisa que realizei na UCLA, no primeiro semestre de 2019, só foi possível graças ao auxílio do Programa Santander Mobilidade Internacional Estudantes de Pós-Graduação.

Tenho desenvolvido toda a minha vida acadêmica dentro de universidades públicas brasileiras que forneceram um ambiente rico em debates, troca de experiências e amizades, às quais sou imensamente grato e pelas quais acredito que devemos lutar com vigor. Lutar contra os ataques e cortes de verbas que elas vêm sofrendo por parte de governos neoliberais e obscurantistas.

Agradeço, de modo particular, a todos os funcionários da Unicamp e do Instituto de Estudos de Linguagem que forneceram as condições e todo o apoio necessário para que desenvolvesse esta pesquisa, especialmente os funcionários da pós-graduação, do financeiro e da biblioteca do IEL: Claudio Platero, Miguel dos Santos, Raiça Fernandez, Luis Santos e Cristiano dos Santos.

Este trabalho não seria possível sem as trocas e contribuições intelectuais e afetivas de diversas pessoas que cruzaram meu caminho nos últimos anos.

Agradeço aos colegas do GT Pró-Cotas na Pós-Graduação do IEL, com quem tanto aprendi sobre a luta antirracista e as questões raciais no nosso país, e cujo esforço foi responsável pela implementação de cotas raciais na pós-graduação do IEL: Mariana Assis, Maurício Nascimento, Rafael Parintins, Lua Gill, Janaína Tatim, Felipe Bruno, Natasha Magno, Felipe Nascimento, Giulia Gambassi, Stefany Izidio, Danielle Lima.

À minha orientadora durante o doutorado, Elena Brugioni, que acolheu o meu trabalho, mesmo com a distância do tema, mas cuja influência foi fundamental para os caminhos críticos e teóricos assumidos, conferindo ao trabalho originalidade e potencial crítico.

Ao Alfredo Cesar Melo, que foi quase um coorientador para esta pesquisa, e à Mariana Ruggieri, que ofereceram leituras e observações fundamentais para o desenvolvimento do texto durante a banca de qualificação. Agradeço também pela disponibilidade e pela leitura aos membros da banca: Suene Honorato, Viviana Gelado, Mariana Ruggieri, Marcos Natali, Alfredo Cesar Melo, Tiago Coutinho, Fernanda Gallo e Humberto Torres.

Agradeço também aos professores da Unicamp com quem tanto aprendi e outros que deixaram sua marca na minha trajetória e no meu texto: Francisco Foot Hardmann, Daniela Birman, Márcio Seligmann-Silva, Eduardo Sterzi, Maria Eugênia Boaventura, Anita de Moraes, Luciana di Leone, Diana Klinger e Susana Kampff Lages.

Ao professor José Luiz Passos, que me acolheu na UCLA, e aos professores Efraín Kristal, Eliane Robert de Moraes e Marilu Medrano, que deram valiosas contribuições para a pesquisa durante aquele período.

Aos colegas que me acolheram naquelas primeiras terças normais em Barão Geraldo: Gianni Paula de Melo, Lucas Facó, Juliana Bratfisch, Júlia Rodrigues, Fernando Mendonça e Jhenifer Silva, pelos encontros, pelas conversas e pelas trocas. Agradeço a todos os colegas do grupo de orientação e do grupo de pesquisa Kaliban, aos que estiveram junto desde o início e também aos mais novos, e a todos colegas da Unicamp com quem dividi esse trajeto e que o tornaram mais rico e prazeroso: Gabriel Philipson, Jéssica Fabrícia, Gabriela Beduschi, Gheu Teixeira, Hélio Alexandre da Silva, Nina Amaral, Alan Osmo, Bruna Guerra, Junot Maia, João Fábio Bittencourt, Juliana Benfica, Kássio Moreira, Bárbara Pires, Luíza Mançano e Floriza Fernandes.

A todos os colegas e amigos que me acompanharam nestes últimos anos, sem os quais eu não teria a energia para trabalhar, companheiros de alegrias, indignações e lutos na atual pandemia, que também contribuíram com esse trabalho com suas ideias e opiniões, sugestões e visões de mundo: Keiji Kunigami, Mônica Mourão, Tiago Coutinho, Bruno Lorenzatto, Renata Gomes, Eduarda Moura, Laiane Marchon, Lucas Carvalho, Estevão Pascoli, Juliana Lugão, Benjamin Burt e Pedro Daher.

De modo especial aos amigues desguiades que a Unicamp me deu para muitos carnavais por vir e que acompanharam tão de perto esse processo: Natasha Magno, Giulia Gambassi, Ricardo Bezerra, Cláudia Alves e Nathália Streher.

Também agradeço aos alunos de Teoria Literária da UFRJ pelos debates e trocas estimulantes no último ano.

Agradeço ao meu pai, Antonio Manoel Bandeira, por ter sempre colaborado com a bibliografia e pelo apoio nos últimos anos.

Agradeço à minha mãe, Cláudia Beatriz Águeda, por ter sempre me dado todo o amor, apoio e as condições que me permitiram chegar aqui.

Por fim, agradeço e dedico esta tese à Lua Gill da Cruz, mulher incrível e acadêmica brilhante, que foi minha maior interlocutora nesses últimos anos, companheira de todas as horas e grande amor para muitas aventuras por vir.

Resumo

No início do século XX, com o advento das tecnologias de reprodução técnica da imagem e o avanço global do imperialismo e do capitalismo, a representação burguesa do homem entrou em crise. Diante do contraste entre a modernização urbana e industrial e zonas rurais e provincianas tradicionais, em muitas das grandes cidades do mundo surgiram movimentos artísticos de vanguarda, frequentemente reunidos em revistas de publicação periódica. Essas vanguardas conjugavam imaginações utópicas sobre a humanidade a críticas sobre as convenções artísticas tradicionais. Uma das tendências mais importantes dessas vanguardas, em diálogo com os movimentos globais de colonização e modernização capitalista em zonas de contato, foi o primitivismo, que buscou pôr em relevo figuras universalistas do humano, segundo perspectivas utópicas e críticas, mas o fez através da apropriação de formas e técnicas de povos colonizados, reproduzindo simbolicamente o circuito colonial de exploração de terras e povos nativos. Nas condições coloniais particulares da América Latina, em revistas como **Amauta** (1926-1930), no Peru, e **Revista de Antropofagia** (1928-1929), no Brasil, as dinâmicas do primitivismo apresentaram características distintas e peculiares, derivadas da necessidade de formulação de identidades nacionais modernas em países com históricos singulares de colonização e tensão racial. A construção da figura do antropófago na **Revista de Antropofagia** se contrapunha a discursos politicamente conservadores da época, mas, semelhante a alguns deles, tomava o indígena como substrato corporal da identidade nacional em contato síncrono com a subjetividade branca e europeia que se tornava sua enunciadora, apagando, ao mesmo tempo, a contribuição cultural e material da população negra, bem como as reivindicações dos povos indígenas contemporâneos. O indigenismo de **Amauta**, por sua vez, reconhecia o direito à terra dos indígenas, mas recusava sua agência histórica e sua cultura no presente, formulando a nação peruana em continuidade com a cultura incaica pré-colombiana e concebendo o indígena contemporâneo apenas como corpo apto ao trabalho para o desenvolvimento da nação moderna, na medida em que seria capaz de absorver a cultura “ocidental”. Dessa forma, o indigenismo peruano e a antropofagia contribuíram, no início do século XX, para a manutenção simbólica da divisão racial do trabalho que fundamenta a modernidade colonial capitalista, através de figurações de corpos indígenas e negros como corpos de trabalho e da extração de valor total desses povos a serviço da hegemonia da branquitude.

Palavras-chave: Vanguardas. Decolonialidade. Representação. Literatura. Branquitude.

Abstract

In the beginning of the 20th century, with the advent of the technical reproduction of images and the global progress of imperialism and capitalism, the bourgeois representation of man entered a crisis. Amidst the contrast between urban and industrial modernization and traditional rural and provincial zones, artistic avant-garde movements emerged in many of the world's big cities, frequently gathered around periodically published magazines. These avant-gardes conjugated utopian imaginings about humanity and criticism against traditional artistic conventions. One of the most important avant-garde tendencies, in dialogue with global colonizing and modernizing movements in contact zones, was primitivism, which sought to express universalist figurations of the human, according to critical and utopian perspectives, but appropriated forms and techniques of colonized peoples, symbolically reproducing the colonial circuit of exploration of native lands and peoples. In the particular colonial conditions of Latin America, in magazines such as **Amauta** (1926-1930), in Peru, and **Revista de Antropofagia** (1928-1929), in Brazil, the dynamics of primitivism displayed distinctive and peculiar characteristics, related to the necessity of formulating modern national identities in countries with singular histories of colonization and racial tension. The construction of the image of the anthropophagus in **Revista de Antropofagia** opposed politically conservative discourses at the time but, like some of them, it took the indigenous to be the bodily substrate of the national identity in synchronous contact with the white European subjectivity which then became its enunciator, thus erasing the cultural and material contribution of the black population as well as the claims of the contemporary indigenous peoples. **Amauta's** indigenismo, on the other hand, recognized indigenous rights to land, but refused their historical agency and culture in the present, formulating the Peruvian nation in continuity with pre-Columbian Incaic culture and conceiving the contemporary indigenous only as an apt to work body in service of the development of the modern nation, and with the condition of its absorbing "western" culture. In that manner, both Peruvian indigenismo and anthropophagy contributed, in the beginning of the 20th century, to the symbolic maintenance of the racial division of labor that constitutes capitalist colonial modernity, through figurations of black and indigenous bodies as work bodies and the extraction of total value from these peoples for the benefit of white hegemony.

Keywords: Avant-gardes. Decoloniality. Representation. Literature. Whiteness.

Resumen

Al comienzo del siglo XX, con el advenimiento de la reproducción técnica de la imagen y el avance global del imperialismo y del capitalismo, la representación burguesa del hombre entró en una crisis. Delante del contraste entre modernización urbana y industrial y zonas rurales y provincianas tradicionales, en muchas de las grandes ciudades del mundo surgieron movimientos artísticos de vanguardia, frecuentemente reunidos en revistas de publicación periódica. Esas vanguardias conjugaban imaginaciones utópicas sobre la humanidad a críticas sobre las convenciones artísticas tradicionales. Una de las tendencias más importantes de esas vanguardias, en diálogo con los movimientos globales de colonización y modernización en zonas de contacto, fue el primitivismo, que buscó destacar figuras universalistas del humano, según perspectivas utópicas y críticas, pero lo hizo mediante la apropiación de formas y técnicas de pueblos colonizados, reproduciendo simbólicamente el circuito colonial de exploración de tierras y pueblos nativos. En las condiciones coloniales particulares de América Latina, en revistas como **Amauta** (1926-1930), en Perú, y **Revista de Antropofagia** (1928-1929), en Brasil, las dinámicas del primitivismo presentaron características distintas y peculiares, derivadas de las necesidades de formulación de identidades nacionales modernas en países con históricos singulares de colonización y tensión racial. La construcción de la figura del antropófago en la **Revista de Antropofagia** se contraponía a discursos políticamente conservadores de su tiempo, pero, como algunos de ellos, tomaba el indígena como substrato corporal de la identidad nacional en contacto síncrono con la subjetividad blanca y europea que se convertía en su enunciativa, apagando, mientras tanto, la contribución cultural y material de la población negra, así como las reivindicaciones de los pueblos indígenas contemporáneos. El indigenismo de **Amauta**, en turno, reconocía el derecho de los pueblos indígenas a la tierra, pero recusaba su agencia histórica y su cultura en el presente, formulando la nación peruana en continuidad con la cultura incaica pre-colombina y concibiendo al indígena contemporáneo apenas como cuerpo apto al trabajo para el desarrollo de la nación moderna, en cuanto era capaz de absorber la cultura “occidental”. Así, el indigenismo peruano y la antropofagia contribuyeron, al comienzo del siglo XX, para la manutención simbólica de la división racial del trabajo que fundamenta la modernidad colonial capitalista, mediante figuraciones de cuerpos indígenas y negros como cuerpos de trabajo y de la extracción de valor total de esos pueblos a servicio de la hegemonía blanca.

Palabras claves: Vanguardias. Decolonialidad. Representación. Literatura. Blancura.

Índice de Figuras

Figura 1 – Reflexos na fachada: “Abaporu” de Tarsila do Amaral , Shidon Soares (Arquivo do autor)	13
Figura 2 - Capas do primeiro número de Amauta e Revista de Antropofagia	40
Figura 3 - Influência de artes indígenas em Picasso.....	59
Figura 4 - Peças exibidas na exposição do MOMA	62
Figura 5 - Peças exibidas na exposição do MOMA	63
Figura 6 - Amauta 3, p. 8.....	140
Figura 7 - Apresentação de Amauta (AMAUTA 1, p. 1).....	160
Figura 8 - Índia Ccolla, litografia de José Sabogal (AMAUTA 1, p. 3)	163

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. CRISE DA REPRESENTAÇÃO, VANGUARDA E PRIMITIVISMO.....	33
A EMERGÊNCIA DAS VANGUARDAS NA AMÉRICA LATINA	33
MODERNIDADE E VANGUARDA	41
CRISE DA REPRESENTAÇÃO, GLOBALIDADE E PRIMITIVISMO	52
A SITUAÇÃO DO PRIMITIVISMO LATINO-AMERICANO	69
2. O SELETO BANQUETE ANTROPOFÁGICO	82
O OVO DO ANTROPÓFAGO	85
CORDIALIDADE ONÍVORA	96
DENTES À MOSTRA.....	112
PARA QUEM ESTE BANQUETE?	124
3. INDIGENISMO SEM PRESENTE.....	140
ESPECTROS DO <i>TAWANTISUYO</i>	141
<i>INDIGENISMO</i> E VANGUARDA.....	150
UMA BRISA NOS ANDES	164
COMUNISMO INCAICO E SOCIALISMO PERUANO	184
4. UTOPIA E O TRABALHO DOS OUTROS	194
CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	227

INTRODUÇÃO



Figura 1 – Reflexos na fachada: “Abaporu” de Tarsila do Amaral, Shidon Soares (Arquivo do autor)

Em meados de 2019, caminhando pela Avenida Paulista, me deparei com este quadro do artista Shidon Soares sendo vendido ali mesmo, numa esquina próxima ao Masp. Entre uma série de outras pinturas semelhantes, representando o museu tomado pelas obras que eram expostas nele, este quadro, especificamente, havia sido produzido no período em que o museu abrigava a mostra sobre Tarsila do Amaral, que atingiu um novo recorde de visitas para a instituição¹. No quadro, a figura do Abaporu – este pensador tropical, assim batizado por Tarsila, Geraldo Ferraz e Raul Bopp através da transposição das palavras “que come” e “homem” encontradas em um antigo dicionário Tupi – aparece aprisionado dentro do museu que, por sua vez, paira estranhamente sólido em meio ao caos primordial da paisagem de *O lago*, de Tarsila. O encontro com o quadro de Soares fez ressoar uma série de reflexões que eu vinha desenvolvendo sobre a relação entre os cânones da instituição arte e o poder de suas representações. O *Abaporu*, que pode ser considerado o marco fundador do movimento da antropofagia, evoca, pelo título e pela temática, o universo de representações dos povos indígenas, segundo os modernistas de São Paulo, no final dos anos 1920.

Da capital econômica e centro do projeto de modernização nacional, esses artistas de vanguarda buscavam formas autônomas e autênticas de imaginar a nação, evitando a cópia de modelos europeus. Ao mesmo tempo, atribuíam a si a tarefa de buscar uma representação que abarcasse todo o país, tornando-se os porta-vozes da potência heterogênea da nação. Nesse sentido, escreve Mário de Andrade em “Lundu do escritor difícil”, publicado no sétimo número da **Revista de Antropofagia**: “Misturo tudo num saco/Mas gaúcho maranhense/Que para no Mato Grosso/Bate êste angu de caroço/Ver sopa de caruru;/A vida é mesmo um buraco,/Bobo é quem não é tatu!”. A dificuldade a que se refere no título do poema deve-se à novidade e ruptura com a arte tradicional efetuada pelos modernistas, apropriando-se, especificamente, de elementos, vocabulário e costumes populares de diversas regiões do Brasil.

Os modernistas queriam transformar a realidade cultural do país através de uma revolução estética. Algumas das tensões e contradições que atravessam esse projeto manifestam-se no quadro de Soares. A figura do antropófago, evocada de um imaginário indigenista, está rigidamente confinada, o corpo curvado, dentro do museu de traços sólidos e artificiais. Ao mesmo tempo, a paisagem o extrapola e ele parece flutuar no próprio mar de imagens das quais se distingue, mas que também o definem e constituem – a racionalidade do Masp faz tanto parte do projeto modernista quanto o surrealismo de *O lago*. O artista, que seria

¹ “Exposição de Tarsila do Amaral no Masp bate recorde histórico”. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/estilo-de-vida/exposicao-de-tarsila-do-amaral-no-masp-bate-recorde-historico/>>. Acesso em: 22 de dezembro de 2019.

classificado em uma eventual mostra de arte como “artista popular”, captura a difícil dialética dessa arte cujo valor é definido pela instituição, mas que a quer extrapolar. Uma arte que quer se libertar de suas normas e prescrições, criticando seus valores e regras, mas, ao fim e ao cabo, para poder fazer parte dela também. É a situação paradoxal do artista pós-colonial diante do cânone, mas também do artista de vanguarda frente à instituição, esse lugar, como escreve Spivak, que “não se pode não querer habitar e que, no entanto, é preciso criticar”² (SPIVAK, 1997, p. 206).

Ao mesmo tempo, o quadro revela a força e a penetração dos cânones artísticos e literários no imaginário nacional. O *Abaporu*, com sua cabeça pequena e grandes pés colados à terra representa, também, a busca por um esvaziamento de preconceitos europeus e o desenvolvimento de uma personalidade ligada aos elementos tradicionais da terra. No entanto, isso é feito em diálogo com as tendências teóricas e artísticas europeias da época por uma elite cultural branca identificada com essas tendências. Dessa forma, o jogo de representação/autorrepresentação que é performado na tensão entre material e expressão no *Abaporu* também sinaliza um movimento de autoexotização que, ao mesmo tempo, distancia a artista brasileira do povo que ela representa e faz dela a representante privilegiada desse povo diante de uma plateia cosmopolita. O quadro de Shidon Soares, ao representar a figura do homem de cabeça pequena e pés estendidos na terra encurvado dentro dos limites do museu moderno, cercado pela paisagem natural e caótica destituída de pessoas, encena criticamente os efeitos da imaginação modernista ao desterritorializar a figura racializada do popular, confinando-a no espaço asséptico, sacralizado e sem efetividade política do cânone ou do museu, resguardando para si a enunciação da representação nacional.

Quando Foucault escreve, em 1968, que “pintar não é afirmar” (FOUCAULT, 2009, p. 263), trabalha com a hipótese, desenvolvida em **As palavras e as coisas**, de que o classicismo centro-europeu (e principalmente francês) teria construído sua ideia de representação sob a suposição da transparência do sujeito – da semelhança evidente e absoluta entre imagem do mundo e mundo para aquele enunciador centro-europeu. Assim, ao afirmar que, em Magritte, “a pintura cessou de afirmar” (FOUCAULT, 2009, p. 263), o autor supõe que, sob o solo da episteme moderna, a representação teria se aprisionado no circuito do duplo empírico-transcendental, no vazio da autoridade de um homem que sabe, e afirma que sabe, quando o

² Dei preferência às traduções disponíveis para textos estrangeiros. Quando não foi possível encontrá-las, traduzo os textos estrangeiros no corpo do texto e apresento o trecho original em notas de rodapé. Original: “*Claiming catachreses from a space that one cannot not want to inhabit, and yet must criticize is, then, the deconstructive predicament of the postcolonial.*”

que este sujeito busca incessantemente saber é, precisamente, o fundamento de si. O surrealismo de Magritte seria, dessa forma, a revelação do vazio por trás da afirmação, da ausência de fundamento sobre o qual esse sujeito enuncia.

Segundo o argumento de **As palavras e as coisas** (2007), o “homem” havia se tornado o sujeito e o objeto da representação para as formações do saber centro-europeias do século XIX. O “homem”, como ser histórico, teria sido colocado em evidência pela emergência da filologia, da biologia e da economia política e suas noções historicamente imanentes de vida, linguagem e trabalho, tornando-se sujeito e objeto da representação para essas ciências e a condição de possibilidade para a emergência das ciências humanas. Da mesma forma, o homem tornara-se o principal objeto de representação para as artes, ao menos até o surgimento da fotografia e, mais tarde, do cinema. Para Walter Benjamin (1985), a aparição de imagens tecnicamente reproduzíveis de pessoas em fotografias produziu um deslocamento da representação na direção das massas. Não mais o homem indivíduo burguês, mas as massas, em sua força e imprevisibilidade, como agente histórico e político. A perda da aura na representação da imagem tradicional do homem burguês foi um importante disparador de uma crise da representação iniciada no final do século XIX. Em resposta a essa crise, artistas e escritores assumiram a tarefa de encontrar outros meios de expressão que apresentassem linhas de fuga da representação clássica.

Se seguimos o argumento de Foucault, o último capítulo de **As palavras e as coisas** fornece uma descrição quase geométrica de como as ciências humanas e a própria ideia de “homem” – herdeira da representação clássica – são interiormente limitadas pela psicanálise e seu discurso sobre a loucura e o inconsciente, exteriormente pela etnologia e seu discurso sobre a alteridade e a estrutura da organização humana e, em um vetor temporal, pela história e sua sugestão de que tudo aquilo que é, já foi outro e um dia o será novamente. Estes eram os limites da representação moderna, aquilo que delimitava o que entrava e o que ficava de fora na representação da imagem do homem: o inconsciente; o passado pré-histórico e o futuro; e o Outro. Uma adição importante a esse esquema, se levarmos em conta a crítica de Sílvia Frederici (2017) a Foucault, é a mulher. Na representação das ciências humanas e das artes no início do século XX, a mulher tinha um lugar semelhante àquele do primitivo ou do louco, logo além da representação, definindo negativamente seus limites.

Em uma conversa com Gilles Deleuze publicada no Brasil sob o título “Os intelectuais e o poder” em **Microfísica do Poder**, Foucault afirma que “os intelectuais descobriram recentemente que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor que eles; e elas o dizem muito bem.”, e, mais a frente,

que “há muito tempo que a consciência como saber está adquirida pelas massas e que a consciência como sujeito está adquirida, está ocupada pela burguesia.” (FOUCAULT, 2002, p. 71). O filósofo sustenta, assim, que “as massas”, em oposição à burguesia, sabem que são massas e as condições que produzem essa condição, e o dizem. Entretanto “existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber.” (FOUCAULT, 2002, p. 71) Os dois filósofos defendem que esse sistema, que nega o discurso das massas e afirma o discurso da burguesia, é concreto e existe em uma exterioridade, e não dentro da consciência. Afirmam também que a consciência existe apenas como parte de um discurso produzido pelo homem sobre o homem em um círculo paradoxal que define a episteme moderna.

Nunca existe um segredo, embora nada seja imediatamente visível, nem diretamente legível. E, de um lado e de outro, as condições não se reúnem na interioridade de uma consciência ou de um sujeito, assim como não compõem um Mesmo: são duas formas de exterioridade nas quais se dispersam, se disseminam, aqui os enunciados, lá as visibilidades. (DELEUZE, 2006, p. 68)

Ao analisar os usos e críticas do termo representação em Foucault e Deleuze, e sua rejeição da noção de ideologia como falsa consciência da realidade, Spivak (1999, 2010) não se opõe à crítica que fazem da representação clássica como duplicação da realidade, nem tampouco do intelectual como portador de uma verdade absoluta contra a falsa consciência. Ao contrapor o uso pelos filósofos do termo representação ao par *vertreten* e *darstellen* em Marx, Spivak chama a atenção para os diferentes níveis em que o discurso do intelectual está vinculado à representação dos grupos subalternizados, aqueles que, como disse Foucault, têm seu discurso barrado e invalidado por um “sistema de poder”. Se Foucault e Deleuze querem esquivar-se ao papel do intelectual que lidera e que conduz, papel que atribuem a Sartre, por exemplo, Spivak aponta que nem por isso deixam de o fazer. Na verdade, eles próprios fazem parte dos sistemas de poder que legitimam certos discursos e silenciam outros. Sua representação dos subalternos em discurso descritivo (“estético-filosófico”) funciona também como proposição política. Não só isso, ao se apagarem a si mesmos como portadores dessa representação, ao mesmo tempo estético-filosófico, apagam também o lugar discursivo que ocupam e os grupos concretos que representam quando falam em “massas”: homens brancos centro-europeus, ocupando um lugar de prestígio no norte global e autorizados como sujeitos absolutos do discurso em suas formulações do saber.

Para Spivak, ao afirmar a luta dos trabalhadores franceses em sua realidade imediata, os dois intelectuais ignoram a divisão internacional do trabalho que faz com que, muitas vezes, os direitos reivindicados pelos trabalhadores do norte global estejam em contradição com os

interesses dos trabalhadores do sul global – os intelectuais subsumem os trabalhadores do mundo inteiro em sua representação genérica dos trabalhadores franceses. Além disso, a teórica critica a identificação simplista entre desejo e interesse nos pós-estruturalistas. Spivak opõe, assim, a noção unificada de representação sustentada pelos dois franceses aos dois sentidos da mesma palavra que emergem da tradução de duas palavras distintas de um texto em alemão de Marx, **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. Nesse texto, Marx discute a ausência de uma autorrepresentação como classe dos pequenos proprietários rurais franceses após a reforma agrária. Se vinculam por sua posição social e interesses econômicos comuns, mas sua dispersão e falta de organização faz com que esses camponeses não formem uma classe com agência política própria e desejem uma figura populista e messiânica para os representar que, depois de eleito, termina por dar um golpe e agir contra os seus interesses. Constituem, assim, sujeitos fraturados em que não coincide desejo (individual) e interesse (coletivo). “Não podendo representar a si mesmos, precisam ser representados.” (MARX, 2011, p. 143). Marx utiliza aí o verbo *vertreten*, representar como procuração, falar por, como faz um advogado ou deputado, representação política ou na esfera pública. Se esses trabalhadores não são capazes de se representar no sentido político, entretanto, é porque não possuem uma representação ou imagem de si mesmos como classe, em alemão, *darstellung*: representação como descrição, como falar de. Spivak aponta que o intelectual não pode furtar-se à responsabilidade de falar por (*vertreten*) uma vez que este sentido está sempre imbricado com sua prática de falar de (*darstellen*): “[os intelectuais d]evem observar como a encenação do mundo em representação — sua cena de escrita, sua *Darstellung* — dissimula a escolha e a necessidade de “heróis”, procuradores paternos e agentes de poder — *Vertretung*.” (SPIVAK, 2010, p. 54).

As noções de interioridade e exterioridade, consciência e discurso, verdade e ideologia parecem amarrar-se em um nó ali onde se encontra a palavra representação. Spivak, fundamentando-se também em Gramsci (1987), reivindica um posicionamento de esquerda para o intelectual. Isto é, uma identificação com as classes trabalhadoras na direção de uma organização como classe para superar a opressão do sistema capitalista mundial. Não se trata, com isso, de afirmar a categoria fenomenológica de consciência e dizer que o intelectual deve esclarecer as mentes e corações das massas. Na verdade, para a autora, a categoria marxista de consciência de classe deve ser compreendida, a partir do materialismo histórico, como exterior e coletiva – discursiva. Ela se dá não como apreensão clara e distinta da realidade social por uma mente iluminada, mas como estrutura organizativa que oferece espaço e legitimidade para certos discursos. Podemos observar essa exterioridade nas características que Gramsci atribui ao intelectual. Discutindo os abismos e relações entre o sul agrário, religioso e conservador e

um norte industrializado e com organizações operárias fortes na Itália de seu tempo, Gramsci escreve:

Afirmamos que a Itália meridional é uma grande desagregação social. Esta fórmula pode ser aplicada não só aos camponeses como também aos intelectuais. É notável o fato de que, no Sul, junto à grande propriedade, tenham existido e continuem a existir grandes acumulações culturais e de inteligência em indivíduos singulares ou em restritos grupos de grandes intelectuais, ao mesmo tempo em que não existe uma organização da cultura média. (GRAMSCI, 1987, p.161)

Devido à grande concentração de renda e condição de penúria dos trabalhadores do Sul, estes permanecem incapazes de acumular o mínimo que lhes possibilite a formação de uma cultura e um campo discursivo próprios. Antes, compartilham da cultura de seus senhores, os grandes proprietários, mediada pelos intelectuais do sul (o clero e ideólogos nacionalistas e conservadores). Não há cultura média que permita uma representação dos trabalhadores em oposição aos grandes proprietários. Já no Norte, dada a situação da avançada industrialização e urbanização, a classe operária é capaz de produzir um discurso próprio e, eventualmente, seus próprios intelectuais, de modo que se poderia dizer que *essas* massas, sim, “sabem perfeitamente, claramente, muito melhor que eles [os intelectuais]; e elas o dizem muito bem” (FOUCAULT, 2002, p. 71). Entretanto, afastados dos trabalhadores do sul e, ao mesmo tempo, dependentes deles pela divisão regional do trabalho e da produção, não são capazes de emancipar-se sozinhos. Falta um elo de organização entre os trabalhadores do Norte e do Sul. É necessário que os do Sul se organizem (adquiram consciência de classe) e possam unir-se aos do Norte para lutar contra a hegemonia da burguesia nacional. Assim, escreve Gramsci:

Ora, a nós interessam os intelectuais como massa, e não apenas como indivíduos. É sem dúvida importante e útil para o proletariado que um ou mais intelectuais, individualmente, cheguem a aderir ao seu programa e à sua doutrina, confundam-se no proletariado, tornem-se e sintam-se parte integrante dele. O proletariado, como classe, é pobre de elementos organizativos, não tem e não pode formar um estrato próprio de intelectuais a não ser muito lentamente, muito arduamente e apenas depois da conquista estatal. Mas também é importante que na massa dos intelectuais ocorra uma fratura de caráter orgânico, historicamente caracterizada: que se constitua, como formação de massa, uma tendência de esquerda, no significado moderno da palavra, orientada para o proletariado revolucionário. (GRAMSCI, 1987, p. 165)

A argumentação de Gramsci conduz, aqui, à sua ideia de intelectual orgânico. Diferente das figuras tradicionais do clérigo, jurista ou filósofo, distanciadas da massa proletária, ou mesmo dos intelectuais militantes nos partidos de esquerda oriundos da burguesia, o intelectual orgânico emergiria da classe trabalhadora e seria um porta-voz de seus anseios na

esfera pública. Não se trata, pois, de um intelectual que crie no proletariado uma consciência, mas sim de um que faça um trabalho de mediação entre diferentes formas de organização, e critique a mediação conformativa, ideológica, que costumam fazer os intelectuais tradicionais do Sul. Como intelectual pós-colonial, Spivak afirma a necessidade da prática radical do intelectual, aliando-se às classes subalternas. Embora critique a representação estreita que fazem de si e o uso leviano e provinciano que fazem das expressões “massas” e “classe trabalhadora”, Spivak está próxima, nesse sentido, de Deleuze e Foucault, que se juntavam às reivindicações de trabalhadores e estudantes em 1968 e apoiavam lutas e direitos de outros grupos subalternizados como loucos e presidiários. Entretanto, a filósofa indiana radicaliza sua crítica e se contrapõe aos dois pensadores franceses ao tornar evidente seu eurocentrismo e a restituição do sujeito absoluto em seus textos e se volta para a ausência de um espaço de legibilidade e de escuta para a mulher colonizada que configura, então, uma forma paradigmática para o lugar da subalternidade.

Dessa forma, seu texto se engaja em uma disputa a respeito do sentido da representação e na tarefa de capturá-la em um conceito. Spivak se esquivava da univocidade através das múltiplas determinações que emergem da tradução. Na teia das traduções da palavra representação nas línguas românicas para o alemão de Marx, Spivak encontra os dois sentidos de descrição e de procuração. Embora trabalhe com a dupla *Vertretung/Darstellung*, Spivak registra ainda um outro uso da palavra por Marx – o latinismo *Repräsentanten* – utilizado como sinônimo de *Vertreter*. Curiosamente, entretanto, a teórica deixa escapar ainda uma outra palavra alemã que também é frequentemente traduzida por representação: *vorstellen* – ter diante de si, introduzir, apresentar, mas também, como na filosofia clássica, representar. Nesse sentido, em **O mundo como vontade e representação** (*Der Welt als Wille und Vorstellung*), Schopenhauer argumenta que, ao representar o mundo através de ideias, já projetamos nele nossa vontade, percebendo a objetividade sempre turva pela subjetividade que busca objetivar-se.

As línguas são como cobertores curtos e a tentativa de fixar sentidos determinados e traduções sistemáticas biunívocas está sempre fadada ao fracasso. Os significados deslizam, escapam, são recalçados e retornam. Quando omitidos, operam silenciosamente nas entrelinhas do discurso. Carregam traços de histórias percorridas, mas também são confrontados com realidades impensadas, e sempre podemos nos surpreender com sentidos ainda não explícitos. Em **Notas de Literatura 1**, José de Almeida traduz o título de um breve ensaio de Adorno, “*Der Künstler als Statthalter*”, como “O artista como representante”. *Statthalter* é uma palavra pouco corriqueira no alemão contemporâneo, utilizada para denominar um governante vicário,

um lugar-tenente, posição como a do Governador-geral do Brasil ou do Vice-rei do Peru, que governavam esses territórios coloniais representando *el Rey* de Portugal ou de Espanha. Defendendo a poesia difícil e hermética de Paul Valéry, Adorno afirma que essa poesia “*steht ein für das, was wir einmal sein könnten*”, ou seja, representa (se coloca como, no lugar de) aquilo que poderíamos ser um dia. Adorno afirma ainda que “[o] artista, portador da obra de arte, não é apenas aquele indivíduo que a produz, mas sim torna-se o representante [*Statthalter*], por meio de seu trabalho e de sua passiva atividade, do *sujeito social coletivo*.” (ADORNO, 2003, p. 164, meu grifo). Pela técnica e o trabalho racional sobre o material do poema, o artista evita a simples imediatidade de uma arte ideológica, facilmente digerível, vendável. A arte de Valéry coloca-se, aí, não em diálogo com a democracia burguesa ou, eventualmente, com a política representativa da social-democracia. A arte que Adorno valoriza, que representa o melhor que poderíamos ser, é uma arte que se coloca no reino da utopia, representante não de uma sociedade dividida, de um sujeito social fraturado, mas da sociedade pensada como um todo – da sociedade sem classes. O uso do termo aristocrático *Statthalter* explica-se, talvez, pelo pouco apreço de Adorno pela democracia que havia um dia escolhido Hitler como seu representante [*vertreter*], e sua representação [*Darstellung*] do *demos* alemão como comunidade da raça ariana.

O problema da representação parece repetir-se e esconder-se em cada ato que busca efetivá-lo. Mesmo a discussão sobre a representação da classe trabalhadora por si mesma e pelo intelectual, feita pelo marxismo, aparece no lusco-fusco da utopia, da humanidade sem classes a que almeja, e esconde outros tons, cores e povos que seu discurso silencia. É para essa contradição constitutiva do humanismo teórico (que também fundamenta o marxismo) que Fanon aponta quando escreve que “o negro não é um homem” (FANON, 2008, p. 26). Em **Peles negras, máscaras brancas**, o autor trata precisamente da ausência de uma representação do negro como sujeito nas línguas coloniais. As pessoas negras que vivem a situação colonial, argumenta Fanon, precisam representar-se a si mesmas através dessa língua e dessa cultura. Tornar-se sujeito, para eles, é embranquecer, “falar como um branco”, agir como um branco, nutrir um ódio pela negritude, e, conseqüentemente, por si mesmos, assim como os brancos o fazem. No entanto, essa autorrepresentação de si como sujeitos embranquecidos, que pessoas negras podem vir a desenvolver na Martinica – como sujeitos franceses, inclusive – é barrada quando chegam na França. Nesse deslocamento, são recolocados na posição de negros e sua autorrepresentação como subjetividade é frustrada, como relata Fanon. É na relação com outras pessoas negras na mesma situação que se desenvolve uma nova consciência – um novo discurso – que reinscreve sua condição de sujeitos. A consciência do negro, do colonizado, em

resistência à hipocrisia de um discurso humanista que, na verdade, só reconhece como humano o que tem origem no mundo branco.

Essa experiência se revela de forma radical na representação religiosa: “[n]ão, realmente o Deus bom e misericordioso não pode ser negro, é um branco de bochechas bem rosadas. Do negro ao branco, tal é a linha de mutação. Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente.” (FANON, 2008, p. 60). Sem referente, ou objeto, a representação de Deus em uma cultura monoteísta são os próprios valores, atributos, imagens que formam a imagem do sujeito, mas também a imagem do mundo – do mundo que é, e do mundo que se almeja. Essa imagem do mundo, esses valores, também são aqueles que codificam as formas possíveis e legítimas de relações sociais, de hierarquias, de possibilidades e de interditos. Quando relata o episódio em que uma criança francesa branca no colo de sua mãe aponta para o psiquiatra e diz “Olha mamãe, um negro”, Fanon descreve suas sensações:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com ‘y’a bon banania’ (FANON, 2008, p. 105-6)

Fanon nos apresenta, aí, ao complexo da representação racial histórica e socialmente constituídos pela colonialidade. Mesmo a autorrepresentação do negro esclarecido, educado, como sujeito, como humano, é barrada pela ausência dessa representação na cultura e na língua colonial fundada no caráter hegemônico de sua representação como primitivo.

As línguas ainda guardam truques e disfarces para além das máscaras. Grada Kilomba (2019) observa que, na tradução para o português do livro de Spivak, **Pode o subalterno falar?**, a palavra inglesa *subaltern*, que não indica gênero, fica vertida para o genérico masculino em português, que representa, assim, uma totalidade supra genérica. Considerando que Spivak, uma mulher feminista e militante radical, busca no livro mostrar o silenciamento da perspectiva de uma mulher colonizada, a ironia parece tropeçar em mais um abismo. Kilomba também se refere à máscara utilizada por senhores de escravos para impedi-los de comer os frutos das plantações em que eram forçados a trabalhar e explicita a inversão representada pelo objeto.

A informação original e elementar – “Estamos tomando o que é Delas/es” – é negada e projetada sobre a/o “Outra/o” – “elas/eles estão tomando o que é Nosso” –, o sujeito negro torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes

cindidas da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que o sujeito branco de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como “eu” e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o “Outra/o” como algo externo. O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o. (KILOMBA, 2019, p. 34-37)

Assim, a autora nos recorda que as imagens culturais criadas pela sociedade colonial sobre o sujeito negro não são, na verdade, “fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser” (p. 38), constantemente negadas pela branquitude e projetadas sobre seus outros. Dessa forma, esses autores revelam como a própria representação moderna está marcada pela racialidade, por projeções e inversões que buscam assimilar e disciplinar o outro. Ao mesmo tempo, Kilomba aponta como a violência dessas representações constitui um problema para o discurso branco.

A língua, nesse sentido, funciona como meio privilegiado para a representação. Se a gramática clássica admitia, como afirma Foucault em **As palavras e as coisas**, uma relação direta e binária entre signo linguístico e referente, a linguística moderna, a partir de Saussure (2007), interpõe a estrutura do signo entre o significante e o significado. A representação deixa de ser transparente e direta e, suspensa pela arbitrariedade do signo linguístico, passa a ser mediada pela materialidade histórica do sistema linguístico que forma a subjetividade humana que, por sua vez, engendra a língua. A constituição da linguística moderna, portanto, já centraliza o homem, como duplo empírico-transcendental, como uma presença ausente que media a representação na língua. Tornando presente, desde a enunciação, algo ausente, a língua se torna uma instância de apropriação e responsabilidade, de apagamento e substituição em que o significado é desde já constituído pela representação do sujeito da enunciação.

A *representação* insiste em unir o estético e o político, o histórico, o utópico, e o racial. Mesmo quando a representação se esvazia ou se distancia, como crítica ou ironia, ela permanece agindo, estabelecendo o espaço político no qual se dá alguma semelhança, analogia ou alegoria, e estabelecendo a forma mesmo desse espaço. Da falta da autorrepresentação de uma classe à eleição de representantes que terminam por representar poderes alheios, da representação afirmativa do mundo na poesia sentimental à representação utópica do sujeito social coletivo em um poeta hermético, da transparência da representação autônoma na democracia direta à necessidade de mediações entre subalternidades em uma democracia de coalisão – a representação parece resistir a concretizar-se em conceito, escapando às

determinações dessa teia tradutória, desintegrando-se aqui para refazer-se cada vez em outro lugar. Em suas relações de tradução, a representação permanece no reino da catacrese, cada sentido permanecendo como metáfora recalcada do outro.

Spivak procura “representar” os sentidos da palavra *representar*, isto é, traduzir seus sentidos dentro de mesma língua em que escreve, por “falar de” [*darstellen*] e “falar por” [*vertreten*]. Seguindo o caminho apontado por esse procedimento, é possível perceber ainda como outras expressões semelhantes poderiam ser usadas como metáforas para a palavra: “falar sobre”, “falar como”, ou mesmo “falar a partir de”. De formas sutis, deslizantes, a representação se traduz em, ou ao menos contamina, todas essas expressões. O desafio da representação parece perseguir as tentativas de se estabelecer uma relação entre um sujeito do discurso e um outro sujeito, que está presente nesse discurso, mas não é seu autor.

Se hoje elas mobilizam um intenso debate, as questões sobre representação – sua crítica e crise – também parecem se multiplicar e explodir em torno das vanguardas históricas, ao redor do mundo, no início do século XX. Evidentemente, aquele momento não exauriu as questões, os problemas, as críticas. A história continua em forças e discursos opostos, contraditórios, dinâmicos, instáveis. Mas muita coisa se sedimentou aí. As vanguardas históricas foram, ao redor do mundo, uma tentativa de revolução contra o ordenamento da representação. Crítica à representação, novas formas de representação, representação do outro são algumas das formas mais comuns de se referir às operações estéticas realizadas por essas vanguardas. Como sugere Rancière (2005), essas operações são também necessariamente políticas na medida em que disputam e transformam formas de visibilidade e as possibilidades do sensível. Naquele momento histórico de efervescência cultural e instabilidade política, as vanguardas colocavam-se contra a representação burguesa na arte e da arte. Ao mesmo tempo, em um mundo ordenado pelo imperialismo europeu e o supremacismo branco, essa crítica também passava por um deslocamento da representação dos povos colonizados.

Para Denise Ferreira da Silva (2007), a representação moderna é marcada pela historicidade, que permite, como mostra Foucault, que o sujeito europeu pós-iluminista conceba a si mesmo como resultado de um processo histórico que o converte em sujeito do conhecimento, mas também pela globalidade, que cofigura sempre já esse Eu transparente pós-iluminista frente aos seus outros não europeus como Eus afetáveis, determinados pelas leis naturais contidas na representação universal da razão europeia. Nesse sentido, se as vanguardas expressam um momento de crise da representação, o primitivismo torna-se uma expressão central da globalidade para essa crise. No primitivismo, artistas europeus buscaram expressar a tensão recalcada nas representações do outro como projeção do Eu, buscando expressar a

universalidade da loucura, da infância, do desejo como manifestações primitivas do humano através de formas apropriadas e assimiladas desses outros. Nesse processo, reinstauram a separação instituída pela globalidade como mediadores supostamente universais dos afetos primitivos que seriam compartilhados por todos, mas apenas grosseiramente expressados pelos povos nativos enquanto sujeitos da afetabilidade.

Para as vanguardas da América Latina, entretanto, a figura se torna um pouco mais complexa, uma vez que a globalidade marca seus corpos com a ameaça da afetabilidade que a representação moderna atribui aos corpos não europeus. Assim, o primitivismo latino-americano não apenas busca reinstaurar a globalidade em meio à crise da representação, mas precisa também evadir a marca do racial para que os intelectuais primitivistas possam se afirmar enquanto Eus transparentes no esquema da representação moderna.

Nesta tese examino as estratégias discursivas dos primitivismos peruano e brasileiro para a constituição de identidades nacionais modernas na América Latina. Para tanto, examino duas revistas de vanguardas do final dos anos 1920 que têm como figura central o indígena, em seus respectivos países, para propor projetos estéticos e políticos que visam transformar a arte, mas também imaginar futuros utópicos para suas sociedades nacionais. A revista, nesse sentido, é um objeto privilegiado por permitir observar não apenas as formulações de um ou outro autor, mas os debates que constituem os discursos de uma época e os elementos comuns que os fundamentam, constituindo forças hegemônicas dentro dos grupos que envolvem seus colaboradores e leitores. No caso de **Amauta** (Lima, 1926-1930) e **Revista de Antropofagia** (São Paulo, 1928-1929), é possível perceber como o discurso sobre o indígena, desde centros urbanos modernos e cosmopolitas, é mobilizado precisamente no sentido de configurar esse outro afetável frente ao Eu transparente que enuncia a identidade nacional moderna, ainda que esse outro seja representado de forma positiva como portador de possibilidades utópicas.

O meio revista é particularmente interessante para uma análise concreta dos discursos produzidos por um movimento em um determinado momento. Com a presença de textos de opinião, poemas, fragmentos, manifestos, polêmicas, ilustrações, litografias, resenhas e anúncios publicitários, essas revistas permitem uma visão ampla e abrangente dos discursos vanguardistas sobre os povos indígenas. A heterogeneidade dos textos e sua reunião sob o mesmo título podem revelar muito, também, sobre aquilo que há de diverso e de comum dos discursos e representações produzidas. Ao mesmo tempo, torna-se possível observar o que une as diversas vozes, opiniões e visões de mundo que ali se congregam. Esse jogo entre afinidades e a pluralidade de pontos de vista é explicitado em esclarecimento que Mariátegui, o editor de **Amauta**, dá sobre o caráter da revista em seu sexto número:

Não fundei “Amauta” para impor um programa nem um critério, mas sim para os elaborar, com o aporte de todos os homens dignos de participar desta empresa. Esta é uma revista de debate doutrinal e definição ideológica que se propõe recolher e ordenar os elementos de um ideário, mais que de um programa. Trago meus pontos de vista – já bastante notórios, pois não dissimulo nem escamoteio minha posição – mas quero confrontá-los com os pontos de vista afins ou próximos. (AMAUTA 6, p. 29)³

A compreensão e análise de um objeto literário – uma obra, uma teoria, um movimento – não é coisa simples. A primeira tendência é avaliar esse *corpus* através das próprias proposições que ele apresenta e dos discursos dos seus autores. Embora essa possa ser também uma abordagem interessante num momento inicial, na medida em que os autores podem trazer pontos de vista e conceitos enriquecedores para a crítica literária, ela tem a óbvia desvantagem de não levar em conta o contraditório, a diversidade de metodologias, os contextos de enunciação e críticas opositivas aos textos. Embora, de modo geral, a crítica literária rejeite essa abordagem como ingênua e precária, ela é, não obstante, bastante aplicada, principalmente quando se trata de textos mais canônicos, como os que abordo aqui⁴. Mesmo algumas críticas recentes e mais elaboradas tendem a monumentalizá-los, reforçando seu caráter canônico e, ao mesmo tempo, tomando emprestada sua legitimidade para o próprio discurso crítico. Por outro lado, uma crítica que se proponha totalmente negativa e destrutiva pode incorrer no mesmo tipo de erro, tornando-se ingênua, passando ao largo das complexidades e do caráter contraditório e polissêmico de todo discurso.

Existe, além disso, uma narrativa tradicional na crítica do século XX, alinhada com a difundida hegemonia da teleologia colonial, que se concentra na relação de filiação das vanguardas nas periferias do capitalismo com as vanguardas de Paris, Berlin ou Londres. Estas são compreendidas, então, como centros emanadores de qualquer originalidade possível na virada do século. No que diz respeito ao contexto brasileiro, em “Nacional por subtração” (1987), Roberto Schwarz discute a noção comum de que cada nova geração de intelectuais brasileiros importou suas ideias dos centros culturais do capitalismo. Como consequência, eles estariam sempre atrasados em relação ao presente metropolitano, ao passo que ideias nativas

³ Original: “No he fundado ‘Amauta’ para imponer un programa ni un criterio sino para elaborarlos, con el aporte de todos los hombres dignos de participar en esta empresa. Esta es una revista de debate doctrinal y de definición ideológica que se propone allegar y ordenar los elementos de un ideario más bien que de un programa. Traigo mis puntos de vista — ya bastante notorios, pues no disimulo ni escamoteo mi posición — pero quiero confrontarlos con los puntos de vista afines o próximos.”

⁴ A esse respeito, com relação ao modernismo paulista, cf. Marcelo Moreschi. 22 por 42: o paradigma da celebração (2013)

desenvolvidas por gerações anteriores não têm tempo para se desenvolverem. Embora os argumentos sigam aí uma formulação semelhante àquela de “Ideias fora do lugar”, afirmando que ideias importadas possuem funcionamentos diferentes em diferentes geografias, há uma diferença sutil, mas importante. “Nacional por subtração” descreve como, nesse processo, as ideias são selecionadas, importadas e reformuladas de acordo com as realidades e necessidades locais. Nesse sentido, enquanto permanece uma assimetria no trânsito de produtos culturais entre os centros e as periferias, as periferias possuem uma importante agência na seleção daquilo que importa e na adaptação dessas importações às realidades locais de acordo com suas necessidades e interesses. Em outro importante ensaio, Silviano Santiago (2000) argumenta ainda que há um incremento em complexidade quando um produto cultural original é transportado para um novo contexto e então remodelado. Parodiando o célebre conto de Borges “Pierre Menard, autor de Dom Quixote”, em “Eça, autor de Madame Bovary”, Santiago entra no debate sobre o suposto plágio do romance de Flaubert por Eça de Queiroz no **O Primo Basílio**. Segundo Santiago, para que essa apropriação fosse bem-sucedida, foi necessário que Eça desenvolvesse uma crítica irônica das relações no texto original, a partir do ponto de vista de uma periferia cultural. **O Primo Basílio**, dessa forma, não apenas discute e representa o trágico tropo burguês da mulher infiel, mas o faz de forma a comentar as distâncias e diferenças da realidade burguesa na periferia do capitalismo, enquanto torna visível a assimetria dos fluxos culturais. Comentando o efeito dessas “teorias que viajam” (SAID, 1983), em outro contexto, Alberto Flores Galindo comenta as diferenças produzidas pela recepção do livro, extremamente influente entre os intelectuais vanguardistas tanto do Peru quanto do Brasil, **O declínio do Ocidente** do alemão Oswald Spengler na Europa e na América Latina:

[p]oucos [latino-americanos] sabiam que Spengler era um personagem conservador e ninguém poderia supor que terminaria como ideólogo do nacional-socialismo. Mas estas referências políticas na realidade não interessam, porque este texto reacionário na Europa, teve efeitos imprevisivelmente revolucionários na América Latina, robustecendo e reafirmando aos que faziam a crítica do europeu para reivindicar as raízes próprias da nossa cultura (FLORES GALINDO, 1982, p. 43).

Com isso em mente, para compreender o desenvolvimento das vanguardas na América Latina e suas expressões peculiares, não é mais suficiente apontar que elas seguiam tendências europeias. Elas não o fizeram sempre e, quando o fizeram, enquanto homens e mulheres de educação europeia, a distância entre os vanguardistas e a metrópole tornada visível em seus textos carrega um comentário de ironia crítica e uma adaptação criativa das ideias de modo a se adequarem aos contextos e interesses locais.

Neste trabalho, busco adotar um distanciamento crítico e, ao mesmo tempo, uma aproximação dos contextos e perspectivas que condicionam o surgimento dos textos, com o objetivo de observar a diversidade conceitual e propositiva que apresentam, sem negar suas contradições e incoerências. Ao mesmo tempo, busco também estabelecer o solo comum a partir do qual se dá essa heterogeneidade, e que dá sentido a essa configuração particular de debates e discursos nesses meios.

É a partir desse ponto de partida, também, que recorro à perspectiva comparativa. A minha pesquisa voltava-se, inicialmente, apenas para o movimento antropofágico. Quando estabeleci a **Revista de Antropofagia** como corpus e a representação dos povos indígenas como objeto, me dei conta que uma boa parte da crítica ocupada com a história literária brasileira carregava vícios de análise como os que mencionei acima. Era quase sempre celebratória e monumentalizante, reforçando seu lugar central no cânone e ratificando seus enunciados em bloco. Em reação, aparecia eventualmente uma crítica que defendia “matar o mito”, como se o mito já não fosse algo, por sua natureza, morto ou, ao menos, morto-vivo.

Me interessava perceber as complexidades e os entre-lugares em que se colocava o discurso antropofágico, na situação peculiar da colonialidade no continente latino-americano. Ocorreu-me que outros países latino-americanos, com culturas indígenas mais presentes em seus espaços discursivos e vida pública, já teriam uma história literária e crítica que forneceria diferentes perspectivas já elaboradas sobre esse tema. Cheguei, assim, ao indigenismo peruano, com suas diversas revistas de vanguarda, sendo **Amauta** a principal entre elas. A possibilidade de desenvolver uma análise comparada das duas revistas nos dois países vizinhos me permitiu construir análises inéditas no contexto da crítica brasileira. Do ponto de vista dos grandes arcos da história do imperialismo do ocidente, do contato com os povos indígenas e do desenvolvimento da história literária, os dois países têm muito em comum. Essas similaridades, entretanto, são tensionadas por grandes diferenças com respeito à história e as populações pré-colombianas e sua incorporação nas nações modernas. Esse jogo de contrastes e continuidades, que constitui a perspectiva comparatista, é precisamente o que permite a compreensão da contingência de certas abordagens historicamente sedimentadas na forma de culturas hegemônicas e políticas públicas.

Quanto à abordagem, busquei não hierarquizar as manifestações literárias de um e outro país, observando seus desenvolvimentos contíguos e distintos a partir das relações mais amplas que estabelecem com um contexto global. Nesse sentido, embora, restrita aos dois países sul-americanos, a presente análise se insere na perspectiva da literatura mundial, na definição que é dada a esse conceito pelo **Warwick Research Collective (WReC)**, como uma ampliação

da literatura comparada após os debates dos estudos culturais e as críticas ao eurocentrismo. Para o WReC, desse modo, pensar a literatura-mundial é pensar a literatura como parte do sistema-mundo do capitalismo:

Para compreender a literatura-mundial como regisração literária da modernidade sob o signo do desenvolvimento combinado e desigual, devemos tratar de seus modos de compressão espaçotemporal, de justaposição de ordens assíncronas e níveis de experiência histórica, de suas indicações barométricas de forças invisíveis atuando à distância no local e no familiar – na medida em que esses elementos se manifestam por meio de estratégias estéticas, gêneros e formas literárias. (WARWICK RESEARCH COLLECTIVE, 2020, p. 43)

Trata-se, dessa maneira, de compreender como as duas revistas e seus respectivos movimentos fazem parte de uma história mais ampla da modernidade, ou modernidade/colonialidade, como propõe Aníbal Quijano (2005). Busco, então, descrever as formas vanguardistas e primitivistas em suas relações com os povos colonizados, tendo em vista a crítica do colonialismo interno (CASANOVA, 2006), bem como do desenvolvimento combinado e desigual.

De modo geral, a abordagem desenvolvida na presente tese é tributária das reflexões da teoria pós-colonial realizadas desde as últimas décadas do século XX. Particularmente, filia-se aos imperativos de vigilância e autocrítica que caracterizam um campo teórico que se coloca

no âmbito de uma reflexão situada e “mundana” que aprofunda e *dobra* as leituras que pautam as diversas abordagens e comunidades interpretativas, apontando para uma prática crítica que encontra no seu constante questionamento, ou melhor, *numa permanente crise conceitual – isto é, filosófica e ontológica* –, a marca de sua pertinência epistemológica e política [...] desmarcando-se de epistemologias essencialistas assombradas por localismos celebratórios que, mais de que mostrarem o agenciamento político das experiências culturais e dos seus significados contemporâneos, (re-)colocam *o outro* fora do espaço e do tempo e, logo, do mundo e da história. (BRUGIONI, 2019, p. 62)

Os conceitos de mundanidade e contraponto de Edward Said, bem como sua leitura da “estrutura de sentimentos” proposta por Raymond Williams, servem como molde para perceber as produções das vanguardas urbanas do início do século XX em suas relações com processos de colonização em curso na região, assim como suas relações com processos globais mais amplos. A questão central do trabalho, quanto à representação dos povos indígenas, é tributária do trabalho de Gayatri Spivak e sua preocupação com a representação do subalterno.

De modo particular, dois textos me permitiram reconfigurar meus posicionamentos e deslocar as leituras que fazia das representações raciais adotadas pelos vanguardistas latino-

americanos: o livro **Aqui ninguém é branco**, de Liv Sovik (2009) e o ensaio “Eating the other”, de bell hooks (1992). Eles colocaram em evidência, para mim, as estratégias da branquitude para apagar-se e se desresponsabilizar das tensões e desigualdades raciais das quais se privilegia e que mobiliza em suas produções estéticas. Nesse sentido, inscrevo meu trabalho no campo dos estudos críticos da raça, de modo particular nos estudos da branquitude ou, nesse caso, da literatura branca. Por fim, dentro dos modestos limites do meu campo de pesquisa, busco aliar-me ao projeto de decolonização, como descrito por Denise Ferreira da Silva: “[a] restauração do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras nativas” (2019, p. 151).

Dito isso, é importante ressaltar que venho de uma longa formação escolar e acadêmica no Brasil, com ênfase em literatura brasileira. Ainda que busque desierarquizar as comparações e fazer jus à produção crítica peruana, é deste lugar de fala e deste ponto de vista que construo minha análise. Dessa forma, se procuro produzir um saber sobre os movimentos e as revistas dos dois países, mais frequentemente as descobertas sobre o indigenismo peruano serviram para iluminar aspectos pouco discutidos da antropofagia brasileira, do que o contrário. Ainda assim, espero poder oferecer uma contribuição relevante também para os estudos hispano-americanos e para a crítica já existente sobre **Amauta**.

Além disso, embora unidas por temáticas e preocupações similares, as duas revistas apresentam características bastante distintas que ensejam também diferentes abordagens. Os 26 números da **Revista de Antropofagia**, 10 com 8 páginas e 16 com apenas 1 página, apresentam um volume de textos substancialmente inferior às mais de 2 mil páginas ao longo dos 33 números de **Amauta**, que diferem também em conteúdo formal. Embora **Amauta** traga diversos poemas, ilustrações, fragmentos, notícias e crônicas, como os que encontramos na **Revista de Antropofagia**, o periódico peruano tem uma ênfase significativamente maior em textos e ensaios mais longos, que apresentam reflexões mais ponderadas e fundamentadas que as intuições e insights telegráficos que encontramos na brasileira. Esse contraste, além da diferença nas recepções críticas de cada movimento, se reflete também nas abordagens que cada revista recebe nos capítulos 2 e 3.

É preciso mencionar, ainda, que Brasil e Peru não foram os únicos países na América Latina cujas vanguardas se interessaram pelos povos e a herança cultural indígena locais. No México pós-revolucionário, esse tema se fez fortemente presente nas artes visuais, principalmente no muralismo. Em **Leyendas de Guatemala**, Miguel Ángel Asturias desenvolve uma rica narrativa vanguardista a partir de narrativas da tradição pré-colombiana que permanecem vivas na Guatemala. Certamente, o estudo dessas vanguardas também poderia trazer percepções e pontos de vistas enriquecedores e sua influência, particularmente do debate

mexicano, será mencionado pontualmente. Entretanto, me restringi às duas revistas, do Brasil e do Peru, por dois motivos, principalmente: o já mencionado foco nas revistas de vanguarda com temática indígena, que não ocorreram, como tal, nesses outros países; e o desejo de fazer justiça às obras, considerando o volume crítico existente sobre cada uma delas e a novidade dessa abordagem no campo brasileiro.

No primeiro capítulo desta tese situo as duas revistas no contexto histórico e global dos anos 1920. Apresento as revistas a partir dos acontecimentos que marcaram aquele período na América Latina e no mundo e delincho o significado histórico, social e conceitual das vanguardas através de uma revisão crítica de suas teorizações, tendo em vista o contexto e as especificidades latino-americanas que, por vezes, contradizem a teorização provinciana oferecida por autores europeus ou estadunidenses. A partir dessa reflexão sobre as vanguardas, examino as condições de emergência do primitivismo como crise da representação no contexto das potências imperialistas europeias e suas vanguardas para, então, apresentar a situação do primitivismo da América Latina pós-colonial da **Revista de Antropofagia** e de **Amauta**.

Nos dois capítulos seguintes faço uma leitura de cada uma das revistas, situando-as historicamente em seus respectivos países, Brasil e Peru. Descrevo como os intelectuais urbanos e cosmopolitas que colaboraram com as publicações de vanguarda se representam nos discursos raciais de cada país e, em seguida, examino a representação dos povos indígenas e não brancos em cada uma das revistas. Essa análise revela as estratégias discursivas mobilizadas pelos intelectuais vanguardistas para demarcar uma diferença com relação aos grupos racializados de seus países. Essas estratégias permitem que os intelectuais se representem como sujeitos modernos pós-iluministas por uma separação enunciativa desses grupos, que permanecem silenciados, ao mesmo tempo que formulam uma identidade nacional em que os sujeitos subalternos racializados são subsumidos ao seu discurso. Nesse movimento, operam precisamente a fusão entre os dois significados apontados por Spivak para a representação. Formulam a identidade nacional pela representação do outro como eu. Ao falar dos primitivos, constroem um sujeito nacional que coincide com a objetivação de um projeto nacional de seus enunciadores, *Darstellung* torna-se *Vertretung*. Dessa forma, representam-se (*darstellen*) a si mesmos como brancos em máscaras indígenas, suprimindo a subjetividade indígena dos outros, a quem passam a representar (*vertreten*).

Se o primitivismo delinea estratégias análogas no Brasil e no Peru, é preciso observar também o quanto os dois países e as duas revistas são diferentes. No caso do Brasil, cuja população é majoritariamente negra, descendente de africanos escravizados, além de indígenas escravizados, há um duplo silenciamento em que o apagamento no discurso da

antropofagia reduplica um projeto de obliteração em curso na sociedade através da ideologia do branqueamento e da democracia racial. Enquanto isso, os intelectuais da antropofagia reconhecem o indígena apenas através de uma figura genealógica implícita no processo de miscigenação violenta durante a colonização e negam completamente a existência de povos indígenas contemporâneos, reduplicando seu genocídio concreto no presente e negando seu direito de existir na nação moderna pela sua representação confinada ao passado da nação. No Peru, por sua vez, a pequena população negra é descartada como parte de projeto indesejado de mestiçagem e a predominante população indígena camponesa é valorizada apenas dentro de uma dicotomia que silencia e subalterniza sua subjetividade moderna. Por um lado, se valoriza a cultura Inca pré-colombiana como modelo de Estado e origem mítica do Peru moderno. Por outro lado, o indígena contemporâneo é valorizado apenas como corpo de trabalho, afetável, passível de tornar-se o sujeito da nação moderna apenas na medida em que é capaz de educar-se e se ocidentalizar, seja para constituir o indivíduo do projeto liberal, seja para fornecer suas formas de organização coletiva do trabalho para uma utopia de modernização socialista. Entre a valorização de seu passado cultural e de seu corpo presente, sua cultura contemporânea é silenciada e negada e sua subjetividade representada como subalterna.

Após considerar, nas duas revistas, a tensão entre os dois sentidos da representação apontados por Spivak em diálogo com a teoria das máscaras e projeções descritos por Fanon e Kilomba, no quarto capítulo me volto para a representação utópica que Adorno atribui ao poeta vanguardista. A partir da descrição da modernidade/colonialidade como divisão racial do trabalho por Aníbal Quijano (2005), elaboro uma síntese da crítica às representações raciais da branquitude nas vanguardas indigenista e antropofágica, descrevendo como elas apresentam uma divisão racial do trabalho simbólico em suas formulações utópicas, mobilizando a crítica marxista da acumulação primitiva, do trabalho e da automação junto à ideia de globalidade de Denise Ferreira da Silva (2007).

1. CRISE DA REPRESENTAÇÃO, VANGUARDA E PRIMITIVISMO

A emergência das vanguardas na América Latina

O início do século XX foi um período conturbado e de grandes transformações para os países da América Latina. Tendo realizado sua independência com relação às antigas metrópoles europeias, as oligarquias locais esforçavam-se por consolidar seu poder sobre vastos territórios e populações heterogêneas. A história da colonização legara composições étnicas, linguísticas e raciais diversas, que resistiam a representações uniformes e abrangentes de unidade nacional pelos poderes republicanos. Em grande parte, as grandes revoltas separatistas e rebeliões haviam ficado no século XIX e as oligarquias locais consolidavam sua hegemonia sobre os territórios nacionais, frequentemente através de sistemas republicanos elitistas e formas democráticas precárias, em que latifundiários e oligarcas eram capazes de determinar resultados de eleições regionais e estabelecer acordos sobre os governos nacionais. Dessa forma, amplas parcelas da população viviam alheias às decisões e desenvolvimentos dos centros urbanos e capitais, isoladas da sociedade nacional ou submissas em regimes de trabalho não muito distintos da escravidão, exploradas por grandes latifundiários ou *gamonales*, como eram chamados nas zonas andinas peruanas.

A oligarquia peruana era composta fundamentalmente por *criollos*⁵ brancos que se orgulhavam de sua cultura hispânica e, de modo geral, desprezava a cultura dos chamados *indios*, que compunham a grande maioria da população do país, predominantemente a rural. Não existia, dessa maneira, no início do século XIX, um projeto de construção nacional que abarcasse todas as classes e a população em geral na imagem de uma identidade nacional com um projeto coletivo, pelo menos até os anos 1920, durante o governo do ditador Augusto Leguía, o chamado *Oncenio* (1919-1930) (CALVI, 2011). É a partir de então que se desenha um projeto nacional coeso, formulado pela elite *criolla* urbana, mantendo a hegemonia da cultura hispânica, mas, ao mesmo tempo, pensando a nação moderna em continuidade étnica com o Império Inca, apoiando-se nas diversas narrativas *indigenistas* em disputa.

No Brasil, a Primeira República fundava-se no acordo entre as oligarquias regionais, dominadas pelos latifúndios de açúcar e, sobretudo, café, sob a hegemonia dos exportadores paulistas e mineiros. Como no Peru, as eleições locais eram determinadas pelos grandes proprietários que estabeleciam acordos sobre a condução do país, evitando a interferência popular na vida política. Ao mesmo tempo, estabeleciam-se as bases de uma economia liberal, com a transição do trabalho escravo predominante no século XIX para o trabalho assalariado, com políticas de imigração, intensa urbanização em algumas capitais e uma industrialização emergente, concentrada em São Paulo. Embora prevaleça, na Primeira República, o poder dos latifundiários agroexportadores, esse foi também um período de desenvolvimento urbano, industrialização e modernização das cidades, ainda que modestos (FAUSTO, 1991; KAYSEL, 2013).

As primeiras décadas do século foram de intensa atividade intelectual e política na tentativa de se formular uma identidade e um projeto nacional, a partir das tensões raciais resultantes do encontro colonial e do legado da sociedade escravocrata. No entanto, é a partir da Revolução de 1930 e do longo governo de Getúlio Vargas (1930-1945, 1950-1954) que os projetos então formulados serão colocados em prática como políticas públicas e culturais, consolidando um discurso e uma ideologia de identidade nacional brasileira (IANNI, 1992; ORTIZ, 1988, 1994).

⁵ As palavras *criollo* na América Hispânica e crioulo no Brasil assumem significados bastante distintos. Em espanhol, *criollo* designa os descendentes de espanhóis, identificados, portanto, como brancos, nascidos na América. Formam, pela exploração do trabalho escravo negro e, principalmente, do trabalho forçado indígena, uma casta dominante cujos membros pertencem às classes médias urbanas e às ricas elites, ainda que existam eventualmente trabalhadores de classes baixas *criollos*. Por ser um termo amplamente usado por historiadores hispano-americanos, usarei a palavra *criollo* em espanhol sempre nesta acepção. No Brasil, a palavra crioulo era usada, no século XIX, para designar pessoas negras nascidas no Brasil, em geral filhas de pessoas escravizadas traficadas de África. No século XX passa a denotar pessoas negras e mestiças (pardas) em geral, tendendo ao desuso nas últimas décadas por ter adquirido conotações racistas.

A acelerada modernização, o desenvolvimento urbano, a entrada de imigrantes europeus e asiáticos e a manutenção de estruturas de poder tradicionais, fundadas no patriarcalismo senhorial, com amplas parcelas da população mantidas à margem da modernização e das tomadas de decisão, compôs um cenário de intensas contradições na América Latina no início do século XX. Essa situação, associada ao fluxo de ideias possibilitado pelos novos meios de comunicação e transporte levou também a diversas mobilizações populares e ao surgimento de movimentos progressistas em diversos países da região. Um dos acontecimentos mais marcantes foi a Revolução Mexicana, iniciada em 1910, prolongando-se por toda a década, que mobilizou amplos setores da população rural e urbana contra a ditadura de Porfirio Díaz e o poder oligárquico, e que resultou em uma reforma agrária e uma nova constituição em 1917. Ideologicamente, a Revolução Mexicana acabou por formar a consciência de uma nova identidade nacional organizada em torno da ideia de *mestizaje*, de um povo e uma nação formados pela hibridação das contribuições da herança indígena e espanhola.

As ideias da Revolução Mexicana acabaram afetando a forma com que outros países hispano-americanos construiriam suas identidades nacionais. A mestiçagem tornou-se um tropo favorito nos discursos de formação nacional por quase toda a América Latina. O Peru, entretanto, seguiu, a princípio, um caminho distinto, enfatizando o *indigenismo*⁶ como herança étnica em conjunto com a contribuição cultural da civilização espanhola. No Brasil, por sua vez, particularmente a partir dos anos 1930, a questão da identidade racial também seguiu a lógica da mestiçagem, incorporando a contribuição do elemento étnico africano na formação de sua população, o apagamento racial e cultural dos povos indígenas e as políticas eugenistas de embranquecimento, com suas diversas ondas migratórias, formando a figura do “mulato”.

Os grandes eventos globais que marcaram a década de 1910 também afetaram fortemente a vida e os discursos na América Latina. A Primeira Guerra Mundial de 1914-1918 colocou em crise certos pressupostos estabelecidos da consciência ocidental do mundo, compartilhados pelas elites e classes médias ilustradas latino-americanas. Houve aí, além disso, um deslocamento do centro hegemônico dominante do capitalismo global da Europa para os

⁶ O termo *indigenismo* também merece um esclarecimento. No Brasil, “indianismo” é utilizado pela crítica literária para referir-se ao movimento romântico que adota o “índio” como figura idealizada que funda a nacionalidade brasileira. Às vezes, é utilizado para referir-se também às obras com essa temática no século XX, embora muitos autores o considerem adequado apenas ao romantismo como momento historicamente circunscrito. O termo “indigenismo” passou a ser utilizado, a partir do início do século XX, para referir-se às políticas públicas do Estado brasileiro e suas relações com os povos indígenas. O termo refere-se, assim, às políticas do antigo SPI e, atualmente, da FUNAI. Na América Hispânica e, muito particularmente, no Peru, o termo *indigenismo* é utilizado para referir-se à atividade literária de escritores *criollos*, tematizando os chamados *índios*, conforme define Mariátegui em seus **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana** (2007). Sendo um dos temas centrais desse trabalho, utilizarei o itálico ao me referir à tendência literária peruana.

Estados Unidos e o subsequente fortalecimento do neoimperialismo estadunidense na América Latina. A Revolução Russa de 1917 abalou certos consensos burgueses sobre o programa liberal-democrata do iluminismo e fortaleceu as lutas de trabalhadores no mundo inteiro, dando voz às demandas populares por representação política e ampliação da democracia.

Um dos acontecimentos de fundamental importância no início do século XX latino-americano foi a Reforma Universitária de Córdoba, em 1918. No Brasil, eram proibidas instituições de ensino superior durante o período colonial. Após a Independência, criaram-se faculdades de direito e medicina em Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, além de escolas superiores militares e seminários teológicos e filosóficos ligados a ordens religiosas, mas mesmo no início do século XX elas ainda não se estruturavam em universidades. Na América Hispânica, entretanto, havia universidades que datavam do início da colonização, como a Real Pontifícia Universidade Católica do México e a Universidade de San Marcos, em Lima de 1551, e a Universidade de Córdoba, de 1621. No início do século XX, em meio a grandes transformações sociais, a formação de uma classe média emergente, crescente urbanização e formação de um proletariado, essas universidades permaneciam funcionando segundo modelos medievais e hierárquicos, dominadas pelo clero e pelas pequenas oligarquias locais. Nesse contexto, diante da recusa da Universidade de Córdoba em atender algumas demandas estudantis, organizou-se um amplo movimento por mudanças no sistema universitário. Inicialmente de inspiração liberal-democrata e burguês, as manifestações, a greve estudantil e a eventual ocupação da universidade acabaram por incorporar ideias socialistas e anarquistas revolucionárias, obtendo o apoio de movimentos operários e do então presidente da Argentina, Hipólito Irigoyen. O movimento também era influenciado pelas ideias anti-imperialistas e americanistas do *modernismo* hispano-americano⁷ e pelo positivismo do século

⁷ A palavra *modernismo* ocupará um lugar importante nesta tese, e apresenta algumas dificuldades na comparação entre a América Hispânica e o Brasil. Na América Hispânica *modernismo* foi o nome dado pela crítica e, eventualmente, reivindicado por artistas e escritores do final do século XIX e início do século XX para um movimento com características estéticas semelhantes a parnasianismo e ao simbolismo brasileiros. Alguns de seus representantes mais importantes foram o nicaraguense Ruben Darío e o uruguaio José Enrique Rodó. Foi um movimento de valorização do esteticismo, mas também de uma cultura americana autêntica. Os movimentos que se seguiram ao *modernismo* e que são mais propriamente objeto de estudo desta tese são chamados pela historiografia literária hispano-americana de *pós-modernismos* e *vanguardismos*. No Brasil, a palavra “modernismo” foi utilizada como autodenominação de grupos de vanguarda, principalmente em São Paulo, em diálogo com outras vanguardas pelo mundo, a partir da *Semana de Arte Moderna de 1922*. Nos estudos literários em língua inglesa, francesa e alemã os termos “*modernism*”, “*l’art moderne*”, “*Moderne Kunst*” têm um sentido mais amplo, incluindo as vanguardas, mas abarcando as produções pós-românticas, tendo em Baudelaire um de seus marcos iniciais, desde o final do século XIX até meados do século XX, particularmente até as neovanguardas dos anos 1950 e 1960. É nesse sentido que Raymond Williams escreve que “‘Modernismo’, como um título para todo um movimento e momento cultural, tem sido usado como um termo geral desde a década de 1950, fixando, assim, a versão dominante do “moderno” ou mesmo do “moderno absoluto”, entre, digamos, 1890 e 1940.” (WILLIAMS, 2011, p. 2). O italiano Renato Poggioli (1997) dá o nome de vanguardas às obras e artistas desse mesmo período que rejeitam as formas do realismo clássico. Quando necessário, usarei *modernismo*, em itálico,

XIX, reivindicando, dessa forma, que a universidade se nacionalizasse, dialogando mais com a sociedade, e adotasse um caráter científico atualizado. A reforma conseguiu instituir a autonomia universitária, o cogoverno (com eleições com a participação de estudantes e docentes), a liberdade de cátedra, a extensão universitária, a gratuidade do ensino, a laicidade e a assistência estudantil. Embora não tenha conseguido implementar todas as suas reivindicações, deram voz também aos ideais de acesso universal e unidade latino-americana. As ideias e paradigmas da Reforma espalharam-se por todo continente fomentando reformas e transformações nas universidades da América Latina e oferecendo até hoje diretrizes e ideais para sua organização (BERNHEIM, 1998; FREITAS NETO, 2011).

As notícias e ideias da Reforma Universitária logo chegaram ao Peru, levadas ao Congresso Nacional de Estudantes Peruanos, realizado em Cusco em 1920, depois de passar pela sua própria Reforma em 1919. Do Congresso, além da Federação de Estudantes Peruanos, tendo Victor Haya de la Torre à sua frente, surgiram também as Universidades Populares González Prada, em homenagem ao escritor anarquista e nacionalista falecido no início do século XX. As Universidades Populares, com a participação de diversos intelectuais importantes nas décadas seguintes como o próprio Haya de la Torre (seu reitor), Luis Valcárcel, José Carlos Mariátegui, César Vallejo e José Basadre, conseguiram congregar estudantes e operários, criando cursos populares de educação básica, conhecimentos gerais, formação cívica nacionalista e de organização operária, além de promover associações e esportes. Em 1923, os operários e estudantes da Universidade opõem-se à consagração do Peru ao Sagrado Coração de Jesus, uma manobra populista de Leguía para reeleger-se, e são fortemente reprimidos. Este evento, entretanto, alça Haya de la Torre a grande popularidade e leva o governo Leguía a deportá-lo no ano seguinte, fechando também as Universidades Populares (ORTIZ, 2016).

Em meio às contradições do desenvolvimento econômico e da modernização capitalista em sociedades fortemente marcadas pelo patriarcalismo e o poder oligárquico, emergem também diversos movimentos sociais e levantes de trabalhadores. Há greves e manifestações em Lima em 1913 e uma grande greve geral dos trabalhadores em 1919, lutando por melhores condições de trabalho e conquistando, finalmente, a jornada de oito horas. Nos anos seguintes, as organizações sindicais e operárias seguem fazendo greves e manifestações (1919-20 e 1922-23). Em 1915, surge um movimento messiânico no meio da população

para me referir ao movimento hispano-americano da virada do século XX e modernismo para as produções brasileiras de 1922 a 1945, de acordo com a historiografia canônica da literatura brasileira. Arte moderna, literatura moderna e mesmo modernismo poderão ser usados também, de acordo com o contexto, para as produções pós-românticas e de vanguarda em escala global.

indígena do sul (Puno), conhecido como Rumi Maqui, seguido de uma série de movimentos camponeses indígenas em Puno e Cusco (1920-23) (CALVI, 2011; KAYSEL, 2013).

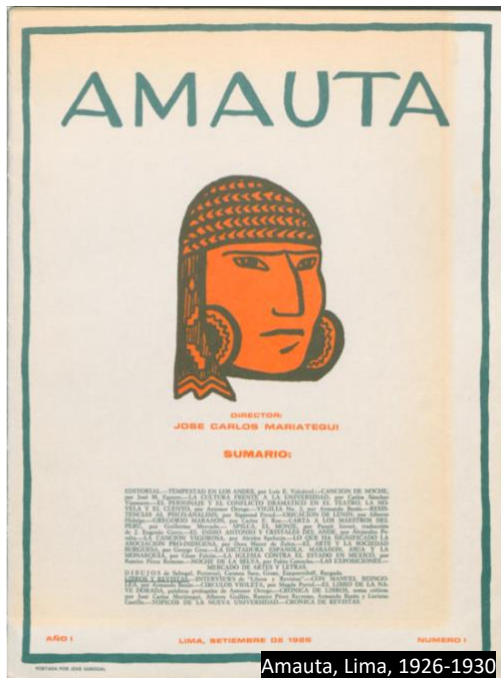
Também no Brasil, em 1917, há um amplo movimento de operários, sindicalistas e anarquistas que leva a uma grande greve geral em nível nacional, alcançando diversas cidades pelo país, do extremo sul ao norte, e grande adesão em São Paulo, onde se concentravam as indústrias. As manifestações do movimento operário organizado seguem nos anos seguintes sendo fortemente reprimidas pelos governos, ao ponto do presidente Artur Bernardes governar os quatro anos de seu mandato (1922-26) sob estado de sítio, construindo campos de concentração no sul do país para deter anarquistas (FAUSTO, 1991). As agitações políticas chegam também ao exército, questionando a estrutura da república oligárquica e reivindicando uma direção central nacionalista, identificada com as forças armadas. Embaladas também pela ascensão da classe média, ocorrem os levantes tenentistas, em 1922 no Rio de Janeiro e em 1924 em São Paulo e no Pará. De divisões internas no movimento tenentista surge a Coluna Prestes, que percorre o país de 1925 a 1927 com reivindicações críticas à estrutura política da República Oligárquica, como o voto secreto, mas também ideias comunistas, como a educação universal e o fim da miséria e das desigualdades sociais no país. Reunindo participantes dos movimentos anarquistas e sindicalistas e sob o impulso da Revolução Russa, o Partido Comunista do Brasil é fundado em 1922 no Rio de Janeiro. Em 1921, durante viagem pela Europa, o peruano José Carlos Mariátegui presencia a fundação do Partido Comunista da Itália, presidida por Antonio Gramsci. Na mesma época, em 1922, o Partido Fascista chega ao poder na Itália.

É em meio a esse contexto de efervescência cultural e política, que surgem, no Brasil e no Peru no final da década de 1920, duas revistas com discursos revolucionários, tanto em termos estéticos, quanto em termos políticos, estruturadas em torno da figura do indígena americano. Buscando reformular as demandas e reivindicações de transformação política e renovação social ampla, tendo em vista a história colonial dos dois países, **Amauta** e a **Revista de Antropofagia** conjugam a linguagem das vanguardas artísticas e revolucionárias internacionais, remetendo-as ao encontro colonial em seus países e à figura do indígena. Isso se dá de formas muito distintas em países que, apesar de fronteiriços, possuem formações étnicas e culturais bastante diversas. A abordagem dos povos indígenas no contexto do primitivismo das vanguardas internacionais é, entretanto, bastante reveladora da situação colonial na América Latina e dos sentidos do primitivismo para um mundo globalizado. O recurso à figura do indígena, nas duas revistas, é usado como forma de afirmação nacional e anti-imperialista e como resposta propositiva às demandas utópicas revolucionárias que

povoam os discursos políticos, filosóficos e estéticos do período entre as duas guerras mundiais, mas também como elaboração de uma identidade nacional marcada pelo encontro colonial.

Do final do século XIX a meados do XX, um sem-número de revistas associadas às ideias vanguardistas apareceu pelo mundo todo, reivindicando uma nova arte, uma nova relação da arte com a vida, um novo homem. Revistas literárias vêm sendo publicadas em diversas regiões do mundo desde a popularização da imprensa e o desenvolvimento das comunicações na época do primeiro romantismo no final do século XVIII, e de forma crescente durante todo o século XIX, particularmente após a Revolução Industrial. Foi durante esse período, também, que os jornais adquiriram um papel central na mediação de eventos políticos para as massas. No século XX, do início dos anos 1910 ao final dos anos 1930, houve um *boom* de revistas de vanguarda surgindo em inúmeras cidades ao redor do mundo. Apenas para mencionar algumas, surgiram revistas como a **MAVO** (1924-1925) em Tóquio, **Nova Juventude** (1915-1926) em Xangai, **ReD** (1927-1931) em Praga, **Presença** (1927-1940) em Coimbra; **391** (1917-1924), publicada por Francis Picabia em Barcelona, Paris, Zurique e em Nova York, no Greenwich Village, enquanto, no Harlem, **Fire!!** (1926) tornou-se uma importante publicação para o Renascimento do Harlem, entre tantas outras, como **Der Sturm** (1910-1932), publicada em Berlin e um marco do movimento expressionista, **Martín Fierro** (1924-1927) de Buenos Aires, a **Revista de Avance** (1927-1930) de Havana, e a revista **Klaxon** (1922) de São Paulo. Todas estas revistas compõem um movimento global, ainda que bastante fragmentado. Pode-se observar nelas inúmeras semelhanças com respeito à forma e à diagramação. Foram, todas, revistas produzidas coletivamente, impressas em tiragens relativamente pequenas – a maioria delas entre 100 e 300, distribuídas ou vendidas entre intelectuais e artistas⁸. Apesar do pequeno número de cópias em circulação, muitas delas se tornaram bastante influentes em seu tempo e uma parte importante da história artística e literária do século XX. Estas revistas apresentam tipografias inovadoras e não convencionais, colagens de formas geométricas, figuras e linhas, traduções, poemas, ensaios, ilustrações e manifestos. Neste contexto, também, é que são publicadas as duas principais revistas primitivistas de vanguarda da América Latina. **A Revista de Antropofagia**, publicada em São Paulo durante 1928 e 1929 em duas fases distintas, e **Amauta**, publicada em Lima entre 1926 e 1930.

⁸ Cf. https://monoskop.org/Avant-garde_and_modernist_magazines Acesso em: 28 de janeiro de 2021.



Amauta, Lima, 1926-1930



Revista de Antropofagia, São Paulo, 1928-1929

Figura 2 - Capas do primeiro número de Amauta e Revista de Antropofagia

Revista de Antropofagia⁹ e **Amauta**¹⁰ carregam, de formas bastante distintas, propostas revolucionárias acerca da estética e da vida, tendo em vista uma transformação radical de ambas. Embora significativamente distintas, identificam-se com os ideais e discursos das vanguardas e, organizando-se em torno da figura do indígena, em seus respectivos países, inserem-se no movimento mais amplo do primitivismo moderno.

Publicadas em Lima e em São Paulo no final dos anos 1920, **Amauta** e **Revista de Antropofagia** são revistas de vanguarda que vieram a ocupar um lugar importante na história

⁹ A **Revista de Antropofagia** teve duas edições fac-similares desde sua publicação original. A primeira, em 1975, pela editora Abril/Metal Leve, com prefácio de Augusto de Campos. Mais recentemente, junto a outras revistas brasileiras do período, na caixa **Revistas do Modernismo**, organizada por Pedro Puntoni e Samuel Titan Jr. e publicada pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, em 2014. É essa edição que utilizo como referência principal neste texto. As referências à **Revista de Antropofagia** aparecerão seguidas do número da fase ou “dentição” (I ou II), do número da edição e da página (no caso da primeira fase, já que na segunda cada número consiste em apenas uma página). Para não prejudicar a compreensão e guardar uma informação sobre o contexto original, preservo nas citações a grafia original da revista.

¹⁰ A revista **Amauta** pode ser encontrada integralmente em versão digitalizada nas coleções digitais do Ibero-Amerikanisches Institut de Berlin em:

https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/resolver?identifier=IAI0000541000000000&field=MD_IAIPURL.

Acesso em: 16 de abril de 2021. Em julho de 2020, o Arquivo de José Carlos Mariátegui começou o processo de disponibilizar a obra completa do autor em seu site, onde a revista também pode ser encontrada: <https://www.mariategui.org/>. Acesso em: 16 de abril de 2021. As referências à **Amauta**, aparecerão seguidas pelo número da edição e da página. Traduzo todas as citações de **Amauta**, disponibilizando os originais em notas de rodapé. Para enfatizar o caráter coletivo das revistas, preferi fazer as referências diretamente a elas, mencionando o autor no texto quando necessário.

de seus países e das literaturas latino-americanas. Seus autores e colaboradores ingressaram nos cânones literários e intelectuais e alguns chegaram a construir carreiras políticas, fazendo parte de governos locais e nacionais, e elaborando políticas públicas. Eram, em sua maioria, homens brancos ou mestiços culturalmente embranquecidos, ainda que contassem também com a importante participação de mulheres oriundas dos mesmos grupos sociais, de classe média e alta. Tendo uma educação de matriz fundamentalmente europeia, foram críticos a essa matriz, questionando pressupostos eurocêntricos e formulando um programa literário e cultural autônomo e autóctone. Em um momento crítico na construção de discursos sobre identidade e nacionalidade, contribuíram com reflexões, ideias e críticas, mobilizando, para tanto, a figura dos povos indígenas de seus países e os discursos e procedimentos estéticos do primitivismo.

Modernidade e vanguarda

Em um folheto publicado em 1824, em Paris, Olinde Rodrigues, discípulo de um dos fundadores do socialismo utópico, o Conde de Saint-Simon, escreveu: “Somos nós, artistas, que vos servirão de vanguarda: o poder das artes é, de fato, o mais veloz.”¹¹ (SAINT-SIMON, 2014, s/p). Em “*L’artiste, le savant et l’industriel*” [“O artista, o cientista e o industrial”], Rodrigues defende que os artistas sejam os propagadores das novas ideias, de uma nova racionalidade, fundada no desenvolvimento da técnica e da ciência, a fim de construir uma nova sociedade mais justa e igualitária, liderada pelos industriais. Era a consolidação da primeira Revolução Industrial na França, no início do século que espalhou pela Europa e em seguida para o mundo a estrada de ferro, o telégrafo, a imprensa e o capitalismo industrial. O mundo tornava-se menor e mais acelerado. Ao lado dessas inovações, conforme progredia o século e se organizavam movimentos operários na Europa em defesa dos direitos da classe trabalhadora, submetida aos rigores da exploração industrial, o sistema colonial europeu se expandia à força pelo mundo, submetendo populações inteiras e transformando-as em mão de obra para fornecer obra prima para as indústrias europeias. Ao mesmo tempo, o imperialismo abria novos mercados para o escoamento dessa produção. O capitalismo vivia uma explosão de globalização e de desenvolvimento das desigualdades regionais que já vinham se delineando com o mercantilismo desde os séculos anteriores.

¹¹ Original: “*C’est nous, artistes, qui vous serviront d’avant-garde: la puissance des arts est en effet la plus rapide*”

Para os socialistas utópicos, provincianamente focados em suas realidades locais de alto desenvolvimento tecnológico, possível apenas devido à expansão colonial do capital, a tecnologia poderia ser um meio de promover justiça social. A técnica e a ciência seriam capazes de concentrar a produção e ordenar a sociedade de modo que os trabalhadores tivessem mais tempo para desenvolver suas capacidades dignamente, sem que fosse necessário desfazer os privilégios da burguesia industrial. Esta compartilharia naturalmente sua riqueza. Na utopia saint-simonista, os artistas, capazes de transformar ideias em formas e sensações, seriam os propagadores dos ideais formulados pelos filósofos políticos, transformando em senso comum a ciência que seria capaz de organizar a sociedade racionalmente. Entretanto, os desenvolvimentos políticos do século XIX – a Santa Aliança e a restauração monárquica, os movimentos revolucionários de 1848 e a estruturação dos estados nacionais europeus – demonstraram que essa conciliação entre classes não poderia acontecer de forma tão natural. No final do século XIX, consolidava-se a hegemonia global da burguesia centro europeia, com suas possessões coloniais e a exploração do proletariado urbano, que, por sua vez, também se organizava cada vez mais nesses países.

Em **Five faces of modernity**, Matei Calinescu descreve a evolução do termo “*avant-garde*” (vanguarda) como uma metáfora política e literária retirada originalmente do jargão militar. O termo já havia se tornado popular no final do século XVIII, utilizado no título do jornal jacobinista **L’avant-garde de l’armée des Pyrenées Orientales**, durante a Revolução Francesa. Mais tarde, depois de ser usado pelos saint-simonistas, começa a ganhar força no vocabulário revolucionário dos movimentos operários, sendo associado, eventualmente, também, aos intelectuais e escritores que promoviam os ideais revolucionários da esquerda. Para Calinescu, o uso do termo por utopistas e revolucionários se baseia na noção romântica do artista como profeta, um visionário que carrega a mensagem de um mundo por vir. Entretanto, se para os românticos essa visão é manifestação da liberdade e da intuição do artista, em Saint-Simon e em diversos usos políticos a visão promovida pelo artista está ligada ao projeto autoritário de uma elite intelectual política.

Com o desenvolvimento dos movimentos operários e de diversas teorias da ordenação racional e igualitária da sociedade, o termo “*avant-garde*” continuou a se propagar em associação com projetos utópicos de transformação social. Como aponta Renato Poggioli (1997), o termo continuou sendo associado à arte dentro de discursos de militância política nos debates, orbitando Paris no final do século XIX. O autor menciona seu uso pelo socialista utópico fourierista Laverdant em 1845 e, em 1878, por Bakunin, que funda o periódico de agitação anarquista **L’avant-garde**. Segundo Poggioli e Calinescu, para os literatos do final do

XIX, o termo passa a ser associado a escritores que têm um programa político radical, com conotações panfletárias e proselitistas. Assim, Baudelaire refere-se de modo irônico aos “*littérateurs d’avant-garde*” como escritores militantes e repudia a origem militar da metáfora, associando-a à “conformidade” e aos “espíritos domésticos, que não podem pensar senão em sociedade” como citado por Calinescu (1987, p. 111).

A expressão *avant-garde* encontra terreno fértil no cenário agitado dos movimentos operários e intelectuais do final do século XIX. Há uma certa tendência à catacrese no desenvolvimento histórico das línguas que favorece o descolamento das metáforas muitas vezes repetidas de seu sentido original. Embora isso tenha se dado, de certa maneira, a história de apropriação e deslocamento da palavra “vanguarda” guardou, em diversas instâncias, seu caráter militante, combativo e agônico. Ainda assim, no início do século XX, os usos políticos e artísticos do termo “vanguarda” parecem dissociar-se de forma mais clara e radical. Para os movimentos operários e, de modo particular, no discurso revolucionário após o Outubro de 1917, a vanguarda é associada ao partido que organiza, promove, delibera e avança os interesses e reivindicações da classe trabalhadora, em oposição à dominação burguesa. Nesse contexto, existe um esforço para desvincular a palavra de suas expressões artísticas, associadas, muitas vezes, à cultura de uma burguesia decadente. Por outro lado, no âmbito dos discursos artísticos centro-europeus e, também, já nesse momento, em diversas partes do mundo conectadas pelo capitalismo em globalização, o termo vanguarda passa a se identificar com movimentos artísticos que se percebem não como sendo “do seu tempo”, mas sim “à frente de seu tempo”, que promovem discursos de ruptura com a tradição e a busca obstinada pelo “novo”. De modo geral, esses discursos e práticas do campo das artes, construindo sua autoimagem em oposição à decadência da vida burguesa, criticavam genericamente as estruturas sociais, identificando-as com a tradição e o passado.

Como recorda Hans Magnus Enzensberger em “As aporias da vanguarda” (1962), no vocabulário técnico militar, a vanguarda é um destacamento avançado de elite que, durante um conflito, explora um terreno inimigo desconhecido antes de ser seguido pelo corpo central do batalhão. Nos usos feitos pelos discursos da militância política e nas artes, o caráter espacial é abandonado e dá lugar a um caráter temporal ou histórico, que, no entanto, complica-se em sua relação ao sentido agônico do termo. Como observa Enzensberger, quando Lenin afirma que o Partido Comunista é a vanguarda do proletariado na luta de classes, preserva-se ainda a analogia contida na metáfora. Existe o conflito e um inimigo – a burguesia. O Partido avança carregando as reivindicações e traçando a estratégia e os melhores caminhos para o avanço da massa, que o segue. O seu uso dentro dos debates sobre a arte, entretanto, gera outras

complicações. Se a vanguarda é um corpo de elite que avança sobre o terreno inimigo, preparando-o para o exército que o segue, no caso das vanguardas artísticas, quem é o inimigo e quem é o exército para quem prepara o terreno?

Para Enzensberger, a principal aporia das vanguardas é que a resposta para as duas perguntas é a mesma: os vanguardistas são artistas que se voltam contra as práticas e instituições artísticas hegemônicas para produzir uma nova arte, em oposição a tais instituições, buscando, ao mesmo tempo, serem seguidos por elas. Além disso, tendo adquirido um sentido temporal, a metáfora cinde a temporalidade do presente, atribuindo uma ideia de futuro a obras produzidas contemporaneamente. Enzensberger acaba por rejeitar inteiramente o termo por suas incoerências, considerando-o um modismo adotado pelos críticos como um meio de se furtar à análise pormenorizada de obras particulares. A crítica do escritor alemão é formulada nos anos 1960, um momento em que o mundo da arte é tomado pelas chamadas neovanguardas, que buscam reatualizar o discurso disruptivo das vanguardas contra as instituições e convenções artísticas. Nesse movimento, elas também contribuem para a canonização e institucionalização das vanguardas do pré-guerra. Entretanto, a confluência dessas contradições – o caráter oposicional, a tensão e superposição de temporalidades, o elitismo antielitista – são características integrais dos movimentos de vanguarda que, em sua complexidade e heterogeneidade, buscarei compreender melhor nas próximas páginas.

Uma das obras que mais contribuiu para a compreensão histórica das vanguardas foi **Teoria da Vanguarda** (2012), publicada originalmente em 1974 pelo crítico alemão Peter Bürger. O livro concentra sua análise em algumas obras fundamentais do dadaísmo, do surrealismo e, de maneira menor, do expressionismo, a partir das quais extrai algumas das características gerais do que denomina, então, de vanguardas históricas. Para Bürger, as vanguardas históricas caracterizam-se pela crítica à instituição arte e a tentativa de criar uma nova práxis vital a partir da arte. Esse movimento teria sido possível após o máximo desenvolvimento da autonomia da arte no esteticismo do final do século XIX, como consequência da progressiva divisão social do trabalho na sociedade burguesa. A partir de então, teria se tornado possível para a arte fazer uma autocrítica, no sentido marxista do termo, voltando-se para a própria instituição da arte. Bürger julga que o projeto das vanguardas fracassou uma vez que elas se também acabaram se institucionalizando e que seus procedimentos, sem transformar fundamentalmente a sociedade, foram apropriados pela indústria cultural. Entretanto, Bürger afirma que as vanguardas foram capazes de transformar a história da arte, na medida em que tornaram visível, de uma vez por todas, o caráter autônomo e institucional da arte, que limita sua capacidade de interferência e transformação social. Além

disso, introduziram uma nova concepção de obra de arte, não orgânica, caracterizada pela incompletude, o fragmento, a montagem e a alegoria, em oposição à obra clássica orgânica, caracterizada pela totalidade e conformidade entre as partes e o todo. Como consequência de sua descrição histórica, Bürger acaba condenando em bloco as neovanguardas do pós-guerra, afirmando que apenas repetem de forma estéril o gesto crítico das vanguardas, contribuindo para sua institucionalização.

Embora as análises de Bürger ofereçam ferramentas potentes e abrangentes para debater as vanguardas, elas carregam algumas contradições e limitações. Hal Foster (2014), numa tentativa de “retificar” a concepção dialética de Bürger para fazer justiça às obras radicais e críticas das neovanguardas, observa que, em sua tentativa de crítica de valores como autenticidade, singularidade e originalidade, o teórico alemão acaba reproduzindo esses valores ao localizar de uma forma pontual e final as transformações efetuadas pelas vanguardas, negando essas possibilidades para as neovanguardas. Para Foster, esse movimento crítico é imanente à história da arte. Ele observa, ainda, que, nas vanguardas históricas, a exemplo do urinol invertido colocado no museu por Duchamp, ou das três telas monocromáticas com as cores básicas de Aleksandr Ródtchenko, a investida era muito mais contra as convenções e a convencionalidade na arte do que contra a instituição, que seria atacada mais enfaticamente por obras das neovanguardas que criticam os museus, aproximam arte e publicidade ou transformam em arte objetos industriais. Além disso, para Foster, a teoria de Bürger adere a uma concepção dadaísta de imediatidade da vida, contraposta à arte de modo que a imediatidade pareceria inatingível e a autonomia da arte estabelecida de modo axiomático.

É possível, ainda, questionar a aplicabilidade da teoria de Bürger aos movimentos de vanguarda que emergem no mundo todo contemporaneamente ao expressionismo, dadaísmo e surrealismo que ele analisa. A questão da autonomia, por exemplo, que seria um dos principais alvos das vanguardas segundo Bürger, em consequência do apogeu da autonomia no *l'art pour l'art* do esteticismo, não se desenvolve da mesma maneira em todos os lugares. Nos países da América Latina, assim como em outros países que buscavam uma modernização capitalista por via da “ocidentalização” ou europeização, como a China, o Japão e mesmo os Estados Unidos, o processo de profissionalização das artes e da literatura na constituição da sociedade burguesa ao longo do século XIX não significava apenas a diferenciação e especialização da arte como campo autônomo, mas também a associação a um projeto de Estado de formação e consolidação de identidades e culturas nacionais. O chamado *modernismo* hispano-americano da virada do século, por exemplo, com Darío, Rodó e outros, foi um movimento de exaltação do estético, da

forma e da autonomia da arte, mas que não deixou de se engajar em um projeto de intervenção e imaginação social, na constituição de um pensamento e uma cultura americanos.

A questão da autonomia e seus desenvolvimentos nas vanguardas latino-americanas levanta ainda outras questões. Enquanto Bürger praticamente define as vanguardas históricas por seu ataque à autonomia, Néstor García Canclini, em seu célebre ensaio **Culturas híbridas**, afirma que “[a]s vanguardas levaram ao extremo a busca de autonomia na arte, e às vezes tentaram combiná-la com outros movimentos da modernidade – em especialmente a renovação e a modernização” (CANCLINI, 2013, p. 43). Canclini refere-se à reivindicação, pelas vanguardas, da liberdade para definir seus programas, seus procedimentos e seus valores. Referindo-se a essa aparente contradição, relacionando o modernismo brasileiro ao contexto internacional das vanguardas, Pedro Duarte afirma que:

O Modernismo brasileiro foi vítima, sem porém o perceber, do paradoxo que marca intrinsecamente as vanguardas. O paradoxo consistia em, de um lado, defender a autonomia da arte que garantia à criação liberdade diante de outras esferas sociais tradicionais e, de outro lado, atacar o isolamento social em que a arte ficara na era moderna, sem perceber que uma coisa estava atrelada à outra. (DUARTE, 2012, p. 116)

No entanto, como afirma Foster, as investidas das vanguardas organizavam-se de formas “simultaneamente contextuais e performativas” (FOSTER, 2014, p. 35), fazendo de suas propostas revolucionárias de ruptura uma estratégia retórica que se adaptava aos diferentes contextos em que se manifestavam – o construtivismo na União Soviética revolucionária, o dadaísmo niilista nos cabarés da Zurique decadente, o dadaísmo anarquista na Berlim desestruturada do pós-guerra ou, podemos acrescentar, o nacionalismo popular e modernizante das vanguardas latino-americanas. Dessa forma, talvez seja um equívoco falar de uma atitude contraditória e ingênua das vanguardas com relação à autonomia, que para elas tinha um valor operacional estratégico. O que ocorre antes, na aparente contradição entre críticos como Bürger e Canclini, é que há (pelo menos) dois conceitos distintos de autonomia em jogo.

Para Bürger, como já sugerimos acima, autonomia relaciona-se com a divisão social do trabalho e a especialização do artista. A exacerbação da autonomia no esteticismo implicaria na perda da função social da arte. Marcado pelos debates marxistas sobre literatura engajada e a capacidade da arte de transformar a sociedade, ou conduzi-la à revolução, Bürger entende a autonomia como uma limitação que torna ineficazes mesmo as críticas mais radicais feitas pelos artistas, circunscritas à “instituição arte”, que tudo permite justamente porque garante a ineficácia dos discursos críticos. A sociedade burguesa delimitaria esse espaço na medida em

que encontraria nele a possibilidade da “satisfação de necessidades residuais” (BÜRGER, 2012, p. 94), numa descrição que remete à noção freudiana de arte como sublimação. Canclini, por sua vez, entende autonomia segundo sua conceitualização sociológica, particularmente através de Bourdieu, como a separação da arte das esferas política e religiosa, na medida em que, desde o final do século XVIII, passa a determinar suas próprias regras e valores. Nesse sentido, embora a leitura de Duarte sobre os projetos das vanguardas esteja correta, é possível dizer que não há aí, na verdade, nenhum paradoxo no projeto vanguardista. Este surge apenas na medida em que se usa o mesmo termo para designar duas coisas diferentes. Não deixa de haver um vínculo entre os dois sentidos de autonomia, já abarcado, de certa forma, pela definição marxista de Bürger para o termo. Para ser capaz de formular suas próprias concepções e projetos para a sociedade, é preciso que a arte possa se movimentar livremente, segundo suas próprias determinações. O que as vanguardas buscam, nos dois sentidos do termo, sem contradição, é mais liberdade para poder transformar a sociedade segundo sua própria visão.

A contradição aparente na busca das vanguardas por se libertarem das determinações sociais externas e, ao mesmo tempo, de determinar transformações sociais na sociedade burguesa, se dissolve no alinhamento das vanguardas com discursos políticos revolucionários e utópicos. O que é contraditório na sociedade burguesa não o seria na nova sociedade que almejam. Se há aí um vetor libertário e utópico, é também devido à essa busca que autores como Enzensberger ou Gumbrecht (2011) caracterizarão o projeto das vanguardas, com seus manifestos e declarações contundentes, como autoritário ou totalitário. Essa ambiguidade se expressa no caráter performativo e retórico das manifestações vanguardistas. Nesse sentido, é possível pensar tanto na força e influência do Futurismo italiano, alinhado com o fascismo, quanto do Surrealismo, alinhado com tendências libertárias socialistas e anarquistas.

A imbricação dos dois sentidos de autonomia para as vanguardas – 1) o ataque à circunscrição limitante da instituição arte e 2) a separação das esferas política e religiosa –, bem como as tensões entre seus sentidos político e artístico, se manifestam em toda sua polissemia nas vanguardas latino-americanas. Enquanto **Amauta** apresenta-se, já no seu subtítulo, como uma revista de “doutrina, arte, literatura, polêmica”, na apresentação constante no primeiro número, seu editor, José Carlos Mariátegui, escreve:

[e]sta revista, no campo intelectual, não representa um grupo. Representa, mais propriamente, um movimento, um espírito. No Peru sente-se já há algum tempo uma corrente, cada dia mais vigorosa e definida, de renovação. Os partidários desta renovação são chamados vanguardistas, socialistas, revolucionários etc. A história ainda não os batizou definitivamente. Existem entre eles algumas discrepâncias formais, algumas diferenças psicológicas.

Mas acima do que os diferencia, todos estes espíritos colocam o que os aproxima e mancomunam: sua vontade de criar um Peru novo dentro de um mundo novo. (Amauta, 1, p.1)¹²

Se a associação entre vanguardistas, socialistas e revolucionários demonstra, por um lado, uma orientação ideológica clara para a publicação, afirma, por outro lado, a relação entre o desejo de forjar uma nova imaginação e novas formas artísticas para criar uma nova sociedade. O trecho também deixa explícito o engajamento como um projeto nacional que, se não é vinculado ao Estado, afilia-se à intelectualidade oposicionista, expressando e debatendo seu projeto político para a nação. Observa-se, ainda, o desejo de concretização de um futuro (“A história ainda não os batizou definitivamente”) que não se dá em continuidade com o passado, mas como uma “corrente de renovação”, a partir das determinações já atuantes do “mundo novo”.

A primeira fase da **Revista de Antropofagia** parece assumir posições mitigadas e ambivalentes. Ela dá seguimento ao projeto modernista de 1922 de liberar a arte das prescrições das academias e do formalismo rígido do parnasianismo. Nesse sentido, defende a renovação na arte e a liberdade para criar segundo seus próprios valores e procedimentos. No entanto, como demonstra a “nota insistente” “ella acepta todos os manifestos mas não bota manifesto; [...] não tem orientação ou pensamento de espécie alguma: só tem estômago.” (Antropofagia I-1, p. 8). Ao aglutinar em suas páginas textos literários de autores de diversos posicionamentos ideológicos e com variados graus de experimentalismo formal, a primeira fase da revista e seus editores (Antônio da Alcântara Machado e Raul Bopp) revelam um compromisso com o meio literário e sua autonomia, sua liberdade para dizer o que for, como for. A presença de textos que, como afirma o próprio Alcântara Machado, estão eivados de “reminiscências parnasianas” e “cacoetes literários”, por sua vez, mostra uma relação contraditória com o próprio projeto modernista de renovação e ruptura. Ainda assim, os textos que adquiriram maior valor na historiografia (Oswald, Mário e Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira e Murilo Mendes) são justamente os que ainda se mostram engajados com o programa de ruptura e experimentação da época. Como aponta Augusto de Campos (2015), a seção “Brasiliana” acaba sendo uma das mais caracteristicamente modernistas e vanguardistas. Nela são trazidos excertos diversos de textos de jornal com notícias do cotidiano, obituários e reclames, que,

¹² Original: “Esta revista, en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa más bien, un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día mas vigorosa y definida, de renovación. A los fautores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios etc. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomunam: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo.”

aparecendo lado a lado aos textos literários da revista, efetuam um enfraquecimento das barreiras rígidas entre o literário e o não literário, a arte e a práxis vital.

Esse tipo de procedimento é potencializado na 2ª dentição, trazendo não apenas trechos de jornal, mas de obras clássicas da literatura, da filosofia, da história, trechos da Bíblia e outros, que aparecem com títulos inventados, irônicos, contraditórios, não mais em uma seção específica, mas dispersos pela página de jornal que constitui a **Revista de Antropofagia**, misturados às crônicas, críticas, poemas, ilustrações e ensaios breves que a compõem. A 2ª dentição, nisso remetendo ao “Manifesto Antropófago”, assume inteiramente o projeto de ruptura com a ordem social que isola a arte em seu meio. O faz já através de sua forma, aparecendo no meio de um jornal de grande circulação, mas também através de suas proposições e reivindicações. Aí, como no “Manifesto Antropófago”, a antropofagia aparece como um projeto revolucionário – “Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 7). Na 2ª dentição, lemos também: “A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo.” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, II-2). O tom profanador e desabusado e, ao mesmo tempo, propositivo, a apropriação de textos filosóficos, científicos e religiosos, bem como de textos cotidianos tirados dos jornais, compõem uma reivindicação radical de liberdade para o lugar da arte e da vanguarda. Ao mesmo tempo, a revista ataca as convenções e barreiras que aprisionam a arte no campo do estético e limitam sua eficácia para fora de sua instituição própria.

A especificidade histórica da vanguarda como reivindicação de autonomia do estético e, ao mesmo tempo, da equivalência de sua eficácia com outros tipos de discurso (político, filosófico, teológico, científico) é questionada por Jacques Rancière em **A partilha do sensível** (2005). Para o filósofo, a instauração do regime estético das artes, já desde o século XVIII, estabelecia essa articulação particular de autonomia e intervenção na sociedade. Opondo-se ao regime ético das imagens, preocupado com o caráter verdadeiro e moralizante das imagens, e ao regime mimético ou representacional que busca determinar normas, prescrições e hierarquias para as formas de mimese, o regime estético teria instaurado a arte, no singular, como um campo autônomo, heterogêneo e democrático, possibilitando, desde o princípio, que a arte modificasse as formas de visibilidade política e configurasse a partilha do sensível. Isso estaria expresso já nas grandes obras do romantismo, do realismo e do naturalismo no século XIX. A definição forte do estético por Rancière parece, de fato, capaz de dar conta de certas reivindicações e discursos vanguardistas sobre forma, renovação e intervenção social. Entretanto, sua dispensa dos termos modernidade e vanguarda como supérfluos revela uma

concepção idealista e a-histórica dos fenômenos singulares e específicos ocorridos em diversas partes do mundo. Embora útil, na medida em que revela grandes traços definidores da arte nos últimos dois ou três séculos, a noção de regime estético parece sugerir que todos os desenvolvimentos particulares da vanguarda e da arte no século XX seguem uma determinação histórica necessária, apenas desenvolvendo as proposições e princípios presentes de forma embrionária na revolução estética do século XVIII. A construção do autor passa por cima da relação contingente e imprevisível que as manifestações artísticas e seus desenvolvimentos guardam com eventos históricos específicos, desenvolvimentos tecnológicos, disputas políticas e seus resultados e o efeito discursivo global dos contatos entre diferentes culturas e tradições pelo mundo¹³.

Em sua consideração das vanguardas históricas, tanto Bürger quanto Rancière acabam levando em conta apenas a generalidade de seus enunciados abstratos e definições estéticas – novidade e experimentação formal, equivalência dos materiais e procedimentos formais, embate com a autonomia e instauração da não organicidade da obra – ignorando sua relação material com a emergência de acontecimentos discursivos, políticos, sociais e tecnológicos concretos. Ao mesmo tempo, a abordagem formalista desses autores não sugere explicações para a ocorrência de certos temas, tropos, figuras e ideias que se repetem regularmente nas vanguardas.

Em teorizações mais vinculadas ao pensamento sociológico, a emergência das vanguardas como fenômeno sócio-histórico frequentemente é associada ao desenvolvimento da urbanização e da industrialização nos países centro-europeus. Entretanto, como lembra Perry Anderson, não foi na “Inglaterra, pioneira da industrialização capitalista, dominando o mercado mundial durante um século” (ANDERSON, 1986, p. 7) que surgiram os movimentos de vanguarda mais característicos no início do século XX. Pelo contrário, esses se manifestaram primeiro na Itália, em seguida na Alemanha, na França e na Rússia, países que viviam uma acelerada urbanização e industrialização em contraste com a existência de amplos setores sociais e econômicos ligados a modos de vida tradicionais e rurais. Para Anderson, a

¹³ Se Rancière (2005), em afinidade com Foucault, afirma que já desde o século XVIII se desfaz o regime representativo, que permanece apenas como discurso policial em reação ao predomínio do regime estético, em que a representação não é mais um problema, alguns dos debates que levantamos nesta tese podem sugerir o contrário. Igualmente, os argumentos aqui desenvolvidos devem reafirmar a força material das contingências históricas. A forma como se conduzem esses debates, os materiais com que se constroem os argumentos, devem-se às contingências da história, e não apenas à homogeneidade democrática de um regime de visibilidades. Apesar de considerar produtiva a noção de partilha do sensível e o entrelaçamento entre estética e política em Rancière, suas análises também se revelam bastante problemáticas na consideração das particularidades geográficas da historicidade e da materialidade dos eventos que buscarei discutir na presente tese. A esse respeito, Cf. CARVALHO, 2018.

triangulação entre 1) a presença hegemônica de um academicismo tradicionalista ligado às classes aristocráticas possuidoras de terras, economicamente ultrapassadas, 2) a emergência de novas tecnologias ligadas à burguesia industrial urbana que modificam a estrutura das relações sociais (telefone, rádio, automóvel, avião, vestuário em massa) e 3) a “proximidade imaginativa” da revolução social ligada à crescente organização das classes trabalhadoras urbanas fornecem uma *explicação conjuntural* para o surgimento das vanguardas. Assim, para o historiador, o modernismo europeu “suruiu na intersecção de uma ordem dominante semi-aristocrática, uma economia capitalista semi-industrializada e um movimento operário semi-emergente, ou semi-insurgente” (ANDERSON, 1986, p. 9). Com essa perspectiva, o historiador critica também a própria noção de modernismo, observando que o discurso da modernização faz parte do projeto capitalista de planificação do tempo, apagando diferenças qualitativas entre períodos e culturas e submetendo-as à simples sucessão do antigo pelo novo, categorias essencialmente vazias, mas identificadas com as transformações impostas pela hegemonia do capital.

Assim como Perry Anderson, Raymond Williams (2011) atribui ao fenômeno urbano e à vida nas metrópoles as condições de emergência das vanguardas. Em consonância com autores como Georg Simmel (1973), e Ben Singer (2001), Williams destaca as transformações psicológicas por que passaram os cidadãos da metrópole, sentindo os novos ritmos trazidos pela automação, os letreiros luminosos, a motorização, em contraste com resíduos da vida tradicional e rural. Nesse contexto, surge a percepção do indivíduo sozinho em meio a uma multidão de estranhos, provocando uma dupla alienação, subjetiva e social, levado, por um lado, ao subjetivismo extremado dos indivíduos excêntricos e, por outro, às reivindicações pela revolução social. Nesse ambiente também aparece a figura das massas, associadas à classe trabalhadora e, no caso da América Latina, à estratificação racial da sociedade, bem como uma percepção da crescente marginalidade e criminalidade, características do meio urbano. Por fim, as metrópoles atraem grandes números de imigrantes formando populações diversas e provocando estranhamentos linguísticos. Williams enfatiza como muitos dos primeiros vanguardistas eram imigrantes, estabelecendo uma relação distanciada de estranhamento com as línguas que falavam.

Com relação às explicações imanentes ao campo estético e das artes, as teorizações de Anderson e Williams têm a vantagem de adequar-se muito bem à emergência das vanguardas nas metrópoles emergentes latino-americanas como São Paulo, Cidade do México, Lima ou Buenos Aires, bem como outras metrópoles não europeias pelo mundo. Nesse contexto, Haroldo de Campos (1983) oferece um comentário bastante pertinente sobre a emergência das vanguardas em uma descrição que antecipa, de muitas maneiras, as teorizações sobre literatura

mundial. O autor aponta para os fluxos culturais amplos do capitalismo em globalização, e a possibilidade de acesso dos letrados periféricos às tradições culturais dos países de capitalismo avançado, com a vantagem de um descentramento de certas questões nacionais dessas tradições. Desde essa posição, artistas e escritores têm a possibilidade de produzir um olhar crítico e distanciado para essa tradição, encontrando, no contraste entre suas culturas e as dos países centrais, espaço para inovação e transgressão das formas consagradas.

A globalização e o cosmopolitismo, a circulação de textos e os contrastes entre modernização, industrialização e urbanização, por um lado, e sociedades tradicionalistas e provincianas, por outro, podem ser capazes de explicar o surgimento de movimentos de vanguardas em diversos lugares do mundo, seu caráter transgressivo e irônico, a incorporação de procedimentos ligados à reprodutibilidade técnica e à publicidade, o afã pelo progresso e o desprezo pelas instituições conservadoras. Entretanto, para entender a emergência do primitivismo como um tropo comum das vanguardas, é importante compreender também o desenvolvimento histórico dos discursos e saberes na configuração de uma modernidade eurocentrada, no apogeu da era do imperialismo.

Crise da representação, globalidade e primitivismo

No futurismo, no expressionismo, no surrealismo, assim como nos movimentos políticos, tanto fascistas, quanto da esquerda revolucionária, das primeiras décadas do século XX são recorrentes as referências aos sonhos, à sexualidade, à velocidade e ao simultâneo, e às culturas chamadas “primitivas”. Frequentemente, essas referências são relacionadas à reivindicação de uma nova sociedade e à proclamação do “homem novo”. São discursos, temas e tropos que se repetem nas vanguardas pelo mundo.

Para as formações do saber centro-europeias do século XIX, a figura do homem havia se tornado o sujeito e o objeto da representação, fim e origem do saber. De acordo com Foucault, em **As palavras e as coisas** (2007), o “homem”, como objeto do saber, não existia até o século XVIII nas disciplinas correntes da história natural, da análise das riquezas e nas gramáticas. Era um ser transparente para a representação, existindo apenas como mais um elemento de identidade e diferença para as classificações taxonômicas dos saberes de então, sem profundidade histórica, sem a opacidade de um organismo vivo complexo, sem determinações sociais exteriores. Assim, apenas pela emergência da biologia, da filologia e da economia política, e das noções historicamente imanentes de vida, linguagem e trabalho, no

fim do século XVIII, foi que o homem teria surgido como ser histórico, vivo e falante em suas próprias determinações para o saber. Este homem – branco, burguês e centro-europeu – tornou-se o sujeito e o objeto da representação para as novas ciências e, ao mesmo tempo, condição de possibilidade para a emergência das ciências humanas.

Da mesma forma, o homem aparecia, então, como o principal objeto de representação também para as artes e para a literatura, ao menos até o surgimento da fotografia e, mais tarde, do cinema. Em “Pequena história da fotografia” e “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, presentes em **Magia e técnica, arte e política**, Walter Benjamin (1985) sugere que a aparição de imagens tecnicamente reprodutíveis de pessoas comuns na fotografia e no cinema produziu um deslocamento da representação na direção das massas e um enfraquecimento da “aura” que atribuía um valor único e distanciado para as obras de arte, bem como para a aristocracia e para a burguesia que procurava se distinguir com gostos e costumes aristocráticos. A perda da aura na representação da imagem tradicional do homem-indivíduo burguês disparou de uma grande crise da representação, iniciada no final do século XIX. Para além dos elementos conjunturais e dos desenvolvimentos internos da arte, é também em resposta a essa crise da representação que artistas e escritores assumiram a tarefa de encontrar outros meios de expressão que apresentassem linhas de fuga da lógica clássica da representação realista. O surgimento das novas tecnologias de reprodução técnica e sua incorporação pelas sociedades de massas emergentes provocou um deslocamento e uma transformação nas formas de percepção, levando a uma crise das suas formas de autorrepresentação.

No último capítulo de **As palavras e as coisas**, Foucault descreve como as ciências humanas e a ideia de “homem” são interiormente limitadas pela psicanálise e seu discurso sobre a loucura e o inconsciente, exteriormente pela etnologia e seu discurso sobre a alteridade e a estrutura da organização humana e, em um vetor temporal, pela temporalidade da história. Assim, a representação moderna do homem era limitada por aquilo que lhe era exterior: o inconsciente; o futuro e o simultâneo; e o Outro (não europeu).

Para Octavio Paz (2013), a arte moderna é uma parte central da ideologia moderna que existe ao mesmo tempo como uma parte dela e como sua contradição. Em **Os filhos do barro**, o autor defende que a arte moderna afirma os valores modernos de progresso linear, superação do passado e ironia, mas, enquanto sustenta estes valores, afirma também seus opostos: um tempo de permanência mítica, a indistinção oceânica do instinto, o reino da analogia. A arte moderna seria assim, ao mesmo tempo, o discurso da modernidade e seu contradiscurso. Combinadas, a descrição de Foucault dos limites da representação e a tese de Paz sobre a natureza da arte moderna fornecem uma interessante descrição daquilo que estava

acontecendo nas artes em *zonas de contato* (PRATT, 2008) ao redor do mundo no início do século XX. No Futurismo, por exemplo, existe uma valorização do progresso tecnológico e da modernização ao mesmo tempo que uma reivindicação dos impulsos destrutivos e “primitivos” da guerra; muitas vanguardas compartilham de uma paixão por utopias e revoluções em prol de uma sociedade racionalmente ordenada, mas também de uma sociedade organizada em torno do imediato, como no caso do fascismo; no simultaneísmo do Cubismo existe um conflito com a passagem do tempo; no Surrealismo a emergência do inconsciente e o encontro com a loucura; e, finalmente, no primitivismo, existe um ímpeto em direção ao outro e outras representações do homem, com pontos de contato com todas as outras tendências.

O termo “primitivo” ocupa um lugar importante na história do pensamento europeu, e, particularmente, no campo da estética. Em **The primitive, the aesthetic and the savage** (2012), Tony C. Brown analisa as transformações do sentido do conceito de primitivo no discurso filosófico europeu do Iluminismo. Brown demonstra como nos ensaios de filósofos de Rousseau ou de empiristas anglófonos como Locke, Hume ou Burke o termo primitivo remete a algo fora do tempo, a algo antes da história que dá lugar à origem da história, e àquilo que é possível entender como fundamento do humano. No campo da estética, o termo diz respeito às experiências imediatas, originárias ou fundamentais. Assim, ao buscar definir os fundamentos da experiência e do humano, Rousseau fala da língua adâmica como sendo a “língua primitiva” e Burke refere-se ao gosto como uma “faculdade humana primitiva”. O termo dá a entender, então, aquilo que define de forma mais geral o humano. Trata-se, em concordância com a cronologia foucaultiana, das primeiras reflexões acerca do “homem”, em vias de se historicizar. O primitivo, para o pensamento estético iluminista, seria algo apenas distinto do nada, imediatamente fora da história, antes dela, mas tornando-a possível. Aos povos indígenas da América ou aos aborígenes oceânicos, que não viviam segundo normas e tecnologias europeias, os europeus atribuíam o nome selvagens. Eram, assim, definidos pela falta – sem Estado e sem Lei –, como uma forma dos europeus se distinguirem na categoria de civilizados, a partir do encontro colonial. Nesse sentido, como aponta Denise Ferreira da Silva (2007), o homem enquanto sujeito da razão transcendental é sempre já figurado na globalidade, pela separação do Europeu enquanto Eu transparente em oposição aos seus outros, concebidos como Eus afetáveis, determinados pelas leis universais da natureza (*nomos produtivo*).

Com a emergência do historicismo, na virada do século XVIII para o XIX, todas as figuras do pensamento passam a ser comprimidas em uma história progressiva e cronológica, partindo de uma origem singular, mas concreta, no início da história, à burguesia europeia hegemônica como *telos*, ou fim, dessa história. Segundo Brown, é apenas então que os termos

selvagem e primitivo tornam-se intercambiáveis. Fala-se, a partir desse momento, não mais do “primitivo” abstrato como originário fundante e atemporal, mas de “primitivos”, no plural, como os povos que não seguem os padrões e normas sociais europeias, que não reconhecem sua religião, seu Estado e seu sistema produtivo. Esses “primitivos” passam a ser descritos como contemporâneos menos evoluídos, fornecendo a imagem de uma etapa anterior da civilização, à qual ainda estariam presos, e que se assimilaria ao passado dos europeus no processo de espacialização do tempo que caracteriza a modernidade enquanto globalidade e historicidade.

É precisamente na confluência e na indeterminação entre esses dois sentidos do primitivo – o não civilizado ou selvagem, e o originário ou fundamental – que a imaginação modernista vai situar os povos indígenas, tornando-os matéria e fonte para seus devaneios sobre os limites da representação humana (desde os padrões da burguesia eurocêntrica). Dessa forma, os modelos antropológicos evolucionistas descobrem nos indígenas contemporâneos imagens do europeu pré-histórico e Freud vê nos aborígenes australianos um estágio inicial do desenvolvimento humano em que as neuroses dos civilizados são espelhadas nas crenças e práticas culturais do dito primitivo. O primitivismo na arte moderna, de modo particular, encontrará na figura do primitivo um lugar de experimentação para suas concepções do desejo e do sonho, da infância, da loucura, da libido e da liberdade. A respeito disso, Marianna Torgovnick escreve que “o pensamento ocidental frequentemente substitui versões do primitivo para algumas de suas obsessões mais profundas – e isso se torna uma das maiores formas através das quais o Ocidente constrói e usa o primitivo para seus próprios fins.” (TORGOVNICK, 1997, p. 18)¹⁴.

Para Harry Harootunian (2010), a modernidade, como postulada pelo capital, subsume diferenças espaciais em diferenças temporais na escala da modernização progressiva. Apaga, assim, a coexistência de diferentes temporalidades e cria uma linearidade determinada pelos países de capitalismo avançado, em relação aos quais outras regiões são representadas como apresentando uma diferença temporal na forma de um atraso. Extingue-se a possibilidade de se aprender com o passado, valorizando-se apenas o novo, que é identificado com o avanço do capital sob a alcunha de modernização, bem como a noção de que diferentes povos vivem diferentes relações temporais e históricas. Através desse movimento, o capitalismo postula uma única história homogênea fundamentando-se, paradoxalmente, na diversidade de histórias, que são compreendidas não como diferentes, mas como atrasadas. Para o projeto modernizador, encarado dessa maneira, a própria noção de história precisa ser identificada como a história do

¹⁴ Original: “*Western thinking frequently substitutes versions of the primitive for some of its deepest obsessions — and this becomes a major way in which the West constructs and uses the primitive for its own ends.*”

Estado-nação, constituída no processo de modernização capitalista. O discurso modernista, de um modo geral, adota a taxonomia do projeto moderno capitalista, reivindicando a temporalidade do progresso no campo da estética. O primitivismo, similarmente, ao incorporar manifestações culturais e artísticas de outras culturas como elementos do Mesmo, reforça o discurso universalista de homogeneidade histórica e a imagem do *Outro* como *antes*. Desse modo, o primitivismo na arte moderna torna-se um ponto crítico de articulação de teorias teleológicas a respeito da supremacia da civilização “ocidental” eurocêntrica sobre formas de vida outras, dadas a partir de encontros raciais coloniais.

Já ao longo do século XIX, o Romantismo interessava-se por culturas consideradas exóticas, às vezes chamadas também de primitivas, como uma forma de buscar um elemento fundamental universal do humano, opondo essas outras formas de vida à sociedade alienada de sua época. Naquele momento, o interesse dos artistas voltava-se à China, ao Japão, ao Egito Antigo e às civilizações da América pré-colombiana (MILLER; HILLER, 2006; RUBIN, 1984). Embora escritores e artistas românticos da América Latina se voltassem muitas vezes para os povos indígenas, eles o faziam, em geral, apenas com a intenção de criar um mito fundador para a nação moderna, sem buscar em sua estética ou formas de vida uma inspiração formal para o seu trabalho, de modo que dificilmente se poderia chamar a esse indianismo de primitivismo. Pode-se aí encontrar exceções, talvez, em alguns momentos breves e singulares, como nos **Poemas Americanos** de Gonçalves Dias, em que o olhar para o índio não apenas o idealiza e o distancia da cultura moderna em construção, mas busca nele valores outros que sugerem outras fundações para essa cultura.

Os inícios do primitivismo moderno, como fenômeno das culturas colonizadoras chamadas ocidentais, poderiam ser apontados, talvez, no final do século XIX, quando alguns artistas pós-impressionistas como Paul Gauguin e André Derain na França e o grupo de Paula Modersohn-Becker e Heirich Vogeler, no norte da Alemanha, começam um movimento de voltar-se para comunidades tradicionais em regiões rurais do interior de seus países – a Bretanha, para Gauguin, Worpswede para os alemães – numa tentativa de afastar-se das cidades e buscar as raízes populares primitivas da vida (PERRY, 1998). Mais tarde, como desenvolvimento e radicalização desse movimento, Gauguin se volta para as colônias francesas do Taiti, buscando representar, de forma idealizada, o modo de vida tradicional daquelas populações antes de sua dissolução pela colonização. Nessa época, o primitivismo pode ser interpretado como uma reação às bruscas transformações causadas pela rápida industrialização e acelerada urbanização. Assim, diante do turbilhão provocado pelo adensamento populacional nas cidades, a intensificação do tráfego, a implementação de tecnologias modernas de transporte

e comunicação, iluminação pública e a presença ubíqua das máquinas, já no final do século XIX e início do XX, esses artistas da Alemanha e da França voltavam-se para fora da cidade, para o campo ou para colônias ultramarinas em busca de outras formas de vida. O camponês ou o nativo colonizado eram enxergados como o “outro” dos centros urbanos, para Gauguin ou os artistas de Worpswede, no norte da Alemanha. A cidade era vista como fruto de uma civilização artificial que rompia violentamente com a natureza enquanto a cultura do povo, fora das cidades, era vista como fonte de uma autêntica cultura espiritual capaz de reconciliar o artista com a natureza. Além disso, frequentemente as representações do primitivismo eram centradas em mulheres, associadas com o primitivo e os ciclos da natureza.

Na Alemanha, de modo particular, onde o tratamento desses temas se dava com técnicas estritamente realistas e acadêmicas, esse primeiro primitivismo foi associado com o movimento de valorização do *Volk* (o povo alemão), segundo a ideologia *Volkish* que serviu de base para o Nazismo. No caso das pinturas taitianas de Gauguin, por outro lado, havia uma rejeição da civilização francesa e a busca pela identificação do pintor com esse “outro”, o que se realiza tanto na representação dos temas e figuras nativos, como pelo recurso eclético às técnicas exóticas do japonismo ou das culturas pré-colombianas ou egípcias, já colocadas em voga pelo romantismo (RUBIN, 1984). Considerado sob esse aspecto, o modernismo primitivista também poderia ser lido como uma forma de trazer para a esfera pública a reflexão sobre os povos e culturas submetidos à brutalidade da colonização, enfatizando também sua capacidade criadora e sua subjetividade. Analisando a presença desse debate na mídia e nas esferas públicas na França do início do século XX, Patricia Leighton, afirma que

A imagem popular da África na França antes da Primeira Guerra Mundial (adotada pelos modernistas como um espiritualismo primal imaginado), a resposta da esquerda à teoria colonial francesa, e os debates inflamados na imprensa e na Câmara dos Deputados em 1905-6, em consequência das revelações de abusos contra populações indígenas nos Congos belga e francês, formam uma parte inextricável do poder de uma alusão à “África” no período de 1905-9 e revela que a preferência de alguns modernistas pelas culturas “primitivas” foi tanto um ato de crítica social quanto a busca por uma nova arte. (LEIGHTEN, 1990, p. 609)¹⁵

Uma das principais referências para o estudo do primitivismo na arte moderna é o texto “*Modernist Primitivism: an introduction*”, de William Rubin, que aparece como

¹⁵ Original: “*The popular image of Africa in pre-World War I France (embraced by modernists as an imagined primal spiritism), the response on the left to French colonial theory, and the inflammatory debates in the press and Chamber of Deputies in 1905-6 following the revelations of abuses against indigenous populations in the French and Belgian Congos, form an inextricable part of the power of an allusion to "Africa" in the period 1905-9 and reveal that the preference of some modernists for "primitive" cultures was as much an act of social criticism as a search for a new art.*” (p. 609)

introdução do catálogo da exposição *'Primitivism' in 20th-century art: affinity of the tribal and the modern*, organizada pelo próprio Rubin no MOMA, em 1984. O curador reconhece em Gauguin o início do primitivismo, ainda que apenas em um nível filosófico e teórico. Mas, para Rubin, é somente com o cubismo de Picasso e seu **Les Femmes d'Alger (O J) (Version O)** que as formas e traços de artefatos “primitivos” invadem os próprios procedimentos da arte moderna. Esses objetos já circulavam pela Europa nas mãos de mercadores e colecionadores e em exposições etnográficas, como curiosidades, desde o século anterior. Mas, segundo o curador, é com a tela de 1907 que eles começam a aparecer como portadores de valor estético para os artistas europeus. Rubin descreve e analisa uma série de artefatos que ele chama de “tribais” ou “primitivos”, ressaltando a limitação dos termos em relação com as obras e algumas falas e relatos de grandes artistas modernistas. Nesse percurso, ele mostra também um conhecimento significativo das artes “primitivas”, seus contextos de produção e suas características, reconhecendo o valor estético e o refinamento técnico de diversos desses objetos, em meio a um grande número de outros objetos de menor valor, como reconhece ocorrer também na arte europeia. Grande parte do argumento de Rubin busca estabelecer a diferença entre as noções de *influência* e de *afinidade* na relação de algumas obras modernistas que se assemelham de forma bastante espantosa com os objetos oriundos de culturas indígenas da África, da Oceania e da América do Norte. Nesse ponto o autor parece cair em algumas contradições. Embora afirme que há influência da arte primitiva sobre as obras dos modernistas, defende que todas as inovações verdadeiras e procedimentos principais já estavam em curso na arte moderna. No entanto, ao descrever a natureza particular dessas influências – o uso dos elementos como referências ideográficas em vez de semelhança pictórica, a expressividade das formas e a inventividade em suas combinações – acaba demonstrando que se trata, sim, do estudo e incorporação das técnicas formais e procedimentos pelos artistas europeus, e não apenas de referência material. Por exemplo, quando afirma, discutindo a influência de máscaras africanas sobre Picasso:

[c]onforme relatou o artista (primeiro para Kahnweiler e, mais tarde, em mais detalhe, para mim), a solução para a representação do orifício sonoro do Violão, um cilindro projetado do plano chapado traseiro, veio a ele de uma máscara Grebo. O plano frontal do Violão, apesar de presente na parte de baixo e à direita, é cortado no centro do “instrumento”. O problema poderia ser formulado assim: como sinalizar um buraco em um plano (o centro de seu violão) que não existe literalmente? A solução foi, como na máscara Grebo, transformar o negativo em positivo e projetar o buraco para frente como um cilindro vazio. O próprio vazio do cilindro de Picasso já havia sido antecipado

nas armações circulares pintadas na frente dos cilindros oculares pelo artista Grebo. (RUBIN, 1984, p. 19)¹⁶

Logo em seguida, Rubin afirma, paradoxalmente, que "seria tolo, portanto, superestimar a importância desta intervenção particular e limitada mesmo em um objeto que lançou uma revolução escultórica" (RUBIN, 1984, p. 19). Para Rubin, é mais importante afirmar a afinidade do que o aprendizado do europeu com o africano, mesmo que a técnica africana tivesse um uso amplo e bem estabelecido e que, utilizada, então, pela primeira vez no contexto europeu, tenha provocado uma "revolução escultórica".

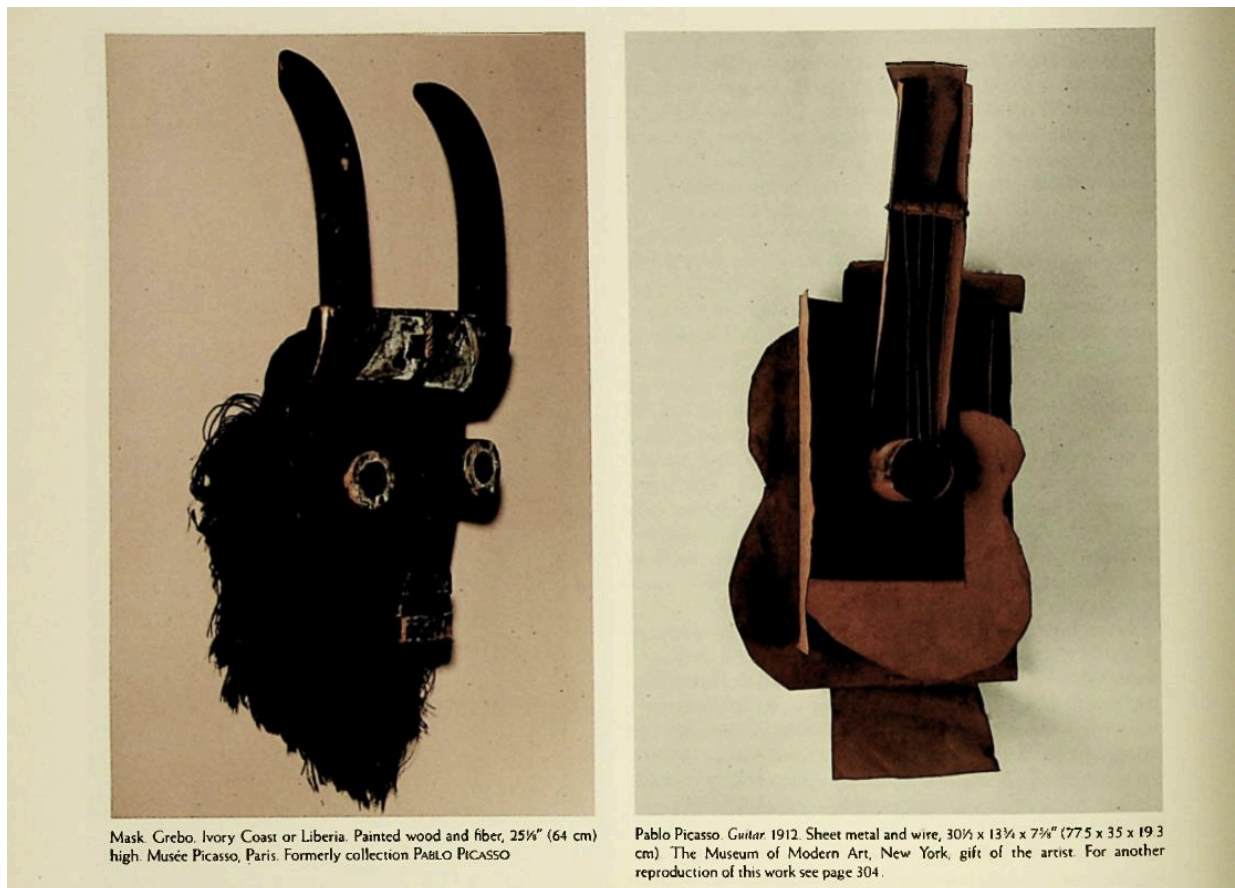


Figura 3 - Influência de artes indígenas em Picasso

Fonte: RUBIN, William. "Primitivism" in 20th-century art. p. 20

¹⁶ Original: "As the artist recounted it (first to Kahnweiler and, later, in more detail, to me), the solution for the representation of the sound-hole of the Guitar, a cylinder projecting from the flat back plane, came to him from Grebo masks. The front plane of the Guitar, though present at the bottom and on the right, is cut away in the center of the "instrument". The problem might be stated thus: how to signal a hole in a plane (the front of his Guitar) that does not literally exist? The solution was, as in the Grebo mask, to turn negative into positive and project the hole forward as a hollow cylinder. The very hollowness of Picasso's cylinder had already been anticipated in the circular rims painted on the front of the eye cylinders by the Grebo artist."

Não há problema, para Rubin, em falar da influência determinante das “pinturas africanas” de Picasso sobre **Interior com mulheres** do expressionista Max Weber, por exemplo. Entretanto, ao discutir a relação das obras dos modernistas com as obras africanas, ele insiste na necessidade de se falar em afinidade e não em influência, uma vez que, em muitos desses casos, a influência direta não pode ser textualmente comprovada, ainda que a semelhança seja muitas vezes evidente, como a própria exposição do MOMA demonstra. Por outro lado, o curador demonstra dois pesos e duas medidas, além de um apego excessivo à autoridade do autor, quando defende a influência, “consciente ou inconsciente” de uma determinada máscara norte-americana Zuni de um deus da guerra na **Máscara do medo** de Paul Klee, uma vez que o próprio pintor afirma que retira suas configurações, “através de um processo de desenho automático, daquela área do inconsciente em que imagens ‘esquecidas’ são guardadas.” (RUBIN, 1984, p. 32)¹⁷. Ora, em uma Europa invadida por imagens proliferantes e pessoas oriundas de suas possessões coloniais, essas figuras, artefatos, traços, cores e técnicas não estariam presentes na memória de todos ou muitos desses artistas?

A narrativa canônica da história da arte a respeito do primitivismo postula uma diferença qualitativa abismal entre a arte moderna que tematiza artefatos e visões de mundo consideradas primitivas e esses artefatos, retirados de seus contextos sociais originais e denominados “arte primitiva”. A exposição de 1984 no MOMA é um exemplo paradigmático dessa divisão. A exposição colocou lado a lado grandes obras primitivistas da arte moderna, de artistas como Picasso, Gauguin, Max Ernst e Giacometti, e os artefatos “primitivos” que as inspiraram, trazidos da Oceania, da África e da América do Norte. Na disposição das obras e nos textos do catálogo, as artes primitivas são descritas como artefatos ingênuos, seus autores anônimos, suas épocas e culturas vagamente localizadas. Elas só adquirem sentido universal e valor, nesses textos, ao serem apropriadas e incorporadas pela arte moderna, descrita como transcendental e atemporal. Considerações sobre a origem dessas obras “primitivas”, a técnica refinada de seus autores, frequentemente excedendo explicações de tipo funcionalista sobre seus usos, e a razão de estarem sendo expostas em museus tão distantes de sua origem em geral passam ao largo dos debates feitos na crítica e na história da arte até o final do século XX. A historiografia interpreta a aparição do primitivismo nos trabalhos de artistas como Gauguin e Picasso como formas que enriquecem e renovam o ideal da cultura Ocidental, reafirmando sua habilidade de incorporação e seus direitos de posse.

¹⁷ Original: “by a process of automatic drawing from that area of the unconscious where ‘forgotten’ imagery is stored”.

Poucos anos depois da exposição no MOMA, refletindo sobre as relações coloniais subjacentes ao desenvolvimento do primitivismo modernista, Hal Foster observa que “como um reconhecimento-rejeição fetichista da diferença, o primitivismo envolve uma falsa construção do outro”¹⁸ (FOSTER, 1985, p. 198). Assim, o primitivismo reconheceria o primitivo como objeto de desejo, entretanto rejeitando sua origem e contexto como algo incomunicável e incompreensível, posto do outro lado de uma fronteira que separa o familiar do abjeto, o mesmo do outro. O crítico questiona, ainda, em que medida se trata de “uma inovação na nossa arte, uma regeneração de nossa cultura, [...] baseada em parte na dissolução e declínio de outras sociedades, [e] que a descoberta modernista do primitivo não é apenas em parte seu esquecimento, mas sua morte” (1985, p. 199)¹⁹, sugerindo uma analogia entre o primitivismo e o genocídio das populações nativas que marca o processo colonial.

Olhando para o catálogo da exposição hoje, salta aos olhos a incrível semelhança de algumas obras modernistas com as obras “primitivas” que lhes serviram de inspiração. Se o discurso canônico da história da arte fala em inspiração, olhar para essas imagens pode trazer a palavra plágio à mente. O desconforto produzido por este pensamento revela algo sobre o etnocentrismo da ideologia moderna da qual somos sujeitos. Em **Gone primitive**, Marianna Torgovnick (1997) chama atenção para a crueldade e os aspectos coloniais desses circuitos do primitivismo. Na exposição do MOMA, as obras modernistas eram legendadas com os nomes dos artistas, a cidade onde as peças haviam sido produzidas e as datas, com uma precisão de semanas e, às vezes, dias. Já as peças consideradas primitivas eram legendadas com o nome genérico de um povo, um país ou região e, eventualmente, um século. A figura do autor é ausente – ele é coletivo ou desconhecido. A suspensão da autoria reitera o silenciamento abismal na representação de pessoas e povos colonizados. Eles se tornam elementos da natureza, fornecendo matéria-prima para abastecer a arte manufaturada na metrópole. A clausura do sistema primitivista, nesse sentido, é radical. O europeu branco cristão invadiu, subjuguou militarmente e explorou esses povos e, em seguida, rouba seus artefatos e os vende. (Breton e Éluard, por exemplo, participaram na organização de leilões de arte primitiva [TORGOVNICK, 1997]). Em seguida, artistas europeus brancos copiam suas formas e as revendem, por um preço muito mais alto, como produto manufaturado. Essa arte representa então loucura, selvageria, instinto, sonho, emoção, infância e libido em um processo que tem

¹⁸ Original: “As a fetishistic recognition-and-disavowal of difference, primitivism involves a (mis)construction of the other.”

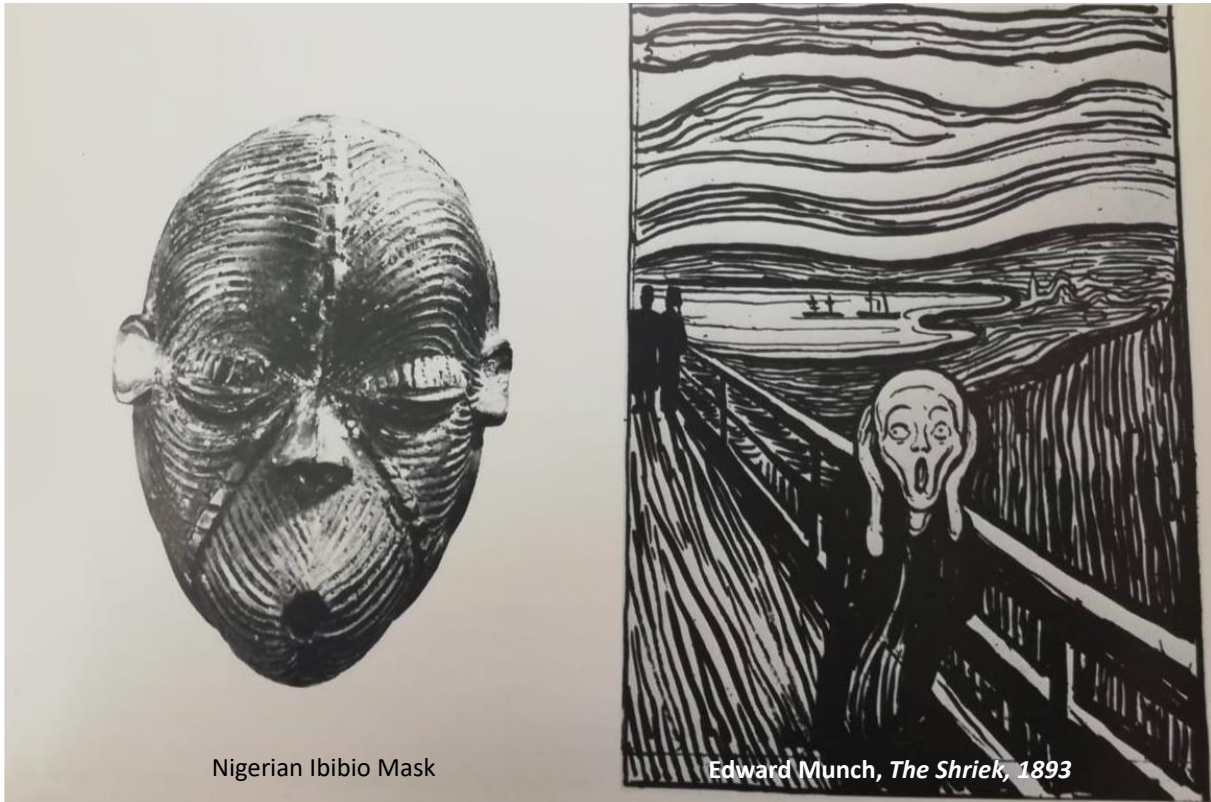
¹⁹ Original: “a breakthrough in our art, indeed a regeneration of our culture, is based in part on the breakup and decay of other societies, that the modernist discovery of the primitive is not only in part its oblivion but its death.”

início na rejeição da substância do outro e na absorção de suas formas, excluindo, assim, tudo que poderia conferir a ele a dignidade do *mesmo*: história, contexto social, política, pensamento, artifício, ironia, crítica. Uma vez removidos, esses fatores são então recolocados em superposição, associados agora a uma voz branca.



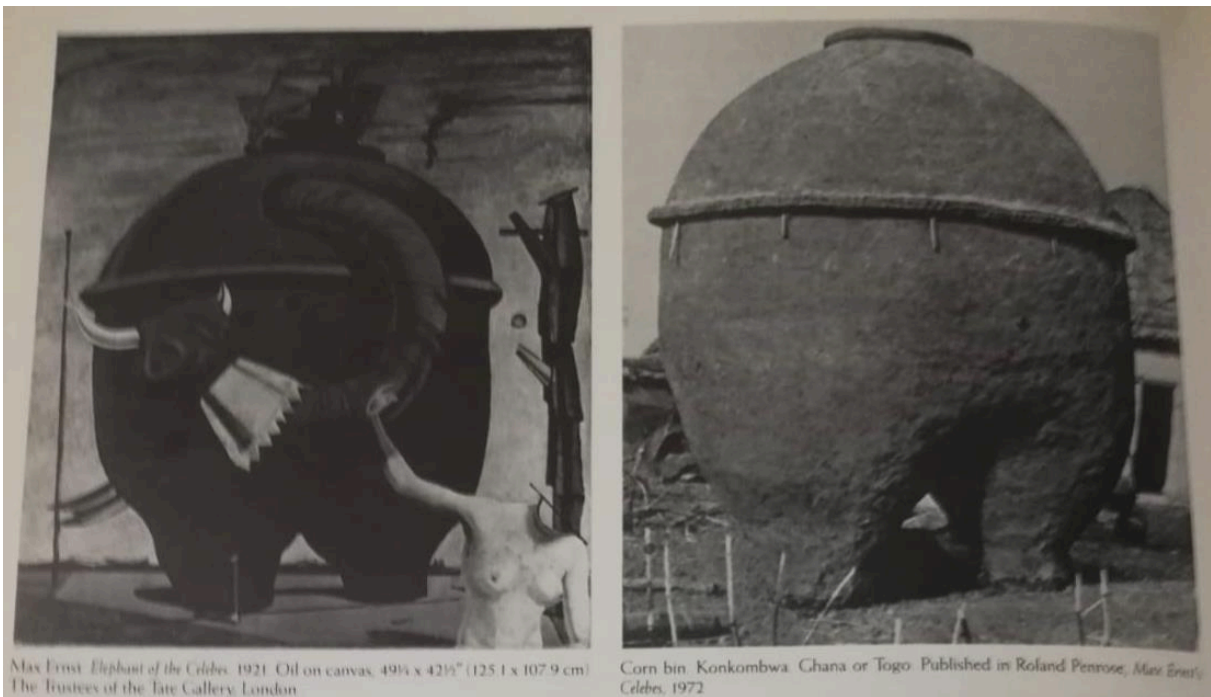
Figura 4 - Peças exibidas na exposição do MOMA

Fonte: RUBIN, William. "Primitivism" in 20th-century art. p. 198; p. 527



Nigerian Ibibio Mask

Edward Munch, *The Scream*, 1893



Max Ernst, *Elephant of the Celibes*, 1921. Oil on canvas, 49 1/4 x 42 1/2" (125.1 x 107.9 cm). The Trustees of the Tate Gallery, London.

Corn bin, Konkombwa, Ghana or Togo. Published in Roland Penrose, *Max Ernst's Celibes*, 1972.

Figura 5 - Peças exibidas na exposição do MOMA

Fonte: RUBIN, William. "Primitivism" in 20th-century art. p. 37; p. 552

O confronto com os povos colonizados, estudados pela etnologia, na arte, via primitivismo, funciona como uma tentativa da intelectualidade ocidental de lidar com a situação colonial que buscava questionar, ao mesmo tempo em que precisava sustentar a legitimidade de seu fazer artístico, postulando sua novidade e caráter revolucionário. Enquanto os artistas de vanguarda buscavam negar e superar as tradições que os haviam engendrado através da crítica ao mundo burguês decadente, eles precisavam reforçar a posição hegemônica que ocupavam no seio da burguesia imperial, sustentando a marginalidade de seu discurso ao mesmo tempo em que o inseriam em uma esfera e um registro elitizados. Ao apontar para o mais distante, o mais afastado dos centros de poder, enquanto se aferravam a esse centro, afirmavam a universalidade de seu próprio discurso, sugerindo que ele abarcava do mais alto ao menor. Pela ênfase na forma revolucionária, indicavam que eram capazes de elevar todo esse campo primitivo ao seu próprio nível, ao nível espiritual de sua história universal, através das técnicas que seus próprios movimentos revolucionários fabricavam e dominavam. Há aí a tentativa de conjurar essa alteridade – incorporá-la e negá-la – enquanto subjetividade autoral, pois é só através da mediação do artista que ela vem a se tornar discurso para a história segundo os parâmetros da modernidade.

Para o curador da exposição do MOMA, o significado histórico da arte moderna é a produção de objetos estéticos valiosos, dignos de serem exibidos em uma exposição num dos museus com maior orçamento do mundo. Nesse sentido, sua curadoria de objetos produzidos por povos indígenas africanos, oceânicos e americanos ao lado de obras modernistas já canonizadas faz parte também de uma estratégia especulativa do capitalismo financeiro que atribui preços a obras e leilões de arte de acordo com sua circulação nesses espaços de prestígio. E isso vale tanto para as obras modernistas quanto para os “artefatos primitivos”.

Se a realidade desse aspecto da arte não pode ser esquecida, podemos, por outro lado, buscar também compreender as tentativas de crítica e transformação social empreendidas pelas vanguardas históricas ao questionarem os valores e parâmetros estéticos burgueses de sua época, buscando novas e outras formas de perceber, compreender e sentir. Sob esse aspecto, as transgressões formais do primitivismo e sua busca de formas e valores estéticos em culturas desprezadas pela sociedade burguesa de então podem ter um duplo valor. Por um lado, são ataques às convenções acadêmicas burguesas e seus valores morais e sociais. Por outro, são uma tentativa de afetar e transformar estruturas sociais pela modificação das formas de percepção que as fundamentam, enxertando elementos perceptivos, formas e afetos de outras culturas e organizações sociais.

Em uma interessante reformulação do problema, Ben Etherington (2018) rompe com boa parte da crítica anterior, deslocando a narrativa do primitivismo e centrando-a não nos modernistas europeus, mas no poeta martinicano Aimé Césaire. Como outros autores (HOBSBAWM, 1971; LIMA, 2016; e mesmo ANDRADE, 2011a, em "A marcha das utopias"), Etherington afirma que a emergência do primitivismo foi contemporânea de uma onda de ideais utópicos e esteve presente em obras de diferentes correntes ideológicas tais como “comunismo, fascismo, nacionalismo branco e nacionalismo negro, comunitarianismo e anarquismo.”²⁰ (ETHERINGTON, 2018, p. XVI). Seguindo uma argumentação teórica marxista, a partir de Rosa Luxemburgo e Ernst Bloch, o crítico australiano defende que o projeto ou impulso primitivista é consequência de uma nostalgia causada pela perda percebida de relações não mediadas pelo capital. Isto é, o primitivismo emergiria como um processo global em um momento em que surge a percepção de que as relações primitivas – não mediadas – estão perdidas, devido, fundamentalmente, à globalização e ao imperialismo. O autor enfatiza como o primitivismo, para se realizar, não apenas tematiza ou representa materiais considerados primitivos, mas busca tornar-se forma. Assim, o primitivismo seria um impulso ou movimento que, em literatura, se manifesta em procedimentos linguísticos, repetições *non-sense*, imagens viscerais, desconstruções formais, bem como referências raciais. Etherington resume sua concepção de primitivismo literário em quatro teses:

1. O primitivismo literário foi um *projeto*. Ele lutava para realizar uma condição primitiva que era percebida como estando em seu ponto de obsolescência. Como tal, seu destino era, em última instância, especulativo e não poderia ser alcançado apenas por meios miméticos.
2. O primitivismo literário foi um projeto *estético*. Ele buscava a transformação rumo a uma condição primitiva na e através da obra de arte, que servia como veículo de sua negação.
3. O primitivismo literário foi um projeto perseguido com mais energia no apogeu da expansão imperialista europeia, quando a crença de que poderia realmente existir um modo de vida primitivo autônomo *em algum lugar* estava a ponto de desaparecer.
4. O primitivismo literário foi um modo de negação estética imanente ao sistema-mundo capitalista. Ele não se opunha à “civilização” ou ao “Ocidente”, mas antes a essa nova e ubíqua forma de dominação social. (ETHERINGTON, 2018, p. 9)²¹

²⁰ Original: "*communism, fascism, white and black nationalism, communitarianism and anarchism*".

²¹ Original: "1. *Literary primitivism was a project. It strived to realize a primitive condition that was perceived to be at the point of obsolescence. As such, its destination was ultimately speculative and could not be reached by mimetic means only.* 2. *Literary primitivism was an aesthetic project. It sought transformation toward the primitive condition in and through the artwork, which served as the vehicle of its negation.* 3. *Literary primitivism was a project most energetically pursued at the height of European imperialist expansion, when the belief that there could be an actually existing and autonomous primitive way of life somewhere else was at its vanishing point.* 4.

Dessa forma, Etherington conclui, em oposição diametral a Marianna Torgovnick, que o primitivismo se alinha ideologicamente ao ideal do pensamento decolonial, na medida em que busca uma forma social outra que aquela trazida à baila pela globalização do capital.

Se a tese de Etherington é interessante para explicar Césaire e nos permite, ao mesmo tempo, enxergar D.H. Lawrence, Giacometti e Gauguin com um olhar mais benevolente, sua ênfase na totalidade é incapaz de dar conta das desigualdades raciais e geopolíticas que compõem as relações coloniais. Se tanto Césaire quanto Breton sofrem da nostalgia de relações não mediadas, a apropriação dessas relações em seus trabalhos tem significados muito distintos nas relações de mercado concretas do capitalismo global e do colonialismo. Etherington mobiliza ainda a leitura de Césaire feita por Fanon para comprovar seu argumento do primitivismo como forma de resistência à reificação das relações globais via modernização capitalista. O autor concentra, então, sua interpretação do texto de Fanon e, conseqüentemente, de Césaire, nos momentos de afirmação da hecceidade do negro, negada pelo racismo e pelo colonialismo, e que deveria ser buscada e reafirmada pela Negritude. Entretanto, embora reconheça o sarcasmo do texto, Etherington falha em perceber a radicalidade da abordagem ambígua e conflituosa que tanto Fanon (2008) quanto Césaire (2012) estabelecem com o primitivo através de sua linguagem irônica. Tanto no poema **Diário de um retorno ao país natal**, de Césaire, quanto em sua leitura por Fanon em “A experiência vivida do negro”, o primitivismo é narrado e performado a partir do encontro do negro letrado, e que se identifica com a “civilização ocidental”, com o branco que não deixa de o enxergar como primitivo. O conflito surge quando esse sujeito de pele preta se percebe involuntariamente associado a uma tradição cultural com a qual não se identifica a princípio, a dos povos indígenas africanos. Sua educação eurocentrada também o levou a julgar esses povos como primitivos e atrasados, mas agora, confrontado com o racismo colonial, percebe a necessidade de defender e aliar-se a essas tradições. A ambigüidade do discurso está entre o movimento de apropriação – primitivista – dessas culturas outras, indígenas, e, justamente, a rejeição do rótulo de primitivo do qual o negro parece não conseguir escapar no interior da situação colonial, marcados por uma ironia que não cede em nenhum dos lados. O grito de Césaire é a libertação dos valores que negam autoria, autenticidade e força ao negro, reduzindo-o ao rótulo de primitivo. Por outro lado, Fanon afirma, mas também com ironia, as realizações das civilizações africanas fora do

Literary primitivism was a mode of aesthetic negation immanent to the capitalist world-system. It did not stand against “civilization” or “the West” but rather this new and all-pervasive form of social domination.”

quadro da historiografia eurocêntrica. A ironia é voltada, nesse caso, para aqueles que buscam idealizar essa história ignorando a subalternização efetiva operada pela colonização.

Em todo caso, o suposto “primitivismo” de Césaire poderia ser lido como a encenação do encontro conflituoso com os limites e barreiras impostos pela branquitude, que ao mesmo tempo exige a superação desses limites. Para interpretar o encontro conflituoso do poeta e do teórico com as tradições indígenas africanas como “primitivismo”, Etherington precisa escamotear o projeto de superação do racismo e da supremacia colonial branca que estrutura a obra desses dois autores. São essas estruturas que traçam uma linha entre culturas e geografias, afirmando um lado como moderno e civilizado e o outro como primitivo. A dificuldade em perceber a natureza oposicional entre o projeto de Césaire e Fanon e essas estruturas talvez possa ser explicada pela adesão de Etherington ao historicismo das teorias marxistas modernas a que subscreve.

A leitura totalizante de Etherington, assim como era a de Rubin, promove uma consideração estritamente estética ou formal da arte e da literatura. Embora essa leitura seja fundamental para a crítica literária, para construir uma compreensão mais ampla e complexa das obras, de seus efeitos e recepções históricas e sua agência no mundo, é preciso também compreender seus contextos de produção e circulação e sua posicionalidade entre formas e grupos sociais.

Ao observar e analisar as obras do primitivismo, é preciso, portanto, compreender o funcionamento dessa tensa dialética em que se inserem. Por um lado, há a busca por novas formas, *perceptos* e *afectos*, na tentativa utópica de construir os fundamentos de uma nova sociedade, baseada em outras formas de sociabilidade e comunidade. Do ponto de vista institucional, por outro lado, essa busca articula-se com o circuito colonial de afirmação da supremacia branca e patriarcal da burguesia europeia e norte-americana e expropriação, silenciamento, submissão e exploração dos povos indígenas, não raras vezes associadas a massacres e etnocídio. É inegável a apropriação das técnicas e formas de povos indígenas pelos artistas modernistas. Se podemos imaginar, benevolmente, que o objetivo utópico de muitos vanguardistas era a revolução social e a construção de um mundo diverso e pluricultural pacífico, a exposição no MOMA, nos anos 1980, e seu catálogo demonstram a síntese histórica em que o primitivismo foi absorvido pelo capital e transformado, paradoxalmente, em demonstração da superioridade da cultura europeia sobre as culturas indígenas. Trata-se, para além da absorção de todos os discursos, não importa o quão antissistêmicos pelo capitalismo neoliberal em formação, de um problema de posicionalidade. De quem fala de quem, de que relações de poder se estabelecem entre os discursos, quem é relevado e quem é suprimido e da

constituição relacional, simultânea e oposta, de um sujeito e um objeto em regimes de visibilidades particulares.

Se uma leitura mais atenta de Césaire e Fanon já revela alguns desses problemas de posicionalidade, algumas nuances particulares podem ser esclarecidas pela observação cuidadosa das práticas e contextos primitivistas latino-americanos. Considerando as diversas coincidências na experiência vanguardista peruana e brasileira, decorrentes de semelhanças históricas em suas trajetórias de colonização e, nesse quadro, as diferenças nas composições raciais dos dois países, pode-se observar as diferentes formas com que consideram e dialogam com os povos e culturas indígenas. Se é possível dizer que as experiências de vanguardas nos dois países se desenvolveram de forma dependente com relação aos desenvolvimentos culturais europeus, é também necessário considerar que esses desenvolvimentos observaram necessidades e demandas locais. De modo particular, o primitivismo europeu, que se desenvolvia nas capitais das grandes potências imperialistas, e sua relação com povos colonizados, afastados desses centros de enunciação e elaboração discursiva, precisaram tomar formas bastante distintas em países em que o discurso colonizador eurocêntrico se encontrava fatalmente marcado pela forte presença étnica e cultural ameríndia e africana. Os intelectuais vanguardistas latino-americanos, ao negociarem o discurso global do primitivismo, o faziam a partir de necessidades e demandas locais de diálogos políticos e culturais tensionados por políticas públicas e práticas sociais de eugenia, racismo e hierarquização de culturas. Nesse sentido, assumiam muitas vezes a tarefa de representar os povos e culturas indígenas, tomando-os como tema de seus discursos, mobilizando-os para promover inovações e alternativas formais em suas obras, ou mesmo colocando-se como seus defensores e procuradores na esfera pública.

Imersos nos debates de reduzidas elites letradas sobre a formação de identidades nacionais coesas, as vanguardas latino-americanas enfrentavam o desafio de se deparar frente a frente com seus próprios “primitivos” nacionais ou, em outras palavras, seus próprios sujeitos da dominação colonial. Ao mesmo tempo, a busca por uma identidade nacional autônoma, autêntica e original requeria a rejeição de formas e imagens ostensivamente europeias, consideradas parte do legado colonial. Paradoxalmente, é este mesmo legado que informa, então, a ideia de autenticidade nacional, de acordo com parâmetros da modernidade.

A situação do primitivismo latino-americano

A história do imperialismo e da colonização tem um significado singular no continente americano. Os povos nativos foram quase dizimados por um genocídio duradouro e, em muitas regiões, ainda em curso. Esses povos estão agora confinados a pequenas áreas e a uma soberania extremamente limitada, com restrições de inúmeras formas. Muitos perderam suas línguas, religiões e partes de suas culturas em processos de catequização, integração nacional, o progresso dos “livre” mercados e, particularmente na América Latina, de miscigenação. As populações e movimentos sociais indígenas são continuamente acossados pelas forças do Estado e do Capital com o ultimato, sempre renovado: submeta-se e integre-se, ou morra – de qualquer forma: desapareça.

Jorge Klor de Alva (1995), em um artigo em que reconsidera a noção de pós-colonialismo na América Latina, argumenta que os regimes nacionais surgidos após as guerras de independência no subcontinente foram formados pelas mesmas pessoas que o colonizaram em primeiro lugar: as elites *criollas*, descendentes dos ocupantes europeus. Para Klor de Alva, essas guerras poderiam muito bem ser consideradas como separatistas, mais do que movimentos de independência. Um argumento semelhante, embora mais sensível a nuances, é proposto pelo historiador brasileiro Fernando Novais no contexto da outrora colônia portuguesa:

Para entender a cultura brasileira, nós temos que pensar que a Independência foi feita pelo senhoriado colonial, que não é nem o colonizado, nem o colonizador, como já dissemos. Se nós não partirmos disso, não entendemos que a cultura brasileira é uma cultura que se debate na procura de uma identidade difícil de se caracterizar. Porque, ao fazer a Independência, você não pode se identificar com o colonizado, que é o índio e o negro, porque você quer continuar colonizando, mas também não pode se identificar com o colonizador, que é o português, porque senão você não faz a Independência. É isso que cria o drama da cultura brasileira, não só o drama político (NOVAIS, 2002, p. 139).

Embora houvesse reivindicações várias e diversas de grupos sociais distintos e inclusive populares que lutavam pela independência política, esse processo, no Brasil, foi encampado pela elite colonial. Os filhos e netos dos colonizadores nascidos na colônia, por sua vez, tinham posições tão distintas como as de poderosos latifundiários, profissionais liberais ou brancos e mestiços desempregados que precisavam recorrer a favores ou à delinquência uma vez que, especialmente no Brasil, o comércio e a burocracia estatal eram reservados aos portugueses nascidos na metrópole. A imprensa e a educação formal eram também proibidas no território colonial. Embora estas últimas limitações não fossem inteiramente válidas nas

colônias espanholas, a taxação pesada do comércio e da produção, além de embargos e restrições administrativas de vários tipos deixaram um impacto forte e duradouro na formação de todas as sociedades que emergiram com a independência destes territórios coloniais no século XIX. Desse modo, é seguro afirmar que o impacto das práticas coloniais espanholas e portuguesas caracterizam amplamente muitas áreas da vida dessas nações até o presente. Esses traços variam de produções agrícolas baseadas na monocultura e no extrativismo e economias dependentes afundadas em dívidas a graves desigualdades sociais e raciais construídas sobre o fundamento da miscigenação cultural e racial.

No início do século XX, as elites *criollas* brancas e mestiças culturalmente embranquecidas (ou *acriolladas*) haviam estabelecido um domínio firme e seguro sobre o poder político e econômico nestes países recentemente independentes, mas na maioria deles não havia um sentimento consolidado de nacionalidade. As disparidades raciais, culturais e sociais constituíam populações fragmentadas que não se sentiam representadas pelos poderes republicanos centrais, nem eram dóceis aos seus governos. Com o fim de alcançar a coesão percebida como necessária para a formação de estados-nação, uma necessidade que respondia à pressão econômica e política global pela emergência deste tipo de organização, as elites nacionais de diferentes posicionamentos políticos e ideológicos se reconciliaram no projeto de criação de culturas e identidades nacionais. É neste contexto que, em muitos destes territórios de diversidades raciais heterogêneas a ideia de *mestiçagem* acabou por tornar-se um eixo central dos debates em torno das identidades nacionais. Dito isso, o movimento em torno de **Amauta**, no Peru, e o movimento da **Antropofagia**, no Brasil, tiveram abordagens bastante diversas em relação aos povos indígenas de seus países. Isso se deve, em grande parte, aos contextos bastante distintos de miscigenação e de sobrevivência dos indígenas, e de suas histórias nos dois países.

Essas considerações evidenciam alguns traços fundamentais que caracterizam o primitivismo das vanguardas latino-americanas e o diferenciam dos movimentos europeus e norte-americanos, assim como da obra de Césaire e Fanon, discutida por Etherington. Os editores e autores de **Amauta** e da **Revista de Antropofagia** são intelectuais brancos ou mestiços culturalmente embranquecidos de formação europeia, pertencentes às classes altas ou classes médias ascendentes em metrópoles política e economicamente hegemônicas em seus países. Eles vivem em ambientes de fortes contrastes que constituem as condições de emergência para as vanguardas históricas. A rápida urbanização e industrialização, com a chegada de imigrantes de diversas partes do mundo, em países de base vastamente rural e formas de vida tradicionais. O conflito entre o provinciano e o tradicional, o moderno e

cosmopolita, é o que leva Oswald de Andrade, no “Manifesto Pau Brasil”, três anos antes da **Revista de Antropofagia**, a defender “Acertar o relógio império da literatura nacional.” (ANDRADE, 2011, p. 65). Trata-se do desejo de que a literatura se relacione com as novas formas de vida e tecnologias que compõem o ritmo e a experiência da vida urbana na República, que ela se torne *moderna* e, ao mesmo tempo, nacional, que ela construa e interprete a nação moderna. Duas linhas acima, no mesmo manifesto, lê-se: “A saudade dos pajés e os campos de aviação militar. Pau Brasil.” A nostalgia pelas formas de vida tradicionais, pelo mistério de um mundo não esquadrinhado pelo positivismo científico e que reconhece a autoridade do pajé em contraste e em composição com a técnica e o ordenamento do poder militar.

Em seu engajamento com um projeto nacional, a escolha da antropofagia pela figura do indígena, do tupinambá antropófago, como símbolo e totem terá suas implicações particulares. Como apontam Antonio Candido (1987), e Heloisa Toller Gomes (2011), a grande massa que constituía a principal força de trabalho nas grandes cidades era formada por negros, que são escassa e esparsamente mencionados da **Revista de Antropofagia**, o que demonstra certo desconcerto sobre o papel dessas populações nos projetos de imaginação nacional dos modernistas. Ao buscar a figura dos indígenas, com a qual não tinham convívio senão por longínquas notícias de encontros amazônicos (entretanto vividos por alguns, como Raul Bopp e Mário de Andrade) e relatos coloniais antigos, os modernistas da revista demonstram o desejo por uma figura ideal abstrata e esvaziada sobre a qual podem projetar seus desejos e projetos. De fato, não há menção a povos indígenas concretos e contemporâneos em nenhuma das edições da revista, embora saibamos, por cartas e palestras dos autores, que tivessem notícia dos trabalhos do SPI e sua missão de integração dos povos indígenas como trabalhadores nacionais – um empreendimento de traços marcadamente coloniais.

Na verdade, a figura do indígena aparece de forma tão abstrata, que a grande maioria dos críticos literários brasileiros vêm interpretando a antropofagia também de forma abstrata e conceitual, definindo-a como “apropriação cultural criativa” (CANDIDO, 1977; JOBIM, 2015; ROCHA, 2011). Nesse sentido, a crítica tem se concentrado, principalmente, no “Manifesto Antropófago” de Oswald de Andrade – publicado no primeiro número da **Revista de Antropofagia** – e, muito frequentemente, ignorado o restante das revistas. Para essa leitura canônica, o movimento antropófago é interpretado como uma proclamação alegre da liberdade de incorporar, adaptar e transformar textos e elementos culturais oriundos das capitais globais do imperialismo pelos artistas brasileiros. A antropofagia seria uma metáfora para a capacidade singular dos brasileiros de fazer essa apropriação e uma crítica anticolonial ou decolonial *avant la lettre* (CASTRO, 2016; NETTO, 2015; STAM; SHOHAT, 2012). Essa leitura se vincula,

particularmente, à recuperação da antropofagia e da obra de Oswald pelos movimentos de vanguarda e contracultura dos anos 1950 a 70, como o concretismo e a tropicália, e artistas como Augusto e Haroldo de Campos, Zé Celso Martinez, Hélio Oiticica, Gilberto Gil e Caetano Veloso. Embora tenha uma história rica e potente de contribuições à arte brasileira, seria importante observar que a leitura da “apropriação cultural criativa” dificilmente define uma característica singular da cultura nacional ou latino-americana. Teóricos da cultura e pensadores do hibridismo afirmam, de modo geral, que a incorporação de elementos estrangeiros e sua adaptação às formas e necessidades locais são características gerais de todas as culturas, mesmo nas aparentemente mais isoladas (BURKE, 2009; HALL, 2016; ORTIZ, 1978). Mesmo as formas mais conscientes desse processo não podem ser lidas como característica específica das proposições e formulações do “Manifesto Antropófago”. A apropriação de formas e elementos culturais estrangeiros é um traço comum a muitas vanguardas, como já mencionei.

Nas últimas décadas, muitos autores têm enfatizado também alguns elementos simbólicos e filosóficos do texto. Nesse sentido, a antropofagia é lida como crítica à metafísica da presença e da origem e à racionalidade ocidental, pensamento da diferença e sugestão de uma ética que se opõe e critica a moral cristã endêmica à cultura brasileira (AGUILAR, 2010; ANTELO, 2011; AZEVEDO, 2016; CEPPAS, 2018; NASCIMENTO, 2011; ROLNIK, 1998; STERZI, 2008, 2011). Nessas leituras, o pensamento de Oswald de Andrade é associado a filósofos como Nietzsche, Benjamin, Deleuze e Derrida. Embora produzam reflexões instigantes e atribuam valor sempre renovado à obra de Oswald, desenvolvendo sua intertextualidade com pensadores europeus, essas leituras tendem também dissolver as proposições específicas do texto e generalizar as propostas do autor, projetando nelas debates e conceitos teóricos contemporâneos. Alguns autores como Benedito Nunes (2011) e Haroldo de Campos (1983), entretanto, buscaram, nesse procedimento, descobrir na antropofagia as características de um pensamento brasileiro original, singular e autêntico, levando em conta a complexidade e diversidade dos elementos do “Manifesto Antropófago”, mas também dos textos tardios de Oswald como “Crise da filosofia messiânica”.

Apenas mais recentemente, alguns autores vêm investigando laços teóricos entre as proposições da antropofagia e as formas culturais e visões de mundo dos povos indígenas brasileiros. Esses desenvolvimentos são impulsionados principalmente a partir da proposição teórica do perspectivismo ameríndio como formulação sintética da cosmovisão dos povos indígenas brasileiros por Eduardo Viveiros de Castro (1996). O próprio antropólogo sugere uma relação entre a antropofagia modernista de Oswald de Andrade e as concepções de mundo ameríndias (2016). A partir daí, além de alguns críticos já mencionados acima, alguns autores

buscaram explicitar algumas dessas relações, revelando também equívocos e acertos do ponto de vista antropológico, como no caso de Ana Paula Morel (2013). Em outra leitura bastante original, Alexandre Nodari (2011) procura extrair dessas relações uma teoria filosófica e jurídica da posse, alternativa ao princípio da propriedade, na ordem colonial capitalista.

Muitas dessas referências servirão de base para as questões levantadas nesta tese, de modo particular no segundo capítulo. São leituras que formulam, de modo geral, interpretações enriquecedoras e bem fundamentadas em elementos textuais e no cotejo com referências bibliográficas. Elas continuam, desse modo, a levantar debates válidos e formular novas formas de crítica cultural e interessantes interpretações da cultura brasileira. São, entretanto, em sua quase totalidade, leituras celebratórias, que buscam enfatizar e criatividade e originalidade de Oswald de Andrade e os elementos utópicos de suas proposições, evitando enfrentar problemas mais sérios na proposta antropofágica, derivados de um confronto com as realidades raciais brasileiras.

Minha ênfase na revista, e não na obra de Oswald de Andrade, como já aponte, busca inserir a variedade de seus discursos em um contexto mais amplo de seu tempo, explicitando algumas bases comuns para os intelectuais que participaram do projeto. Como contribuição ao estudo da antropofagia, eu gostaria de argumentar que a estratégia de representação como abstração da figura do indígena tem conferido alguns sentidos eficazes e problemáticos para a **Revista de Antropofagia** no desenvolvimento da história cultural e política brasileira.

Nesse sentido, buscando explicar o desenvolvimento do primitivismo vanguardista na antropofagia modernista, Antonio Candido escreve:

Ora, no Brasil as culturas primitivas se misturam à vida quotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles. O hábito em que estávamos do fetichismo negro, dos calungas, dos ex-votos, da poesia folclórica nos predispunha a aceitar e assimilar processos artísticos que na Europa representavam ruptura profunda com o meio social e as tradições espirituais. (CANDIDO, 2011, p. 128)

Esse trecho de “Literatura e Cultura de 1900 a 1945”, escrito em 1950, revela alguns dos traços fundamentais da interpretação do primitivismo pelos modernistas em 1928-29, como também da maior parte da crítica que os vêm estudando até hoje. Há, primeiro, a associação direta e não problematizada das culturas indígenas à noção de primitivo. No mesmo movimento, elas são representadas como algo do passado, presentes na “vida cotidiana” apenas como traços ou “reminiscências”. Além disso, as inovações formais da antropofagia são derivadas dos

trabalhos vanguardistas europeus, diferindo-se destes na medida em que eles “representavam ruptura profunda com o meio social e as tradições espirituais” enquanto aqui tais elementos “eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles”. Essa diferença assume um sentido particular no contexto da obra de Candido, atravessada por um preconceito evolucionista teleológico que vai do primitivo ao civilizado, em uma clara hierarquia que valoriza a alta cultura europeia em detrimento das culturas populares brasileiras (cf. CARDOSO, 2020; MORAES, 2015; NATALI, 2006). Não obstante, ela revela algo mais a respeito das leituras brasileiras sobre o primitivismo, que se deve à posicionalidade de escritores e críticos brancos, urbanos e europeizados em um país pluriétnico e plurirracial. Suas formulações, em geral, tendem a reforçar a estrutura colonial da sociedade brasileira, apagando os povos indígenas e confinando-os ao passado, enquanto tomam para si suas propriedades e características como forma de reafirmar sua posição hegemônica.

De muitas maneiras, a antropofagia dialoga com a literatura indianista do romantismo. Nesse sentido, pode-se afirmar que há, por um lado, ruptura, por outro, uma firme continuidade. Se, por um lado, o romantismo, segundo sua leitura mais canônica, busca identificar o indígena do passado com valores abstratos e idealizados da civilização europeia, estabelecendo um fundo mítico para a nação, a antropofagia modernista, por outro lado, se diferencia na proposição do índio mau, devorador de brancos, tupinambá antropófago, como figura anti-heroica que fornece uma alegoria para situação do Brasil no concerto das nações. Isso se expressa, particularmente, quando Oswald escreve no manifesto: “Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catharina de Medicis e genro de D. Antonio de Mariz” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 6), referindo-se a Peri, personagem de **O Guarani**, de José de Alencar, um indígena que se aporuguesa e cristianiza.

No entanto, como demonstram também as teses de Éder Silveira (2007) e de Tiago Coutinho (2019), podem ser apontadas inúmeras continuidades. Nos manuscritos de **Macunaíma**, Mário de Andrade havia dedicado o romance a José de Alencar, “pai de vivos que brilha no vasto campo do céu”, embora a dedicatória não apareça na edição impressa. Assim como alguns antropófagos, Alencar buscava também a criação de uma língua nacional, que buscava costurando termos e formas indígenas no português, enquanto os modernistas o faziam aproximando a escrita da fala popular, misturando formas e expressões de diversas regiões brasileiras. Com relação aos povos indígenas, particularmente, se o indianismo romântico e a antropofagia valorizavam traços culturais e valores opostos, ambos o faziam através de uma idealização e abstração do presente, localizando o índio no passado como origem mítica da

nacionalidade brasileira²². Se Alencar o trazia principalmente como tema na forma do romance importado da Europa (SCHWARZ, 2000), ainda que fabricando uma linguagem artificial que apresentava elementos indígenas em sua linguagem (SILVEIRA, 2007), os antropófagos buscavam incorporá-lo como forma. Isso se evidencia no uso de estruturas e narrativas indígenas em Macunaíma (SÁ, 2012), e é explicitado no Manifesto Antropófago:

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.
Catiti Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju

(REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 3)

No Peru, os indígenas compõem a grande maioria da população, estimada, nos anos 1920, entre 60 e 80% (CORONADO, 2009). No início do século XX, em sua maior parte, viviam nas zonas rurais, empobrecidas e exploradas pelos *gamonales* – grandes proprietários rurais, *criollos* ou mestiços, que mantinham relações paternalistas de exploração com os camponeses (BURGA; FLORES GALINDO, 1994). Diversos movimentos sociais, como a Associação Pró-Índigena no início do século XX, buscaram denunciar os abusos sofridos pelos indígenas. Entretanto, essas notícias pouco afetaram a vida cultural e política da população *criolla* ou *acriollada* de Lima, vivendo com intensidade a modernização tecnológica, com os olhos voltados para a Europa e os Estados Unidos.

A história do *indigenismo* literário peruano esteve inextricavelmente vinculada às especulações e debates da elite letrada sobre o lugar dessa população na nação peruana e é também inserindo-se nesse debate que os editores da **Amauta** concebem sua revista. Segundo Efraín Kristal (1987), as posições dos escritores indianistas, até **Amauta**, pelo menos, vinculavam-se ideologicamente à burguesia latifundiária, retratando o índio como atrasado e incapaz, supersticioso e medroso, justificando sua exploração, vinculada ou não a uma atitude paternalista e condescendente ou à oligarquia exportadora (de guano, salitre e minérios) ou aos industrialistas representados pelo Partido Civil. Nesse caso, o *indio* era também representado como atrasado e preso a superstições antigas, mas capaz e pronto a integrar-se à nação moderna, podendo superar sua condição primitiva pelo processo civilizatório. A primeira visão poderia ser identificada com um racismo biológico determinista, condenando o indígena a permanecer

²² Para uma análise da influência de textos indígenas em obras do romantismo e de outras épocas nas literaturas latino-americanas, cf. SÁ, 2012. Graça Graúna faz uma breve mas incisiva crítica das representações dos povos indígenas na literatura brasileira até o início do século XX. Cf. GRAÚNA, 2013.

para sempre em sua situação de submissão aos *gamonales*, a segunda, a uma forma de racismo cultural, admitindo a semelhança do indígena, desde que abandone suas formas culturais.

O indigenismo de **Amauta** busca diferenciar-se e opor-se a essas posições. Orientada pelo socialismo nacionalista de Mariátegui, a revista busca formular maneiras de retirar o indígena de sua situação de exploração com relativo respeito a suas formas culturais. Assim, escreve Mariátegui:

O que afirmo, por minha vez, é que da confluência ou fusão de “indigenismo” e socialismo, ninguém que olhe para o conteúdo e a essência das coisas pode surpreender-se. O socialismo ordena e define as reivindicações das massas, da classe trabalhadora. E no Peru as massas, – a classe trabalhadora – são em suas quatro quintas partes indígenas. Nosso socialismo não seria, portanto, peruano, – não seria sequer socialismo – se não se solidarizasse, primeiramente, com as reivindicações indígenas. (AMAUTA, 7, p. 37)²³

Se falei em “relativo respeito” é porque há, também, atravessando os discursos da revista, uma certa hierarquização cultural, em que as contribuições do “Ocidente” são mais valorizadas que as das culturas indígenas. O próprio Mariátegui escreve:

A levedura das novas reivindicações indigenistas é a ideia socialista, não como a herdamos instintivamente do extinto Incário, mas como a aprendemos da civilização ocidental, em cuja ciência e em cuja técnica apenas romantismos utopistas podem deixar de ver aquisições irrenunciáveis e magníficas do homem moderno. (AMAUTA, 5, p. 37)²⁴

Além disso, muitos dos textos da revista também mantém uma atitude paternalista, falando do índio como “irmãozinho” e retratando-o como ingênuo e miserável. Há, ainda, por outro lado, em diversos textos, como os de Luis Valcárcel ou Uriel García, uma vinculação da nação peruana com o Império Inca, valorizando as tradições imperiais antigas em detrimento das culturas indígenas contemporâneas. Em suas páginas, a revista omite completamente os povos indígenas amazônicos, considerados, supõe-se, selvagens demais e inadequados para a formação da nação moderna.

De um modo geral, a recepção crítica de **Amauta** nos debates historiográficos-literários peruanos e latino-americanos é completamente ofuscada pela figura vultuosa de José

²³ Original: “Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de ‘indigenismo’ y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, — la clase trabajadora — son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, — ni sería siquiera socialismo — si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.”

²⁴ Original: “La levedura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos, utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno.”

Carlos Mariátegui. O autor, com suas ideias progressistas bastante avançadas e singulares em seu tempo e sua contribuição intelectual e política para a interpretação nacional do Peru, bem como de suas organizações políticas de esquerda, é um imã para todos os debates que se concentram naquele período. Em 1997, foi realizado em Lima o *Simpósio Internacional Amauta y su Época*, que teve uma segunda edição em 2006, reunindo críticos literários, historiadores, sociólogos e diversos intelectuais latino-americanos e de outras regiões. Percorrendo as páginas dos anais, percebe-se que a maior parte dos textos se detém sobre a figura de Mariátegui, seu pensamento e sua trajetória intelectual e política. Mesmo os textos que se propõem a explorar a revista, como meio particular com características próprias, como o de Fernanda Beigel, “La ‘nueva generación peruana’ em la praxis editorialista de JCM”, discutem o papel do periódico no projeto político do autor. Há, sim, alguns textos que se debruçam sobre outros colaboradores, como Luis Valcárcel, José Maria Eguren, autores não peruanos ou as mulheres que publicam na revista. Embora tragam contribuições importantes, sua posição quanto ao *indigenismo* da revista, de modo geral, é a de reconhecer a inclusão do indígena no debate público e na reivindicação de seu direito à terra. Poucos autores, como Jorge Coronado, apontarão para as limitações da concepção de **Amauta** sobre os povos indígenas. Assim, predomina, na crítica literária peruana, a visão celebratória da promoção do *indigenismo* literário de **Amauta**, além do ideal do socialismo indo-americano promovido por seu editor.

Em **Transculturación Narrativa en América Latina**, Ángel Rama (2008) procura descrever o processo de transformação dos regionalismos latino-americanos por um intercâmbio de técnicas e formas com o vanguardismo urbano e cosmopolita das capitais e cidades portuárias latino-americanas, que, por sua vez, permaneciam em constante intercâmbio transculturador com a urbe metropolitana. Esse movimento teria permitido o trânsito de formas e conteúdos entre os centros e suas periferias. Para Rama, o que caracteriza uma relação colonial nesse processo é a adoção, pelas periferias, das formas criadas nas metrópoles, consideradas produtos espirituais de uma cultura elevada, e sua adaptação a conteúdos ou materiais locais. Será o movimento de transculturação entre esses polos que permitirá, eventualmente, a transformação dessas formas de origem metropolitana pelas periferias, que se apropriam delas criticamente, adaptando-as e hibridizando-as com formas regionais tradicionais. É assim que Rama interpreta os primitivismos latino-americanos do século XX. O crítico uruguaio menciona tanto **Macunaíma**, quanto obras influenciadas pelo *indigenismo* de **Amauta**, como os romances dos anos 1950 de José Maria Arguedas (**Os Rios Profundos, A raposa de cima e a raposa de baixo**). Mas essa lógica também poderia ser aplicada a textos de **Amauta**, como

os poemas de Oquendo de Amat, escritos em espanhol com grafia quéchua, ou alguns contos e narrativas indigenistas publicados na revista.

Entretanto, como venho sugerindo, as vanguardas históricas fizeram da busca pela inovação e experimentação formal o elemento central da atividade artística. Nesse sentido, Peter Bürger afirma que "[c]om os movimentos de vanguarda, a sucessão histórica dos procedimentos e estilos foi transformada numa contemporaneidade do radicalmente diverso." (BÜRGER, 2012, p. 132). É nesse sentido, também, que afirmei acima que os antropófagos modernistas procuraram tomar o indígena não mais como conteúdo, mas como forma. No caso do *indigenismo* peruano formado a partir de **Amauta**, uma das noções mais produtivas para a interpretação de suas propostas formais foi a de "literaturas heterogêneas", formulada pelo crítico Antonio Cornejo Polar.

Caracteriza as literaturas heterogêneas, por sua vez, a duplicidade ou pluralidade dos signos socioculturais de seu processo produtivo: trata-se, em síntese, de um processo que tem ao menos um elemento que não coincide com a filiação dos outros e cria, necessariamente, uma zona de ambigüidade e conflito. (POLAR, 1978, p. 12)²⁵

Cornejo Polar considera que autores que escrevem sobre um contexto urbano, a partir desse mesmo contexto, integrando uma sociedade moderna fundada sobre a escrita que também é referente do texto, produzem uma literatura homogênea. Dá como exemplos o peruano Julio Ramón Ribeyro e o chileno Jorge Edwards. Em oposição às literaturas homogêneas das sociedades que falam sobre si mesmas, sem a necessidade de tradução de suas formas culturais, em que as formas de expressão pertencem à mesma cultura da sociedade que se expressa, as literaturas homogêneas seriam expressão de sociedades divididas. Assim, os textos de Guamán Poma de Ayala, do século XVI, buscando traduzir para a língua e os gêneros textuais espanhóis a visão de mundo e forma de pensar indígenas seriam um exemplo forte de literatura heterogênea em que duas formas, pertencentes a duas visões de mundo e estruturas de pensamento distintas, coexistem. Ao discutir o *indigenismo*, Cornejo Polar se apoia em uma célebre citação de Mariátegui, tirada de **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**, publicado em 1928:

A literatura indigenista não pode nos dar uma versão rigorosamente verista do índio. Precisa idealizá-lo e estilizá-lo. Tampouco pode nos dar sua alma mesma. É ainda uma literatura de mestiços. Por isso chama-se indigenista, e não indígena. Uma literatura indígena, se deve vir, virá a seu tempo. Quando

²⁵ Original: "Caracteriza a las literaturas heterogêneas, en cambio, la duplicidad o pluralidad de los signos socio-culturales de su proceso productivo: se trata, en síntesis, de un proceso que tiene por los menos un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zoa de ambigüedad y conflicto."

os próprios indígenas estejam em nível de produzi-la. (MARIÁTEGUI, 2007, p. 283)²⁶

Mariátegui reconhece a inadequação referencial da literatura indigenista, incapaz de representar as verdades do indígena. Entretanto, sua formulação já sugere o encontro e o conflito entre formas e culturas no gênero. A partir dessa colocação, Cornejo Polar afirma que as literaturas heterogêneas, então, não apenas justapõem dois universos distintos, mas os apresentam em contenda, expressando a tensão entre eles. Seria esse o sentido formal do primitivismo de **Amauta**. Mesmo nos textos que não incorporam elementos indígenas em sua linguagem ou estrutura, o encontro com as questões indígenas revelaria as tensões existentes dentro da sociedade peruana e permitiriam imaginar outras formas sociais mais justas, em que todos teriam um lugar digno.

No entanto, de modo geral, a autocompreensão de **Amauta** como movimento vanguardista aproxima-se muito de suas conotações políticas e revolucionárias e há relativamente pouco espaço para experimentações formais, ainda que apareçam aqui ali, como nos já mencionados poemas de Oquendo de Amat ou nos de César Vallejo, ainda que neste raramente apareça o elemento indígena. Alguns dos contos e narrativas presentes nas revistas também apresentam certo grau de experimentação formal, embora a maioria apresente uma estrutura mais tradicional. Além do mais, como demonstro nos próximos capítulos, a figuração dos indígenas em **Amauta** e **Revista de Antropofagia**, não chega a elaborar radicalmente as tensões sociais entre os diferentes grupos que compõem as sociedades peruana e brasileira, como sugerem as leituras da transculturação narrativa, de Rama, e das literaturas heterogêneas, de Cornejo Polar. Ao contrário, elas promovem a formação de uma identidade nacional homogênea vinculada a projetos de modernização pela subtração da subjetividade indígena (e negra), concebida então como modelo paradigmático de assimilação cultural.

Os projetos de modernização nacional dos vanguardismos latino-americanos, de um modo geral, compartilham do paradigma da modernização capitalista com os modernismos globais – a homogeneização do espaço, submetido a uma única temporalidade histórica determinada pelos países de capitalismo avançado, em relação aos quais o restante do mundo se encontraria atrasado, nos termos de Harry Harootunian (2010). No entanto, seria possível também observar uma analogia entre o *indigenismo* de **Amauta** e a **Antropofagia** com o projeto de “superação da modernização” da Escola de Kyoto, descrito por Harootunian.

²⁶ Original: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.”

Enfatizando as especificidades e diferenças culturais dos povos indígenas com a cultura dita ocidental, e identificando-as com o passado da nação, esses intelectuais propõem um futuro alternativo e singular para esses países, contornando o projeto de modernização pela emulação dos países capitalistas centrais. Entretanto, se os projetos de modernização alternativa buscam evitar e criticar a homogeneização das temporalidades operadas pela modernidade capitalista, ainda assim, permanecem presos à concepção linear de tempo da modernidade e acaba por reafirmá-lo.

Partindo de intelectuais brancos ou mestiços europeizados, a referência aos indígenas não deixa de apresentar contradições, sendo incorporada às estruturas discursivas da hegemonia branca e preservando hierarquias raciais, ainda que a partir de posições oposicionistas com relação às burguesias nacionais conservadoras. Entretanto, a forma como se dá essa apropriação e a relação com os povos indígenas concretos é bastante distinta nos dois casos, o que se torna mais evidente na comparação. Se há ainda hierarquização e distanciamento com relação às suas culturas concretas, **Amauta** busca compreender e dar voz às reivindicações indígenas, aliando-se politicamente a eles, em um país de maioria indígena. No Brasil, em que os povos indígenas se encontram reduzidos e sofrem um grave processo de apagamento e supressão, o primitivismo da **Revista de Antropofagia** não só ignora a existência concreta desses povos, mas a remissão à figura idealizada e pretérita do indígena produz um discurso que se esquivava de e silencia também a população negra, majoritária no país.

Colocadas em contraste, **Amauta** e a **Revista de Antropofagia** apresentam abordagens bastante distintas com relação aos povos indígenas da América Latina, compondo, entretanto, o cenário mais amplo do primitivismo nas vanguardas históricas mundiais. Em ambos os casos, o recurso ao indígena aparece como crítica às estruturas hegemônicas da civilização burguesa e eurocentrada e abertura para a imaginação utópica de outras formas de organização social. Inseridas em projetos vanguardistas elas aproximam o campo da estética e o da política, colocando em relação as inovações formais na arte com novas organizações sociais e visões de mundo. A associação, em ambos os casos, à discursos sobre comunismo e socialismo confirma uma ligação entre as tendências primitivistas e a rejeição da generalização das relações mediadas pelo capital globalizado. Entretanto, ao incorporarem a representação do indígena como própria, esses primitivistas latino-americanos reintegram o circuito da colonização interna obtendo a mais-valia simbólica da primitividade e reforçando a subalternidade indígena pelo silenciamento de suas subjetividades, como demonstro nos próximos capítulos.

Nas duas revistas, as questões de gênero, temporalidade histórica, alteridade e o inconsciente confluem no processo de imaginar a nação moderna. Através de uma apropriação problemática de culturas nativas, esses intelectuais reafirmam sua própria posição na sociedade, enquanto expressam o desejo de integrarem o Ocidente. Entretanto, nas fissuras da linguagem e nas tensões e contradições dos textos, emergem possibilidades utópicas que podem nos ajudar a repensar as relações raciais e estruturas sociais no nosso tempo.

O movimento em direção às culturas indígenas que marca o primitivismo vanguardista abre um espaço complexo de representações que escondem relações múltiplas e desiguais. Esse espaço estrutura um vetor de inovações e experimentações formais que serve ao projeto vanguardista de ruptura com as convenções; um vetor discursivo de alinhamentos e diferenças políticas e ideológicas; um vetor que estabelece fronteiras raciais e culturais e; um vetor de imaginação utópica, propondo formações sociais alternativas. Neste capítulo delinee as formas do primeiro vetor. Nos seguintes, buscarei tornar claros os contornos dos demais.

2. O SELETO BANQUETE ANTROPOFÁGICO

*O branco engole índio, todinho, Brasil inteiro.
O político engole índio, indígena, aí o céu vai
encolher, não vai encolher não, vai desabar,
matar... Aí não tem mais vida, não tem mais
gente, nem xabori, nem nabo, nem preto, nem
negro, não tem mais nada, acabou, assim que é
final.*

*- David Kopenawa em entrevista ao Roda
Viva, 1998*

A “democracia racial” se instituiu, ao longo do século XX, como o principal discurso da ideologia do racismo brasileiro, conforme argumenta Abdias Nascimento em **O genocídio do negro brasileiro** (2016). Formado principalmente ao longo dos anos 1930, quando passa a ser adotado como ideologia oficial do Estado Novo e adquire um status hegemônico na sociedade brasileira, tal discurso também se baseia fortemente nos debates em torno da identidade nacional e as estratégias de racialização desenvolvidas pelos modernistas nos anos 1920. Como afirma Otávio Ianni sobre o período, “muito do que se pensou antes, polariza-se e decanta-se nessa época. E muito do que se pensa depois arranca das interpretações formuladas então” (IANNI, 1992, p. 24).

Cem anos após a declaração de independência do Brasil, a identidade nacional e o lugar do país no concerto das nações modernas eram preocupações centrais de intelectuais e escritores brasileiros. Os anos 1920 e 1930 dão testemunho de um enorme esforço intelectual de imaginar a nação em obras que ressoam, ainda hoje, na política e na cultura brasileiras, tais como as de Manoel Bomfim, Oliveira Vianna, Paulo Prado, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Hollanda. Esses ideólogos desdobraram-se para interpretar e projetar o Brasil como uma nação moderna segundo os modelos universalistas e eurocêntricos que constituem esse paradigma, como a ideia romântica de cultura nacional unindo organicamente língua, povo e terra (ANDERSON, 2011; CHEAH, 2003).

A questão racial em um país de grande miscigenação, após quatro séculos de exploração de terras indígenas e do trabalho de indígenas e negros escravizados, apresentava uma dificuldade particularmente angustiante. Diante das teorias do “racismo científico” que proliferavam pelo mundo, a partir da Europa e de autores como o Conde de Gobineau e Ludwig Gumplowicz, bem como da ascensão dos movimentos eugenistas²⁷, a chamada “mancha negra” se apresentava como mais um empecilho para o desejo da elite brasileira de ser considerada moderna e ocidental. Como demonstra Abdias Nascimento (2016), o mito da “democracia racial”, elaborado teoricamente desde o final do século XIX e institucionalizado no Estado Novo, organiza a ideologia do racismo brasileiro e serve de base para uma série de políticas de extermínio das populações não brancas, sustentadas pela teoria do embranquecimento e implementadas já no decorrer da Primeira República, tais como a não inclusão social da população negra após a abolição legal da escravidão, incentivos à miscigenação e à imigração de brancos europeus, restrições a imigrantes de outras origens e a constante perseguição policial a negros que perdura até os dias de hoje no país.

Além da composição étnica diversa do país após uma longa história colonial marcada pela escravização de indígenas e negros, a população brasileira é caracterizada também pela miscigenação. Como argumenta, entre outros, Darcy Ribeiro (1995), uma vez que boa parte daqueles que vinham para o Brasil, portugueses ou africanos, durante os primeiros séculos da colonização, eram homens, os nascidos no Brasil tiveram por muito tempo mães indígenas. Eram filhos de casamentos muitas vezes forçados, quando não do estupro. Já ao longo do século XIX, 86% dos imigrados no território brasileiro foram africanos escravizados (SCHWARCZ, 2012). Ainda assim, a elite econômica, política, social e cultural no país era (como permanece

²⁷ Em 1929 acontece o 1º Congresso Brasileiro de Eugenia no Rio de Janeiro, liderado por Renato Kehl e Edgard Roquette-Pinto (este último apresenta uma voz divergente, criticando o racismo biológico), com o apoio de intelectuais destacados como Monteiro Lobato. Cf. GONÇALVES, 2010.

hoje) quase exclusivamente branca. A branquitude dessa elite, por sua vez, é atravessada por um sentimento de fragilidade diante da predominância da miscigenação e de uma ansiedade por afirmar-se branca – uma insegurança a que Guerreiro Ramos (1995) deu o nome de “patologia do branco brasileiro”. Essa mesma insegurança projetada em um jogo de violências cotidianas e valorizações carnavalescas leva Lélia Gonzalez a caracterizar o racismo como “neurose cultural do branco brasileiro” (2020). Diante da propulsão das teorias do chamado “racismo científico”, os intelectuais brasileiros da virada do século se encontraram diante da tarefa de dar um sentido para a miscigenação brasileira a fim de encontrar um caminho para a modernização do país²⁸, entendida frequentemente como adequação a padrões europeus. No âmbito das letras e da literatura, é emblemática a visão de Sílvio Romero a esse respeito no final do século XIX:

A estatística mostra que o povo brasileiro compõe-se atualmente de brancos arianos, índios tupis-guaranis, negros quase todos do grupo banto e mestiços das três raças, orçando os últimos certamente por mais de metade da população. O seu número tende a aumentar, ao passo que os índios e negros puros tendem a diminuir. Desaparecerão num futuro talvez não muito remoto, consumidos na luta que lhes movem os outros ou desfigurados pelo cruzamento.

O mestiço, que é a genuína formação histórica brasileira, ficará só diante do branco quase puro, com o qual se há de, mais cedo ou mais tarde, confundir.

Não é fantasia: calculavam-se em três milhões talvez os índios do Brasil; hoje onde estão eles? Reduzidos a alguns milhares nos remotíssimos sertões do interior.

Computavam-se também alguns milhões os negros arrancados d’África pela cobiça dos brancos e hoje chegam eles por certo apenas a uns dois milhões. (ROMERO, 1980 [1888], p. 101)

Dessa forma, a versão brasileira do racismo científico supunha que, devido à suposta superioridade racial do branco, o processo de miscigenação conduziria naturalmente ao branqueamento da população e à eliminação das outras raças. Com vistas a acelerar esse processo, o Estado brasileiro passou a adotar, nas décadas seguintes, políticas de incentivo à imigração de europeus e, em menor quantidade, japoneses (estes considerados relativamente mais brancos, se comparados com os chineses, e capazes de se imiscuir com a população brasileira [DE MORAES CARVALHO, 2019]). Além de incentivos à imigração “ariana” e restrições à imigração de pessoas não brancas, a situação de miséria a que foram relegados os negros na pós-abolição e repressão policial a essas populações foram outras medidas adotadas pelo Estado brasileiro que podem ser também compreendidas como estratégias de branqueamento.

²⁸ Sobre as estratégias discursivas dos intelectuais da virada do século diante das teorias raciais da época ver GUERRA, 2010 e VENTURA, 1991.

Quanto às populações indígenas, haviam atingido seu menor número no território brasileiro desde a primeira invasão dos portugueses após uma série de massacres e extermínios levados a cabo durante o século XIX com a finalidade de demarcar e assegurar o território nacional (RIBEIRO, 1995). Curiosamente, essas campanhas de extermínio atingiam seu auge no momento em que o indianismo romântico inventava um índio pré-cabralino idealizado como fonte autêntica para a identidade nacional, fenômeno interpretado por Antônio Paulo Graça (1998) como manifestação sintomática de um inconsciente genocida que marca a literatura com temática indígena escrita por brancos no Brasil.

A condição hegemônica do mito da democracia racial tem suas bases na adoção tanto pelas elites, predominantemente brancas, quanto pelas massas subalternizadas predominantemente pretas e pardas, das teorias do branqueamento. Os efeitos dessa hegemonia podem ser percebidos observando a preferência, até pelo menos o início do século XXI, da autoidentificação de pretos como pardos (ou termos semelhantes) e de pardos como brancos nos Censos brasileiros (GONZALEZ, 2020; NASCIMENTO, 2016; RAMOS, 1995; SCHWARCZ, 2012). A manutenção da hegemonia supremacista branca, por sua vez, precisou comportar um conjunto de discursos – liberalismo e estatismo, federalismo e unionismo, progressismo e conservadorismo – contraditórios e muitas vezes antagônicos sobre as relações de classe e raça no Brasil que, no entanto, deviam se desenvolver sem deslocar demasiadamente a ideologia do branqueamento que fundamentou o consenso em torno do mito da democracia racial e da exploração de pessoas não brancas que esse mito sustenta.

O ovo do antropófago

Nos últimos capítulos de **Os donos do poder**, Raymundo Faoro delinea a trajetória política da Primeira República brasileira, do fim do império aos golpes de Getúlio Vargas de 1930 e 1937, como orbitando o embate entre duas forças políticas. De um lado, o federalismo hegemônico representado principalmente pelos cafeicultores de São Paulo, com o apoio da oligarquia mineira, defende a autonomia fiscal dos estados com o apoio da união, submissa a eles, na política de valorização do café. Do outro lado, o unionismo, liderado pelo terceiro estado mais poderoso – inicialmente a Bahia, depois o Rio Grande do Sul –, sempre construindo alianças com os outros estados menores, uma vez que não é capaz de, sozinho, alcançar o poder, faz a defesa de uma União forte e centralizada, também protegendo os interesses do café,

principal produto brasileiro e parcela mais importante de sua economia, mas distribuindo os benefícios dessa riqueza pela nação, financiando também outras produções.

O federalismo é a posição dominante ao longo de toda Primeira República, marcadamente oligárquica. Essa situação geral é mantida pela política dos governadores, sempre subordinados aos partidos dos dois estados centrais e que conduzem as eleições por meio de fraudes através dos coronéis locais, subordinados aos governadores. Votavam apenas homens, maiores de 21 anos, não analfabetos, em voto não secreto, perfazendo cerca de 3% da população. Em todo esse período, predomina, de forma absolutamente hegemônica, o discurso liberal de um estado não intervencionista. Discurso hipócrita, na medida em que a política intervencionista de valorização do café é considerada por todas as partes uma necessidade quase incontestada.

Principalmente, após um breve surto causado pela interrupção da importação de industrializados durante a Primeira Guerra Mundial, uma tímida industrialização começa a se desenvolver, bastante concentrada em São Paulo, com o investimento dos mesmos latifundiários do café com leite que controlavam a política. Precária, essa indústria dependia também da proteção pelo Estado para sobreviver. No final da década de 1910, a progressiva organização dos trabalhadores e sua atuação em greves e movimentos operários conduz a uma situação que expõe o antagonismo entre diversos setores da sociedade, ou antes, fundamentalmente dois: os explorados e os exploradores. Tornava-se evidente a ordem da República Oligárquica em que os poucos latifundiários que controlavam a estrutura do Estado através da política de governadores eram os principais e praticamente os únicos beneficiários da ordem social vigente. Os operários faziam demandas básicas por direitos trabalhistas como a jornada de 8 horas, a abolição do trabalho infantil e a jornada noturna para jovens e mulheres, segurança de emprego e aumento de salários. Dessa forma, em resposta às constantes greves e manifestações, particularmente as de 1917, que tiveram adesão também no Rio Grande do Sul e no Rio de Janeiro, durante o governo de Epitácio Pessoa (1919-1922), “[o] liberalismo, na sua feição brasileira — isto é, liberdade para os interesses incapazes de granjear o patrocínio do governo e a proteção para os importantes —, sofrerá a sua primeira revisão, em nível nacional.” (FAORO, 2001, p. 683). O governo faz algumas tímidas concessões trabalhistas em acordo com interesse industrial, que se preocupa também com a expansão do mercado interno, no interesse da pacificação nacional. Boa parte da classe média assalariada composta de profissionais liberais e funcionários públicos, considerada parasitária pela elite dirigente, identifica-se, no final dos anos 1910 e início dos 1920, com as demandas dos operários. Entretanto, com a ampliação do operariado ao longo dos anos 1920 e o crescimento do

imaginário comunista, a classe média passa a rechaçar o movimento operário, voltando-se para o nacionalismo conservador e o fascismo.

No decorrer desse desenvolvimento histórico, a participação política do exército, quando surge, ressoa o projeto de um Estado nacional forte e converge com o interesse das oligarquias dos estados satélites, o que conduzirá à crise e fim da Primeira República. Sua presença dá forma ao “salvacionismo, para, em nome da democracia e da pureza representativa, libertar o povo escravizado aos oligarcas.” (FAORO, 2001, p. 674). Esse é o espírito que mobiliza os sucessivos levantes tenentistas no Rio de Janeiro em 1922, em Manaus e em São Paulo em 1924²⁹, e a Coluna Prestes (1924-27). Mesmo com a ascensão geral de discursos antiliberais nos anos 1920 (nacionalistas, profascistas e comunistas), os militares convergem para a chamada Aliança Liberal, que realizará o golpe de Estado em 1930. O golpe de Getúlio Vargas, por sua vez, sustenta o discurso liberal no início, mas vai progressivamente o abandonando até 1937 e a instauração do Estado Novo, que identificará o liberalismo com as oligarquias da “República Velha”.

É nesse contexto que o modernismo centrado em São Paulo se desenvolve nos anos 1920. Como aponta Eduardo Jardim de Moraes (1988) nos seus primeiros anos, da militância cultural do grupo futurista de São Paulo (1917-1921) (cf. BRITO, 1974) ao período que se seguiu à Semana de 1922, o foco dos modernistas era a renovação estética, na busca de uma arte e uma literatura que se adequassem à experiência moderna, tendo em vista o processo de industrialização e a acelerada urbanização vivida pela sociedade paulistana. Ao longo dos anos 1920, de modo particular a partir de 1924, com a publicação do Manifesto Pau Brasil de Oswald de Andrade no **Correio da Manhã**, a questão nacional passa a conduzir cada vez mais o debate. É a partir daí também que se inicia um processo de sectarização e divisão entre os modernistas que, até então, pareciam defender as mesmas ideias de renovação formal e crítica ao passadismo estético e eram ativos nas mesmas publicações.

Muito da atividade dos modernistas nessa época se dá nos jornais da capital paulista, que são vendidos em todo país. Oswald de Andrade e Mário de Andrade publicam principalmente no **Correio da Manhã**. Menotti Del Picchia e Plínio Salgado, que são também deputados estaduais pelo Partido Republicano Paulista, o partido mais poderoso da República, publicam principalmente no **Correio Paulistano**, o mais importante veículo de comunicação do PRP. Assim, o **Correio Paulistano** se torna a tribuna de debates do grupo Verdeamarelo e sua sucessora, a Escola da Anta, de 1925 a 1929. Em 1929, é fundado por Assis Chateaubriand

²⁹ Este último, tomando ares de guerra civil, com apoio popular, constitui um episódio central do romance *Serafim Ponte Grande*, de Oswald de Andrade.

o **Diário de São Paulo**, de oposição ao PRP, que é lançado com uma campanha de marketing agressiva, com distribuição gratuita durante um mês para assinantes potenciais (SETEMY, [S.d.]). É aí que serão publicados os 16 números da 2ª dentição da **Revista de Antropofagia** ao longo de 1929. Como aponta Helaine Nolasco Queiroz (2016), o formato revista, ao qual pertence a primeira fase da **Revista de Antropofagia**, está em algum lugar entre o desejo de permanência e preocupação com o futuro, característicos do livro, e a transitoriedade e preocupação com o agora da publicação em jornal. Nesse sentido, a aparição do “Manifesto Pau-Brasil”, dos textos verde-amarelos e da 2ª dentição da **Revista da Antropofagia** revelam não apenas o desejo de se estabelecer e divulgar posições estéticas e textos literários, mas de uma intervenção direta na realidade. Trata-se da instituição de espaços literários que engendram, também, projetos eminentemente políticos.

O “Manifesto Pau-Brasil”, de modo geral, leva adiante a missão dos primeiros impulsos do futurismo paulista e da semana de arte moderna. Busca a adequação da forma e das ideias às inovações da modernidade:

[o] reclame produzindo letras maiores que torres. E as novas formas da indústria, da aviação. Postes, Gasômetros, Rails. Laboratórios e oficinas técnicas. Vozes e tiques de fios e ondas de fulgurações. Estrelas familiarizadas com negativos fotográficos. O correspondente da surpresa física em arte. (ANDRADE, 2011, p. 64)

Esse programa, entretanto, é proposto, agora, com a reivindicação de um estatuto poético e estético para a paisagem e a cultura nacional, na medida em que a própria ideia moderna, modernista, do poético, afasta-se das aspirações elevadas e universais do idealismo neoclassicista e do academicismo parnasiano (já morto há algum tempo àquela altura, mas perdurando em parte na crítica conservadora): “[a] poesia existe nos fatos. Os casebres de açafraão e de ocre nos verdes da favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos.” (ANDRADE, 2011, p. 49). O que era então percebido como traço atrasado, primitivo e indesejado da vida nacional deve compor, junto com as inovações tecnológicas da industrialização e da urbanização, o caráter moderno da poesia brasileira. No processo global de modernização, que, como afirma Harootunian (2010), significa também a produção da história como história nacional, a poesia pau-brasil reivindica o local como material poético, e também que essa poesia tenha seu lugar reconhecido nos fluxos internacionais de circulação de bens culturais. “Dividamos: Poesia de importação. E a Poesia Pau Brasil, de exportação” (ANDRADE, 2011, p. 61). Como afirma Roberto Schwarz:

Trata-se nada menos que de conquistar a reciprocidade entre a experiência local e a cultura dos países centrais, como indica a exigência de uma poesia capaz de ser exportada, contra a rotina unilateral da importação. (SCHWARZ, 1987, p. 27)

A linguagem irônica do manifesto, além disso, critica e afirma no mesmo movimento. Reivindica e desconstrói, incorpora e dilui barrando, através da ironia, a construção de uma imagem ufanista no momento em que ela começa a se concretizar. “O lado doutor, o lado citações, o lado autores conhecidos. Comovente” (ANDRADE, 2011, p. 59). Não é porque é belo e elevado que o nacional é poético. É, antes porque a poética (moderna) é mundana e democrática que o nacional e o popular têm lugar, ou seja, “Wagner submerge ante os cordões de Botafogo” (ANDRADE, 2011, p. 59).

Não há menção aos povos indígenas no “Manifesto Pau-Brasil”. Entretanto, há algumas menções à presença do negro. Além de elementos mais ou menos tangentes associados a essa população, marcados por um tom positivo – os poéticos casebres das favelas, o carnaval, as “negras do jóquei”, há uma menção bastante explícita e significativa: “Uma sugestão de Blaise Cendrars: – Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino.” (ANDRADE, 2011, p. 60). É curiosa a posição dada ao negro nesta imagem. Há certamente uma importância e um protagonismo, embora de acordo com a divisão racial do trabalho que representa o negro como trabalhador, e não como passageiro. No entanto, ele tem a grande responsabilidade de dar a direção ao destino da modernização nacional, figurada pela locomotiva. Essa responsabilidade, no entanto, se é expressa com algum entusiasmo, é marcada pela desconfiança e pelo temor: “o menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino”. A presença e a condução do negro são vistas como potência de diferenciação e autenticidade, mas também como ameaça de regressão, como capazes de se tornarem uma força contrária à modernização. A partir de então, a figuração do negro nos textos do modernismo paulista vai se tornar progressivamente escorregadia, ora reprimida, ora marcada por uma forte ambiguidade discursiva, como veremos.

Em 1925, Oswald publica ainda, pela editora parisiense Sans Pareils, o livro de poemas **Pau Brasil**, em que põe em prática sua proposta de uma poesia telegráfica, oposta ao verso falastrão e bacharelesco, enfatizando aspectos da cultura e da fala popular e fazendo uma releitura desmonumentalizante da história nacional, particularmente no poema “História do Brasil”.

Também em 1925, em 25 de julho, Menotti Del Picchia, sob o pseudônimo Hélios, publica o artigo “Academia Verde Amarela” no **Correio Paulistano**, dando início ao

movimento **Verdeamarelo**. Naquela mesma tribuna, nos anos seguintes, também Plínio Salgado, Cassiano Ricardo, Cândido Motta Filho e outros intelectuais próximos ao grupo, inclusive Raul Bopp, que se afasta do grupo mais tarde e se junta aos antropófagos, publicariam inúmeros artigos³⁰. Similarmente à proposta do **Pau Brasil**, o verdeamarelismo reivindica o caráter nacional da modernidade, opõe-se ao academicismo parnasiano e defende uma renovação da cultura nacional. No entanto, seus membros consideram que há nos outros modernistas uma “irriquietude trituradora e inconsequente e uma preocupação excessivamente formalística.” (DEL PICCHIA, 1927b, s/p). De modo particular, se o “Manifesto Pau Brasil” elogiava o que era “[b]árbaro e nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança” (ANDRADE, 2011, p. 59), o verdeamarelismo considerava que, com esse acúmulo de imagens bricoladas, elementos populares e tradicionais, ao lado das importações tecnológicas modernas, os modernistas ligados a Oswald “fabricam quinquilharias e bugingangas, como fetiches da arte negra ou frizos de um pote azteca. Nenhum monumento” (DEL PICCHIA, 1927b, s/p). Aqui, a caracterização de Del Picchia já demonstra seu desprezo pelas realizações culturais indígenas e negras. Oswald de Andrade torna-se, então, seu principal alvo e antagonista, acusado de importar irrefletidamente qualquer modismo parisiense (cf. HÉLIOS, 1927). O verdeamarelismo queria um nacionalismo monumental, espiritual, sem estrangeirismos. Buscava, assim, construir a imagem de uma nação homogênea, harmônica, calcada em seus aspectos hegemônicos como, por exemplo, a virilidade, adotando um simbolismo ostensivamente misógino, como revela este trecho de Plínio Salgado: “[i]ncontestavelmente, temos vivido, desde a nossa independência política, como miseráveis escravos da cultura europeia. Pior do que escravos: como uma nação fêmea, gestando maravilhosamente o Pensamento Estrangeiro” (SALGADO, 1927b, s/p).

Entretanto, o verdeamarelismo não produziu um consenso imediato e é possível encontrar algumas dissonâncias nos textos do grupo até sua definição mais clara no grupo da Anta. Em um artigo de abril de 1927, ano de maior atividade verdeamarela, Cândido Motta Filho publica “Primitivismo e Cultura” (1927). No artigo, o jurista interpreta o primitivismo contemporâneo como uma continuidade espiritual das reivindicações da revolução francesa, uma defesa dos instintos primitivos contra a razão, a religião e a civilização. Associa, igualmente, este primitivismo ao bolchevismo revolucionário. Para o jurista conservador, esses

³⁰ Para um excelente estudo das publicações do **Verdeamarelo** em comparação com os textos da **Revista da Antropofagia**, cf. a dissertação de Helaine Nolasco Queiroz, **Verdeamarelo/Anta e Antropofagia: narrativas da identidade nacional brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. Para uma leitura alternativa dos embates em torno da figura do indígena e da nacionalidade entre os modernistas paulistas nos anos 1920, cf. Claudio Cuccagna. **Utopismo modernista**. São Paulo: Hucitec, 2014.

episódios de primitivismo devem ser superados. Através de uma leitura de **Psicologia das massas e análise do eu** e **Totem e tabu**, de Freud, Motta Filho identifica na civilização ocidental a força necessária para a repressão dos instintos primitivos que se manifestam demagogicamente nos “jacobinismos revolucionários”. Afirmar, então, que essa repressão é necessária para o equilíbrio social, antecipando o argumento que Freud desenvolve alguns anos depois em **Mal-estar da civilização**. Motta Filho associa, ainda, o primitivismo revolucionário às descargas psíquicas características da esquizofrenia, e, invocando um expediente tipicamente orientalista, conclui:

[e]nquanto a bandeira comunista trepida em Moscow, enquanto o espírito asiático se levanta contra o imperialismo europeu, enquanto vemos de longe essa descomunal anarquia mental, — é dever nosso preparar a nossa cultura sem literariamente acalantar esse espírito de rebeldia primitivista, próprio das civilizações decadentes e revolucionárias. (MOTTA FILHO, 1927, s/p)

As considerações de Motta Filho seguem-se a um debate acalorado que mobilizou e opôs alguns verdeamarelos nos primeiros meses daquele mesmo ano. A questão orbitava a escolha de um “totem” nacional, uma figura animal que serviria como um mito fundador para representar a civilização brasileira segundo a ideologia do grupo. O debate havia começado com um artigo publicado por Menotti del Picchia, em 1921, no **Jornal do Comércio**, intitulado “Matemos Pery”. O autor publicou ainda dois artigos com o mesmo título e conteúdo similar no **Jornal do Comércio** em 1925 e no **Correio Paulistano** em 1927. Neste último, acusa os membros do recém fundado e oposicionista Partido Democrático (do qual fazia parte, também, Mário de Andrade) de passadismo anacrônico ao valorizarem o indígena como figura nacional.

O Pery que eu quiz ver morto é aquele critério depreciador da nossa raça, tão radicado no estrangeiro, conceito que nos torna um bando mascavo de nhambiquaras, de tanga e tacape, comendo as entranhas de ingleses de chapéu de rolha e dansando em torno dos seus cadáveres como os tupinambás em redor do corpo do padre Sardinha. (DEL PICCHIA, 1927a, s/p)

Del Picchia recusa essa figura anárquica e selvagem e defende o tradicionalismo latino da cultura brasileira que, “com a gloriosa gente lusa, através das raças, bebeu leite da loba amamentadora dos Dioscoros na sagrada collina do capitólio” (DEL PICCHIA, 1927a, s/p). Dessa maneira, Menotti explicita o caráter latino e cristão de seu nacionalismo, defendendo a exclusividade da contribuição luso-europeia na construção da autêntica cultura nacional. Muitos artigos dão seguimento ao debate questionando a posição de Menotti e propondo uma série de outras figuras possíveis para servirem de totem nacional, alternativas à loba. A opinião que termina prevalecendo no grupo é a de Plínio Salgado com sua defesa da Anta e da figura

do indígena como unificadores do caráter brasileiro. Em “Anta contra a loba” (1927a), o então deputado afirma concordar em grande parte com as considerações do colega, critica as idealizações do romantismo, mas, ponderando que “não deixamos de estar numa era de um novo romantismo”, uma era de “reconstrução”, afirma que “Pery, como significado da raça original americana, nós não o podemos matar, porque seria matar a própria Nacionalidade, como a inconcebível extirpação do systema circulatório do organismo brasileiro” (SALGADO, 1927a, s/p). Como vai se tornando cada vez mais claro em sua obra posterior, a preocupação de Plínio Salgado é com a formulação de uma nação integral, assentada em um mito fundador original e capaz de incorporar todos os brasileiros em uma identidade nacional homogênea e bem definida pelo sentimento, mais que pela racionalidade. Já nesse artigo, escreve: “nosso ponto de partida deve ser o mais virginal possível, o mais isento de ambientes artificiais de civilização” (SALGADO, 1927a). A imaginação de uma origem mítica para o Brasil deve estar assentada no território, estabelecendo uma essência ahistórica e imanente que perfaça a comunhão entre todos os brasileiros, identificando sem restos, integralmente, povo, território e nação. Dessa forma, o índio que imagina é um tupi descido dos planaltos sul-americanos que expulsa os bárbaros e antropófagos tapuias do litoral e prepara o terreno para a chegada das “raças imigrantes”, adotando docilmente o cristianismo e a cultura europeia “superior” e possibilitando uma harmonia entre as raças, eliminados todos os antagonismos. “Assim pensando, subconscientemente, resolvemos o problema negro, numa grande lição ao mundo: assim, também, resolvemos o nosso problema migratório” (SALGADO, 1927a, s/p). Salgado recusa as colunas estrangeiras do capitólio latino e defende o totem da anta, imaginada como desbravadora de terras, cujo leite teria alimentado aqueles que caracteriza como os primeiros brasileiros, os bandeirantes que, como se sabe, tiveram como função principal o sequestro e a captura de indígenas para servirem como mão de obra escrava nas fazendas coloniais (MONTEIRO, 1994). Com essas considerações, Salgado declara que, junto com Raul Bopp, abandona o verdeamarelismo e inicia o grupo da Anta.

Ainda em fevereiro de 1927, Oswald de Andrade publica um texto satírico no **Jornal do Comércio**, “Antologia”, em que, através de uma sequência de trocadilhos com a palavra “anta”, ironiza e ridiculariza o grupo. Apesar disso, o nascimento da Anta é ratificado, no mesmo ano, com a publicação de “Matemos o verdeamarelismo”, contando, inclusive, com a adesão de Del Picchia. Nesse artigo, Salgado faz um balanço do verdeamarelismo, demarcando sua posição no cenário do modernismo contra o academicismo passadista e contra os estrangeirismos, contra o “primitivismo surrealista” e o “cientificismo” de Oswald de Andrade, mas, também, surpreendentemente, contra a “visão

litorânea de Graça Aranha e Ronald de Carvalho”, que formava o grupo de modernistas nacionalistas dissidentes no Rio de Janeiro. Conclui afirmando:

é preciso agir, embora sem ódios, e mesmo do ponto de vista de grande fraternidade, de grande sentimento brasileiro, afim de educarmos o povo brasileiro dentro do sentimento da ordem e prepararmos a nacionalidade para uma evolução natural sob as circunstâncias do tempo e as realidades sociais que se irão criando com novos povoamentos e novos problemas econômicos. (SALGADO, 1927c, s/p)

Aqui percebe-se a preocupação de Salgado de uma comunidade nacional unificada, homogênea, harmônica e sem dissensos, dirigida por uma elite intelectual que tem a missão de educar o povo e fomentar a ordem. Como demonstra Antonio Arnoni Prado (2010), o verdeamarelismo deriva de um conjunto de ideias desenvolvidas desde o início da república que buscavam restaurar o lugar das oligarquias, lugar esse posto em questão desde a ditadura militar, que havia dado fim à monarquia. Essas ideias buscavam opor o velho ao novo como forma de legitimar a autoridade moral das oligarquias em um cenário de modernização. Constituíam-se numa defesa do individualismo, do predomínio do sentimento e da intuição sobre a razão e na formulação de uma nacionalidade forte e homogênea calcada em uma história heroificada do domínio das elites. Era um projeto que visava combater a ascensão de ideias socialistas e estabelecer as bases para uma nação unificada e disciplinada sob o domínio da elite oligárquica. Nas palavras do autor,

muitos dos traços impostos por esse contexto [de colonização e caldeamento racial], ao repercutirem na conversão do ideário dissidente em pretensa frente do pensamento de vanguarda, abrirão uma concepção de modernidade que permitirá à retórica do nacionalismo disciplinar a mítica primitiva, amoldando-a ao liberalismo utópico do pensamento burguês ilustrado, para com isso legitimar o sonho hegemônico da nação unificada. (PRADO, 2010, p. 25)

É em torno desses valores que os modernistas do Rio – Graça Aranha, Ronald de Carvalho e o crítico Tristão de Athayde (pseudônimo de Alceu Amoroso Lima) – formularão suas ideias e obras literárias. Há nesses autores uma forte interseção com os valores e propostas do grupo verdeamarelo, ambos os grupos fazendo referências aos mesmos pensadores conservadores (Alberto Torres, Oliveira Vianna, Elísio de Carvalho) como base de seu projeto estético e nacional. A diferença com relação ao grupo do Rio demonstrada por Plínio Salgado, portanto, talvez se possa explicar pelo distanciamento aristocrático com relação ao povo, demonstrada pelos autores cariocas, assim como sua defesa do individualismo e a insistência na ascendência latina do caráter nacional. A defesa da Anta, por sua vez, demonstra a

preocupação de Salgado com a confecção de uma ideia homogênea e coletiva de nacionalidade, em que, ainda que dirigido por uma elite, haja uma perfeita identificação entre o povo, entendido já, a partir de sua aproximação com o fascismo italiano, como massa, e os líderes dirigentes que o educam. Por outro lado, a divisão entre os grupos poderia explicar-se também pela proximidade dos cariocas com a doutrina unionista em detrimento da liderança paulista, através do federalismo, mantida pelo PRP dos verde-amarelos. Os contornos das diferenças se tornarão mais evidentes com os caminhos tomados pelos grupos após o golpe de Getúlio Vargas em 1930:

Impõe-se, assim, uma trégua em que os caminhos, afinal, se bifurcam. O grupo verde-amarelo paulista, em torno de Plínio Salgado, resistirá num primeiro momento em nome das tradições de São Paulo e do “gênio e ânimo invicto de Piratininga”, para depois ensarilhar armas em defesa do velho sonho do Estado Nacional proposto pelo Integralismo. O grupo de Graça Aranha acomodará-se à nova ordem, tendo mesmo alguns de seus representantes, caso específico de Ronald de Carvalho desempenhando funções burocráticas oficiais sob o novo regime. (PRADO, 2010, p. 224)

O grupo da Anta se consolida com a publicação da coletânea de artigos de Cassiano Ricardo, Menotti del Picchia e Plínio Salgado, *O curupira e o carão*, em 1927. Em 1928, Menotti del Picchia e Plínio Salgado chegam a colaborar com a **Revista de Antropofagia** e Raul Bopp adere totalmente ao novo grupo. Entretanto, em 1929, ocorre a ruptura que deu fim à primeira fase da **Revista de Antropofagia** e deu lugar à sua 2ª *dentição*, com papel central de Raul Bopp, e que desferiu constantes e mordazes ataques contra o grupo da Anta. Eles respondem com a publicação, em 17 de maio de 1929, de “O actual momento literário”, mais tarde conhecido como “Manifesto Nhengaçu Verdeamarelo”, em que se definem, de forma definitiva, os princípios e o programa da Anta.

O “Manifesto Nhengaçu Verdeamarelo” retoma os principais pontos já formulados nos debates dos grupos Verdeamarelo e Anta, sistematizando-os em uma narrativa mítica da origem brasileira e esclarecendo os contornos de seu projeto político. A narrativa tem início com a descida dos tupis do planalto continental preparando o ambiente “para as entradas no sertão pelos aventureiros brancos desbravadores do oceano”, expulsando os tapuyas e proclamando o “direito das raças e a negação de todos os preconceitos”. O destino mítico dos tupis, entretanto, seria o de “ser absorvidos” e “se diluírem no sangue da gente nova”. A constituição do brasileiro, então, encontraria seu ponto máximo na representação dos bandeirantes como continuadores do empreendimento desbravador dos portugueses e a volta subjetiva do mameluco contra o indígena, cumprindo a missão de exterminar todos os traços característicos que se opõem à homogeneidade do povo brasileiro. Entendida como animal que

abre caminhos, a Anta fica sendo o totem. A identidade nacional é definida em torno do tupi, não em função de suas características étnicas e culturais próprias, mas, pelo contrário, na medida em que teria sido dócil à catequização e à colonização, perdendo todos os traços particulares. A identidade tupi, significa, então, “a ausência de preconceitos”, em oposição aos tapuias, “o próprio preconceito em fuga para o sertão”, que permanecem como elemento exterior e antagônico à nação, devendo ser eliminados. Para o grupo, “[t]oda a historia da raça corresponde [...] a um lento desaparecer de formas objectivas e a um crescente aparecimento de forças subjectivas nacionaes” (“O Atual Momento Literário”, 1927, s/p). A narrativa descreve a transfiguração do português pelos tupis, eliminação dos traços objetivos e formação da subjetividade brasileira, verdadeira essência da nacionalidade, pacífica e sem preconceitos, isto é, sem questões raciais, sem antagonismos de classe, mas xenófoba e conservadora. Nesse sentido, considera que “[t]odas as formas do jacobinismo na América são tapuyas”. A identidade tupi verdeamarela postula a harmonia pela aceitação de “todas as instituições conservadoras, pois é dentro dellas mesmo que faremos a inevitavel renovação do Brasil” (“O Atual Momento Literário”, 1927, s/p). Dessa forma, o manifesto nega as ideologias, os movimentos sociais, o debate racial, a luta de classes como elementos possíveis da nação: “Não há também no Brasil o preconceito político: o que nos importa é a administração”. Trata-se, por fim, de um movimento anti-intelectual, guiado pelo sentimento, pela “crença na predestinação do Brasil na humanidade” e pela afirmação dos “traços geraes” dominantes: “Paiz sem preconceitos, podemos destruir as nossas bibliotecas, sem a menor consequência no metabolismo funcional dos orgams vitaes da Nação” (“O Atual Momento Literário”, 1927, s/p).

A oposição tupi/tapuia que serve aqui como afirmação da identidade nacional centrada na figura do bandeirante paulista contra todas as outras forças entendidas como desagregadoras da nacionalidade retoma um debate mais antigo em torno da identidade paulista. Como mostra John Manuel Monteiro, ao longo dos séculos anteriores a historiografia paulista se constitui em torno da heroicização do bandeirante (MONTEIRO, 1994) – na realidade um escravizador e etnocida de indígenas – descrito como fruto da união entre portugueses e tupis convertidos ao cristianismo. Dessa forma, a manobra do grupo da Anta propõe a conciliação do caráter miscigenado da população brasileira com uma adesão completa e irrestrita aos valores tradicionais e conservadores da civilização ocidental. Seu texto serve, então, como narrativa mítica de origem que recobre o projeto de embranquecimento subjacente à ideologia da democracia racial em formação.

De modo particular, o discurso de heroicização do bandeirante foi construído como discurso oficial pelo Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo nos primeiros anos da

república, quando o estado se tornava uma potência econômica e política e precisava se afirmar contra a hegemonia cultural da capital nacional. Naquele momento, entretanto, alguns estudiosos haviam descoberto que os textos coloniais indicavam que, na verdade, o povo originário da região, que deu origem aos paulistas, eram os Guaianás, um povo considerado tapuia. Para agravar o orgulho ferido pela descoberta, os descendentes dos Guaianá eram os atuais Kaingang, que viviam em relações hostis com os latifundiários e as forças do Estado, que, por sua vez, organizavam frequentes excursões de extermínio contra os indígenas no interior paulista e em Santa Catarina. Isso fez com que diversos outros estudiosos produzissem argumentos tortuosos e leituras questionáveis dos documentos coloniais para descreditar a descoberta e reafirmar a ascendência tupi dos paulistas, num debate que se prolongou até meados do século XX (MONTEIRO, 2001). A defesa da identidade tupi contra os tapuia pelo grupo da anta, bem como a resposta irônica dada por Oswald de Andrade no “Manifesto Antropófago”, também podem ser consideradas como episódios desse debate: “Tupy, or not tupy that is the question”.

Cordialidade onívora

Em seu surgimento, em maio de 1928, a **Revista de Antropofagia** busca estabelecer um espaço amplo e eclético para o debate e a promoção da literatura nacional. Raul Bopp (1977) atribui a criação do conceito de antropofagia a uma anedota contada por Oswald de Andrade em um restaurante, comparando a anatomia humana à de uma rã, prato que comiam então. Nesse momento, Tarsila do Amaral, esposa de Oswald à época, teria dito que eles ali eram um grupo de antropófagos, provocando risadas gerais. Buscando um elemento contextual para a emergência da ideia da revista, Carlos Jáuregui (2008) sugere que o tema poderia ter vindo da publicação da versão infantil das **Aventuras de Hans Staden**, por Monteiro Lobato em 1927. Embora o fato não seja sem relevância, os choques de Oswald e sua proximidade com os verdeamarelos certamente tiveram mais influência. Se Menotti del Picchia, à época o autor brasileiro mais lido no país³¹, escrevia que o brasileiro não poderia ser comparado a um “bando

³¹ O artigo “O movimento editorial no Brasil” publicado em 29/3/1927 no *Correio Paulistano* faz um balanço da situação editorial no Brasil que havia progredido enormemente devido, principalmente, aos esforços e estratégias de marketing da editora de Monteiro Lobato, então Companhia Editora Nacional, e sua política de venda consignada em estabelecimentos comerciais diversos. Por fim, ela menciona os escritores brasileiros mais vendidos, “Menotti, Paulo Setúbal, Lobato, Viriato Correia, Humberto G. Barroso, Afranio Peixoto e Guilherme de Almeida”. Dentre esses, Menotti del Picchia se destacava com enorme sucesso de vendas: “Um livro de Menotti

mascavo de nhambiquaras, de tanga e tacape, comendo as entranhas de ingleses [...] dansando em torno dos seus cadáveres como os tupinambás em redor do corpo do padre Sardinha” (DEL PICCHIA, 1927a, s/p), a afirmação de Oswald de que “Só a antropofagia nos une” no Manifesto Antropófago datado no “Anno 374 da deglutição do Bispo Sardinha” certamente deve ser lida como um diálogo com os escritos de Menotti de quem, anos antes, havia sido um amigo próximo.

Conforme os relatos, a ideia inicial do movimento antropofágico surgiu entre Tarsila, Oswald, Bopp e Geraldo Ferraz³². Entretanto, Oswald de Andrade passaria a maior parte de 1928 viajando pela Europa (BOAVENTURA, 1995), trabalhando na promoção das obras de Tarsila. Dessa forma, a **Revista de Antropofagia** ficaria nas mãos de Antônio de Alcântara Machado e Raul Bopp. Sua primeira fase é publicada em 10 números, de maio de 1928 a fevereiro de 1929, com oito páginas cada um. Quanto à sua circulação, Maria Eugênia Boaventura especula que

A primeira fase, de tiragem muito limitada, embora anuncie o preço de 500 réis, talvez não tenha sido vendida, restringindo-se à distribuição entre escritores e artistas. O formato original tem uma apresentação tão simples como se fosse uma revista concebida apenas para circular entre conhecidos. (BOAVENTURA, 1985, p. 54)

Os textos da **Revista de Antropofagia**, em seu primeiro ano, são marcados pelo ecletismo, pelo nacionalismo e por um certo provincianismo estético. Há muitos poemas menores de autores de várias regiões brasileiras que encenam a busca por uma linguagem moderna para falar da vida provinciana. Esses autores são frequentemente mencionados na sessão de crítica literária assinada por Alcântara Machado. A esse respeito, no prefácio à mais recente reedição em fac-símile da revista, Eucanaã Ferraz (2014) enfatiza a contradição entre os princípios enunciados por Antônio de Alcântara Machado em suas resenhas – maturidade, modernidade, abandono do passadismo, do regionalismo provinciano, dos “cacoetes parnasianos” e do infantilismo – e os textos publicados na revista, cheios, justamente de provincianismo, imagens infantis e influências parnasianas. Ferraz avalia que a disposição crítica da revista é o

é um êxito seguro de livraria. Basta surgir para ser lido, e lido do norte ao sul com igual interesse.” (“O movimento editorial no Brasil”, 1927, s/p).

³² Em entrevista a Maria Eugênia Boaventura, Geraldo Ferraz reivindica ter sido ele que, junto a Tarsila, nomeou o quadro *Abaporu*, de Tarsila (BOAVENTURA, 1985). O relato contradiz o de Raul Bopp que afirma terem sido ele e Oswald a encontrarem o nome do quadro no dicionário de Montoya (BOPP, 1977). O *Abaporu* é frequentemente considerado a primeira obra do movimento antropofágico.

arranjo conciliador entre aspectos desfavoráveis e acolhimento de aptidões apenas ensaiadas, ou ainda, entre o imaturo e o promissor, somando-se a isso uma benevolente indistinção entre frescor e inexperiência. Em tal direção, tudo seguia de tal modo conveniente em seus tons amigáveis, com suas contradições serenadas pelo espírito temperado da amizade e do desejo de afirmação de um modernismo cordial, que, de fato, não se poderia antever a ruptura que, após o décimo número, daria lugar à segunda dentição da revista. (FERRAZ, 2014, p. 15)

Refletindo sobre esse caráter aglutinador e pouco crítico na composição da revista, Augusto de Campos (2015) destaca uma passagem da “nota insistente”, assinada por Bopp e Alcântara Machado no primeiro número:

[a Revista de Antropofagia] está acima de quaisquer grupos ou tendências;/Ela aceita todos os manifestos mas não bota manifesto;/Ela aceita todas as críticas mas não faz crítica;/ Ela é antropófaga como o avestruz é comilão; Ela nada tem que ver com os pontos de vista de que por acaso seja veículo./ A Revista de Antropofagia não tem orientação ou pensamento de espécie alguma: só tem estômago (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 8).

A nota deixa claro que, para a revista, considerada como um todo (nesse primeiro ano), a antropofagia não marca nenhum posicionamento político e quer ser um espaço livre para toda a produção contemporânea. Segundo Campos, para além dos textos de Oswald de Andrade e de Osvaldo Costa, é na seção “Brasiliãna”, na última página de cada edição, em que aparece uma colagem de trechos caricatos ou curiosos de artigos de jornais da época, que está “[o] que há de mais afinado com o espírito irreverente da Antropofagia, em sua face autêntica e agressiva” (CAMPOS, 2015, p. 111).

Entre um grande número de poemas provincianos sobre a vida bucólica nas cidades do interior, um ou outro poema em que se retrata o acelerado desenvolvimento urbano e a migração na capital paulista, além de diversos textos com temas folclóricos, há alguns poemas publicados em suas páginas que se tornariam centrais para o cânone modernista. Publicados mais tarde em antologias autorais de grandes nomes do modernismo, foram interpretados quase sempre no âmbito da obra de seus autores, sem muita atenção para sua publicação inédita e original no contexto da revista. No sétimo número da **Revista de Antropofagia**, por exemplo, encontramos o poema **República**, de Murilo Mendes:

Republica

Deodoro todo nos trinques
bate na porta do Dão Pedro 2º.
Seu Imperadô, dê o fóra
que nós queremos tomar conta desta bugiganga.
Mande vir os muzicos.

O imperador camarada responde
 Pois não meus filhos não se vexem
 me deixem calçar as chinelas
 pôdem entrar á vontade.
 Só peço que não me bulam nas obras completas de Vitor Hugo.

(RIO DE JANEIRO)

Murilo Mendes

(REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-7, p.1)

Aqui, o imperador D. Pedro II dá as boas-vindas ao golpe que encerra o Império brasileiro. A Proclamação da República se propõe como um marco oficial e definitivo de uma ruptura do Estado brasileiro com sua linhagem portuguesa. Mas, aqui, Murilo Mendes aponta para a artificialidade simbólica desse marco histórico. No poema, a cena da ruptura é mediada pela cordialidade de um acordo tácito no interior de uma elite que compartilha dos mesmos valores. Fidalgo, filho de um rei português, bem aclimatado ao Brasil, calçando suas chinelas, o imperador do poema não fica indignado e não se abala com a entrada do velho companheiro militar nem a repele como uma traição. A transição se dá tranquilamente sobre o fundamento e sob a condição de uma continuidade discursiva designada pelas “obras completas de Vitor Hugo”. Curiosamente, a Primeira República não deveria retomar os clássicos portugueses, menos ainda basear-se em tradições locais: a constituição da transição é o liberalismo romântico da obra do célebre escritor francês. O acordo liberal entre o monarca escravocrata e o ditador militar certamente parece ser uma ideia fora do lugar, como define Schwarz (2009). O olhar irônico do poeta atenta, de modo particular, para a afinidade prioritária da elite governante e de sua cultura oficial com a tradição cultural centro-europeia, que, por sua vez, proclamava ideias liberais e humanistas no auge de sua expansão imperialista e dominação colonial.

Em “Nacional por subtração”, Roberto Schwarz descreve o fatídico mal-estar do intelectual brasileiro como “a experiência do caráter postiço, inautêntico, imitado da vida cultural que levamos” (SCHWARZ, 2009, p. 109). Um dos exemplos usados pelo crítico para esse mal-estar da cultura emprestada é o poema “Lundu do escritor difícil” de Mário de Andrade, publicado originalmente no n.7 do Ano I da Revista, em que o poeta “chamava de macaco o compatriota que só sabia das coisas do estrangeiro” (SCHWARZ, 2009, p. 110):

Lundu do escritor difícil

Eu sou um escritor difícil
 Que a muita gente enquisila
 Porém essa culpa é fácil
 De acabar numa vez:
 É só tirar a cortina

Que entra luz nesta escurez.

Cortina de brim caipora
 Com teia caranguejeira
 E enfeite ruim de caipira.
 Fale fala brasileira
 Que você enxerga bonito
 Tanta luz nessa capoeira
 Tal-e-qual numa gupiara.

Misturo tudo num saco
 Mas gaúcho maranhense
 Que para no Mato Grosso
 Bate este angú de caroço
 Ver sopa de carurú;
 A vida é mesmo um buraco;
 Bobo é quem não é tatú!

Eu sou um escritor difícil
 Porém culpa de quem é!
 Todo difícil é fácil
 Abasta a gente saber.
 Bagé piché chué, ôh “xavié”,
 De tão fácil virou fossil,
 O difícil é aprender!

Virtude de urubutinga
 De enxergar tudo tão longe!
 Não carece vestir tanga
 Pra penetrar meu cassange!
 Você sabe o francês “singé”
 Mas não sabe o que é guariba?
 Pois é macaco, seu mano,
 Que só sabe o que é da estranja.

Mario de Andrade

(REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-7, p. 3)

Além da crítica final à macaqueação dos manos, Mario de Andrade contrapõe a adoção de termos em língua estrangeira (“o francês ‘singé’” - macaco) com uma aglomeração de termos regionais e populares, muitos de origem indígena ou africana, compondo, em seu conjunto, uma espécie de crioulo brasileiro geral. Dessa forma, busca suplantar a cultura e a linguagem emprestadas por uma língua que se harmonizaria melhor com a experiência da vida nacional. Como se no ritmo mesmo da vida se pudesse procurar uma forma de enxergar, de escrever e fazer corresponder as palavras, sons e signos a uma imagem orgânica da nação. O poeta modernista responde à acusação de ter uma escrita difícil afirmando-a como popular e local, defendendo o conhecimento e o uso dos costumes, vocabulários, imagens e ritmos das populações e do território brasileiro, contra a macaqueação do que é estrangeiro.

Ao mesmo tempo, o nacional é compreendido como composição eclética de dizeres e costumes que o poeta “[m]istur[a] tudo num saco/Mas gaúcho maranhense/Que para no Mato Grosso/Bate este angu de caroço”. Assim, no poema, não se trata de uma crítica da imitação em si, mas de uma defesa da imitação do nacional. Mario de Andrade não é um intelectual orgânico, nem essas variedades linguísticas pertencem a uma comunidade regional particular, mas constituem uma bricolagem de diversos falares populares reunidos através de um trabalho de pesquisa etnológica.

A dificuldade em ler o nacional que o poema denuncia consiste na falta de representação deste nacional para o público da elite intelectual, portador de uma visão de mundo formada com os olhos na Europa. O poeta deve se apropriar do material nacional heterogêneo e convertê-lo em forma, de modo a converter em linguagem uma experiência autêntica e popular da nação, tornando-se, assim, um legítimo representante da sociedade nacional. Nesse sentido, o poema recomenda o conhecimento dos falares brasileiros para se obter acesso a essa poesia que busca estabelecer uma mediação entre o campo da experimentação estética da elite intelectual e as diversas expressões vernaculares do povo. Existiria a necessidade, portanto, de adequar as representações, o jogo da fala, superando a representação disjuntiva de uma elite branca identificada com a Europa e uma população miscigenada marcada por um suposto primitivismo indígena e africano³³. Se bem-sucedido, o projeto de Mário de Andrade estabeleceria um campo comum para o mútuo reconhecimento entre o povo e a elite, formando, pela língua, um sujeito homogêneo da comunidade nacional.

Além da nota insistente, que afirma o caráter onívoro da antropofagia, há diversos trechos com compreensões distintas sobre seu significado ao longo dos 10 números do Ano I. No editorial do primeiro número, “Abre-alas”, Alcântara Machado cria uma breve narrativa mítica sobre a evolução de xipófagos (siameses com um quadril e troncos e cabeças separadas) tornados mais unidos como deródimos (um tronco, duas cabeças) que, depois de um estouro, tornam-se canibais. O nós do texto refere-se, aparentemente, aos editores e colaboradores revista que subscrevem ao seu projeto. A breve narrativa mítica aponta, possivelmente, para um processo de progressiva homogeneização do modernismo que teria, eventualmente, se interrompido e levado à heterogeneidade múltipla que a revista apresenta. Alcântara Machado adiciona: “[a]qui se processará a mortandade (êsse carnaval). Todas as oposições se enfrentarão. Até 1923 havia aliados que eram inimigos. Hoje há inimigos que são aliados. A diferença é enorme. Milagres do canibalismo.” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 1). E completa,

³³ Essa suposição é diagnosticada e reproduzida por Antonio Candido em “Literatura e cultura de 1900 a 1945” (CANDIDO, 1987). A esse respeito, ver também CARDOSO, 2020.

“No fim sobrará um Hans Staden”, entendido assim como o sobrevivente de uma contenda pelo futuro do modernismo que, no entendimento do editor, teria lugar na revista. Alcântara Machado deixa bem claro o distanciamento de sua visão de propostas primitivistas ou de aproxima o ou valoriza o da figura indígena como núcleo dessa antropofagia: “*Não o indio*. O indianismo   para nós um prato de muita sustância. Como qualquer outra escola ou movimento. De ontem, de hoje e de amanhã. Daqui e de fora. O antropófago come o indio e come o chamado civilizado” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 1, meu grifo). Assim, o editorial anuncia o caráter eclético da revista, mas também um posicionamento no debate nacionalista da cultura. A antropofagia não deveria recusar nem o nacional nem o estrangeiro, mas absorver tudo. É a primeira expressão da tese da antropofagia como apropria o cultural criativa. Uma apropria o que começa entre os pares modernistas: “[já] começou a cordeal mastiga o”.

Os restantes editoriais presentes na primeira página de cada edi o da primeira fase, sempre assinados por Antonio de Alcântara Machado, também fornecem boas pistas sobre a base política comum que orienta a revista. No terceiro número, em “Carni a”, Alcântara Machado critica a “epidemia positivista que assolou e ainda hoje assola este país condoreiro” e sua “igrejinha Ordem e Progresso” com seu corporativismo provinciano que privilegia intelectuais ligados ao grupo, recusando que sejam “comidos” e defendendo que sejam antes mandados de volta à Europa. Termina fazendo um trocadilho comparando marcas de sardinha enlatada com Pedro Fernandes Sardinha, fidalgo donatário da capitania da Bahia, devorado pelos Tupinambá, em 1556. Nos números 5 e 8, o editor denuncia o neoimperialismo estadunidense e europeu, acusando, no primeiro, a hipocrisia do Pacto Kellog, assinado em Paris em agosto 1928, em que os signatários rechaçam a guerra como meio político, enquanto praticavam guerras imperialistas pelo mundo em países da América Latina, Ásia e África. No último editorial, denuncia o intervencionismo e a política da “América para os americanos”, do recém-eleito presidente estadunidense Herbert Hoover, particularmente na costa sul-americana do pacífico, no Chile e no Peru. Além da preocupa o anti-imperialista, nos números 2 e 6, Alcântara Machado reclama do lusitanismo acad mico brasileiro, seu apego   Camões e a subserviência linguística a Portugal. No editorial “Vaca”, do número 6, em que critica a obsessão com Camões e com a língua portuguesa de Portugal, também afirma que “não há raça, mas raças” e que “não há língua, mas línguas”, defendendo a distin o e autonomia de uma raça e uma língua brasileiras.

Há uma preocupa o explicitamente racial colocada em alguns momentos. No editorial do número 4, “A entrada dos mamelucos”, Alcântara Machado comenta o anuário

paulista de 1924 e os números relativos à imigração, sugerindo que esse conhecimento ajuda a superar preconceitos: “a gente fica sabendo que japonês não é atropelado, apendicite não mata mais negro, raio não gosta de mulher.” (I-4, p. 1). Em seguida, observando o número crescente de casamentos de brasileiros com estrangeiras e, principalmente, de brasileiras com estrangeiros, se satisfaz com esse processo que caracteriza como “[a]ntropofagia legítima”: “uma gostosura que só vendo” (I-4, p. 1). Trata-se, naquele momento, das imigrações promovidas pelo Estado, principalmente de brancos europeus, com o propósito eugenista de branqueamento da população brasileira (NASCIMENTO, 2016; SCHWARCZ, 2012). O entusiasmo de Alcântara Machado revela tanto um desejo de assimilação desses imigrantes a uma identidade nacional homogênea quanto o aspecto de consenso que essas políticas assumiam na época.

Mais revelador da ideologia nascente da democracia racial fundada no branqueamento é o editorial do número 7. Em “Concurso de Lactantes”, Alcântara Machado expressa sua indignação contra um projeto de erguer um monumento à “mãe preta”. Vale a pena ler o texto:

Concurso de Lactantes

Estão tratando de erguer não sei onde (mas sempre aqui no Brasil) um monumento á mãe preta. Os denodados que para isso trabalham querem confessadamente prestar uma homenagem de gratidão às amas molhadas e secas mas sobretudo molhadas da linda cor do urubu. E através delas á raça escrava.

Eu acho isso muito bonito e comovente porêem perigoso. Marmorizada ou bronzeadada a preta, as mulatas e as brancas protestarão na certa. E, será preciso erguer outros monumentos. Um para cada côr. Depois um para cada nacionalidade. A homenagem provocará uma competição de raças, de origens, até de tipos de leite. Por fim os fabricantes de leite condensado também reclamarão a sua estátua e com toda justiça. E haverá o diabo quando o governo holandês exigir um para as vacas suas súbditas.

Eu não estou ofendendo. Eu estou prevenindo. (REVISTA DE ANTROPOFAGIA I-7, p. 1)

Como se sabe, durante o período da escravidão (com continuidades significativas até os dias de hoje), os bebês e crianças filhos de proprietários de escravas foram frequentemente amamentados e criados por mulheres negras escravizadas que trabalhavam no ambiente doméstico. Esse fato marcou profundamente a sociedade e a cultura brasileiras, sendo mencionado por Gilberto Freyre (2006) como um dos principais elementos que estruturam o suposto “equilíbrio de antagonismos” entre brancos e negros, senhores e escravos, em torno do qual se organizaria a sociedade brasileira. Esse contato levou à incorporação de diversos elementos culturais africanos – hábitos, jogos, comidas, palavras e modos de falar – à cultura brasileira. O argumento de Freyre se tornaria, eventualmente, um dos pilares da doutrina da

democracia racial. Evidentemente, a visão romantizada de Freyre escamoteia o brutal desequilíbrio nas relações de poder entre brancos e negros e a vivência marcada por punições severas, ameaças, torturas e execuções das escravizadas domésticas, sem falar na alienação de suas relações com as próprias famílias.

Criticando as falácias freyreanas, mas reconhecendo a importância singular dessas mulheres na formação cultural e linguística do Brasil, Lélia Gonzalez observa que “se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem.” (GONZALEZ, 2020, p. 99). A partir da psicanálise, observando a subjugação das mulheres negras após a escravidão, presas entre as figuras da mulata e da empregada doméstica, Gonzalez as identifica como o “objeto a” da cultura brasileira, objeto de desejo e recalçamento que faz do racismo a “neurose cultural” do “branco” brasileiro. Escrevo aqui “branco” entre aspas, no sentido que lhe dá Guerreiro Ramos (1995), do branco brasileiro inseguro de sua branquitude, ansioso por denegar suas relações íntimas com as outras raças, a possibilidade da miscigenação e tanto mais de sua “mãe preta”, que lhe deu o peito e suas primeiras palavras³⁴. Nesse sentido, o texto de Alcântara Machado é um exemplar evidente do gênero de “protesto” descrito por Guerreiro Ramos, de um branco que sai a público contra aqueles que querem questionar a pureza de sua brancura. E o faz, ainda, argumentando justamente a suposta igualdade de fato entre as raças – em que já se vê em gestação a ideia de democracia racial – sem, no entanto, perder a oportunidade de emitir ofensas racistas atribuindo ironicamente aos negros a “linda cor do urubu”, chamando-lhes de “raça escrava”, e associando a escravidão aos negros como um atributo natural e não fruto de um evento histórico de exploração pelos brancos que constitui o racial.

Além da definição “onívora” de Alcântara Machado, nos primeiros 10 números da revista, diversos autores oferecem interpretações alternativas para a antropofagia. No número 3, publica-se um texto de Manuel Bandeira, “Convite aos antropófagos”, endereçado a Alcântara Machado, em que o poeta critica o ecletismo exagerado da revista e seu provincianismo, e propõe a deglutição do crítico musical Dr. Arthur Imbassahy, sutilmente descrito como mesquinho e mau crítico. A deglutição aí é entendida como eliminação e, possivelmente, substituição do lugar do crítico. Esse sentido de eliminação também aparece em

³⁴ Nesse sentido, é interessante também considerar a representação de uma mulher negra com um seio dependurado e traços caricaturais no quadro *A negra* de Tarsila do Amaral, pintado em 1924, mas exibido no Brasil somente em 1933. Na tela *Antropófagos*, de 1929, a figura de *A negra* é retomada, mas, curiosamente, com um tom de pele mais claro, junto à figura repetida do antropófago de *Abaporu*. Sobre isso, ver Rafael Cardoso. “White skins, black masks »antropofagia« and the reversal of primitivism”. **Das verirrte Kunstwerk**. Berlim: De Gruyter, 2019.

outros textos como “Comidas”, de Mario Graciotti, no mesmo número (p. 5), em que a devoração de Coelho Netto sugere sua incorporação e eliminação, uma forma de superação geracional. Da mesma forma, em “Açougue”, no número 4, também endereçado a Alcântara Machado, o poeta mineiro Rosário Fusco se refere à antropofagia como um ato de incorporação destrutiva e sugere a devoração do escritor anarquista Fabio Luz, bem como de todos os “brasilistas”, esses que ficam falando em “brasilidade”. No número 6, em “O homem que eu comi aos bocadinhos” (p. 4), João do Presente também usa o “comer” antropófago como metáfora para superação, nesse caso, do positivista republicano, oligarca e de tendência conservadora. No número 8, Ubaldino de Senra escreve uma anedota, “A antropofagia em Campinas”, em que uma criança tem medo de que um tio, com quem deve ir viver, por ser pobre e não ter o que comer, possa comê-la, sugerindo uma relação cômica entre a fome provocada pela pobreza e a antropofagia como traço ancestral do povo, em uma interpretação elitista que exotifica o povo. Em “A Festa do guarda-chuva” (9, p. 2), o crítico e diplomata San Tiago Dantas também associa a antropofagia a um traço popular selvagem e incivilizado, descrito com tom cômico em outra anedota em que um sujeito começa a morder os passantes em uma calçada movimentada para ficar com a calçada só para ele. Finalmente, no último número, Mário de Andrade relata um caso ouvido durante uma viagem para o Rio Grande do Norte, em que dois “catimbozeiros” contam sobre um bandido (“malfeitô”) que exigia sangue de crianças em troca de oferecer trabalho, sugerindo a presença de resquícios antropófagos, associados a práticas criminosas, na cultura popular.

A despeito dessas muitas definições, é o “Manifesto Antropófago”, de Oswald de Andrade, publicado no primeiro número da Revista (pp. 3 e 7), que se manteve como a fonte principal para debates sobre a antropofagia ao longo do século XX e até os dias de hoje. Com uma apresentação bastante radical e atravessada por múltiplas determinações, o texto não oferece, entretanto, nenhuma definição simples e direta da antropofagia. O manifesto é marcado pela montagem de fragmentos e pela ironia, com uma linguagem afiada e ácida e um tom combativo de afronta. Nele, a antropofagia adquire toda uma constelação de determinações. Talvez o aspecto dominante mais evidente seja a crítica à colonização (“Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábria”), ao cristianismo (“Contra todas as catecheses”; “Contra todas as verdades dos povos missionários”; “Contra Anchieta”) e ao eurocentrismo (“Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”; “Contra as historias do homem, que começam no Cabo Finisterra”), com uma consequente idealização de uma cultura pré-cabralina (“Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista”; “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”), associada

à imagem do homem natural, não corrompido pelo mal-estar da civilização (“a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud”). Dessa forma, a crítica ao eurocentrismo da antropofagia não constitui uma recusa da Europa, do europeu ou de sua cultura, mas uma crítica ao discurso eurocêntrico e à estrutura de poder que media as relações entre as nações e culturas europeias e o Brasil, ou os países latino-americanos, situados na periferia ou semiperiferia do capitalismo, em relação de dependência com as primeiras. De forma particular, ele recusa uma filiação genealógica à cultura europeia, que relegaria o sujeito nacional à situação de atraso temporal em relação ao presente europeu, e reivindica uma relação sincrônica, explicitando a contemporaneidade histórica entre “nós” e a Europa. Ao mesmo tempo, a relação sincrônica sustenta um continuado fluxo de importação da subjetividade europeia.

Como consequência da crítica à colonização no Manifesto, fica implícito também o sentido de apropriação seletiva do que é estrangeiro (“Só me interessa o que não é meu”) para produção de uma cultura brasileira autêntica e distinta da civilização europeia (“Nunca fomos catechizados. Fizemos foi carnaval”). O desenvolvimento dessa cultura, por sua vez, é vinculado à modernização tecnológica e valorização de aspectos transgressores: “O cinema americano informará”, “A idade de ouro anunciada pela America (...) E todas as girls.”; “A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue.”). Assim, a antropofagia oswaldiana responde às reivindicações nacionalistas xenófobas dos verdeamarelos com a afirmação de uma cultura nacional que não se descaracteriza pela adoção de elementos estrangeiros. Pelo contrário, esta seria um de seus elementos fundamentais e sua principal força. Por outro lado, opõe-se à atitude de cópia e importação irrefletida (“Contra todos os importadores de consciência enlatada”) que os nacionalistas também rejeitam, sugerindo uma apropriação crítica e deslocando os valores eurocêntricos que regem a atitude importadora. Dessa forma, se formula uma subjetividade transparente e autodeterminada como consequência de um traço cultural – a antropofagia – da subjetividade afetável indígena, que se transmuta sincronicamente pela absorção contínua da subjetividade europeia.

É importante notar, também, que, onde o verdeamarelismo identificava seu nacionalismo com a virilidade e atribuía um valor extremamente negativo ao feminino (“temos vivido (...) como miseráveis escravos da cultura europeia. Pior do que escravos: como uma nação fêmea” [SALGADO, 1927b]), a antropofagia sugere uma inversão de valores, formulando sua comunidade utópica através da ideia de matriarcado (“a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”), ainda que com uma significação bastante peculiar, como discuto mais à frente. Quanto ao

primitivismo de seu discurso na valorização da língua surrealista dos indígenas, na idealização do homem natural, há aí, à semelhança daquilo que Harootunian (2010) detecta nos debates da escola de Kiyoto nos anos 1940, a proposta de uma modernização alternativa, e não meramente dependente e derivativa, segundo uma lógica etapista e teleológica uniforme. Trata-se da proposta de uma civilização ao mesmo tempo moderna e construída sobre princípios locais, mas em diálogo com uma certa tradição de pensamento que também constitui o caráter revolucionário da modernidade europeia:

Filiação. O contacto com o Brasil Carahiba. **Oú Villeganhon print terre.** Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, á Revolução Bolchevista, á Revolução surrealista e ao bárbaro technizado de Keyserling. Caminhamos (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, pp. 3 e 7).

Dessa forma, a antropofagia preserva a separação entre universal e particular que constitui a modernidade (FERREIRA DA SILVA, 2007), rerepresentando sua própria particularidade como universal, o que implicará, como veremos, na preservação das estratégias do racial.

Para Haroldo de Campos (1983), a antropofagia desloca o discurso do nacionalismo essencialista e formula o texto diferencial e dialético da nação, que permite reler a historiografia da literatura brasileira em suas relações com a textualidade metropolitana desde o barroco. Segundo o crítico, a antropofagia constitui uma forma de pensamento que desconstrói a metafísica colonial da presença transposta da cultura das metrópoles para a (ex-)colônia. Não obstante, sua proposta de uma modernização alternativa, se imagina um futuro utópico baseado numa pré-história nativa mítica, não deixa de se definir em função do projeto modernizador global do capitalismo, com o qual dialoga enquanto busca fazer frente a ele, também enquanto projeto nacional.

Já Roberto Schwarz, confrontando o projeto de formação linguística do sujeito nacional homogêneo através da crítica da importação irrefletida por Mario de Andrade em “Lundu do Escravo” com o manifesto de Oswald de Andrade, afirma que

a destruição programática da noção de cópia tampouco faz desaparecer o problema. Idem para a inocência programática com que o antropófago ignora o constrangimento, o qual teima em reaparecer. “Tupi or not Tupi, that is the question”, na famosa fórmula de Oswald, cujo teor de contradição – a busca da identidade nacional passando pela língua inglesa, por uma citação clássica e um trocadilho – diz muito sobre o impasse. (SCHWARZ, 2009, p. 123)

A inocência programática que o crítico encontra na célebre frase de abertura do Manifesto Antropófago tem uma dupla significação. Busca elaborar a “impureza racial brasileira” nos termos eugenistas da época, por uma relação ambígua com uma herança difusa – implicitamente biológica e cultural – indígena, que é capaz, apesar disso, ou por isso mesmo, de afirmar-se numa relação de diálogo crítico com os influxos culturais das novas metrópoles neoimperiais. Essa dupla injunção, por sua vez, busca elaborar a ficção de um reconhecimento mútuo entre a tradição ocidental eurocentrada e a nação pós-colonial mestiça: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (“Manifesto Antropófago”, REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 3). Uma ficção que só poderia soar como inocente para um teórico marxista da dependência como Schwarz.

Como argumenta Alfredo César Melo, o autorreconhecimento do intelectual brasileiro, letrado de acordo com a tradição ocidental, tem se condicionado ao seu reconhecimento pelos portadores da autoridade autoconferida dessa tradição – os intelectuais e literatos das nações imperialistas. Conforme o autor, se estabelece aí a “tensão de um ator (o intelectual brasileiro) que se imagina pertencente a uma comunidade (a cultura ocidental), cujos principais atores (os sistemas intelectuais dos países centrais) o ignoram solenemente.” (MELO, 2016, p. 48). O Ocidente, por sua vez, que se define, entre outras coisas, pelos valores universalistas do Iluminismo europeu como a democracia, a livre circulação de ideias, o diálogo racional e a universalização da sensibilidade, na prática se reproduz segundo a lógica de uma geografia variante, hierarquizada segundo as classificações temporais da modernidade capitalista e fundada sobre o racial. Como demonstra Naoki Sakai (2020), no início do século XX um intelectual japonês poderia se considerar definitivamente mais ocidental que um cidadão indiano, ou mesmo um camponês japonês. Ainda hoje, não é difícil perceber que um australiano branco e anglófono é, em geral, mais facilmente reconhecido como um ocidental que um cidadão latino-americano. Assim, como índice discursivo, o Ocidente não é tanto uma localização geográfica quanto um critério de hierarquização e exclusão cultural com contornos distintamente racistas e imperialistas dentro do contexto do capitalismo global, proscrevendo de seu espaço de diálogo a todos aqueles que define como “Outros”. Desse modo, pode-se afirmar que a ansiedade diante da representação do Ocidente assume contornos distintamente raciais. Trata-se aqui, em grande parte, do que Guerreiro Ramos chama de “patologia do ‘branco’ brasileiro” (RAMOS, 1995), e seu temor ser barrado no banquete “ocidental”, por não conseguir comprovar suas credenciais de afinidade racial e cultural com a Europa.

Quanto à tese da apropriação criativa, é preciso tomar em conta que todo poeta se apropria criativamente de uma tradição. De uma tradição dentro de sua língua ou uma tradição

compartilhada pela tradução e outros trânsitos culturais. Dizer que a apropriação cultural criativa é o sentido e a força do projeto da antropofagia seria, nesse sentido, uma banalidade. Entretanto, como escreve Melo, persiste uma certa retórica antropofágica, ainda vigente em boa parte da crítica cultural brasileira que sempre, renovadamente, busca enaltecer as formas como escritores e artistas brasileiros se apropriam, deformam ou subvertem modelos europeus. Como resultado prático, esse discurso pode levar à melhora na autoestima nacional. Ele não chega, no entanto, a exercer qualquer efeito na real assimetria que existe entre as culturas periféricas e centrais (MELO, 2016, p. 45).

O “Manifesto Antropófago” tornou-se um dos textos mais canônicos para a historiografia da literatura brasileira e suas ideias vêm sendo retomadas e debatidas em inúmeros textos literários e críticos.³⁵ As posições do manifesto encontram poucas ressonâncias em outros textos publicados no Ano I da **Revista de Antropofagia**, com exceções para “A Descida Antropofágica”, de Oswald Costa (1, p.8) e “Schema a Tristão de Athayde”, do próprio Oswald de Andrade (6, p. 3), que se colocam discursivamente próximos ao núcleo de ideias propostas pelo manifesto. Para além do debate nacional e colonial, esses textos também sugerem algumas questões filosóficas de alcance mais amplo e têm algumas implicações para a formação do discurso da democracia racial.

As oito páginas de cada uma das dez edições do Ano I também trazem diversos outros textos. Além dos poemas provincianos mencionados, há ainda poemas que tematizam a urbanização, a industrialização e o aspecto cosmopolita que tomavam algumas cidades brasileiras. Nesse sentido, é interessante o poema “Manhãzinha” (8, p. 2), de Julio Paternostro, que começa descrevendo os “paralepípedos lustrosos” da pequena cidade provinciana contrastando-os depois com a “chaminé da fábrica” no fim da rua. Alguns poemas continuam as experimentações com a linguagem do modernismo, e há ainda diversos outros que tematizam o folclore e a cultura popular. A revista traz também textos que empreendem análises do que se entende como nacional, como o estudo de Plínio Salgado sobre a Língua Tupy publicado nos números 1 e 2, defendendo um retorno às tradições da terra. Há outros sobre a região nordeste como “Cidade do Natal do Rio Grande”, de Câmara Cascudo (4, p.3) e “O nordeste do Sr. Palhano” de Limeyra Tejo (7, p. 2), alguns estudos sobre o folclore e a música popular por Mário de Andrade (“Romance do Veludo”, 4, pp. 5 e 6; “Lundu do escravo”, 5, pp. 5 e 6), além das primeiras páginas de Macunaíma, publicadas no número 2. Dos números 3 ao 10, sempre na página 9, são publicados o primeiro e início do segundo capítulos do romance **Os três**

³⁵ Para uma leitura aforismo por aforismo do “Manifesto Antropófago”, cf. Beatriz Azevedo. *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

sargentos, de Yan de Almeida Prado, um relato urbano e popular, marcado por tons racistas e elitistas, que retrata a urbanização e a imigração no centro de São Paulo. Também há, ao longo da revista, inúmeros anúncios publicitários de obras que estavam sendo publicadas naquele momento, de Oswald e Mário de Andrade, Alcântara Machado, Cassiano Ricardo, Menotti del Picchia, Plínio Salgado e outros. Todos aparecem lado a lado, em geral caracterizados como inovadores modernistas e portadores da nova literatura nacional. A **Revista de Antropofagia**, em seu Ano 1, encena os contrastes que fundamentam o contexto vanguardista do modernismo: o provincianismo melancólico e a euforia da urbanização, o desejo do moderno, a pressão do cosmopolita e a representação folclórica do popular, o heroico e o anti-heroico como motes da nacionalidade.

De modo particular, o projeto literário da antropofagia propõe estratégias para lidar com a angústia de uma influência completamente autocentrada do Ocidente que proscreeve todo o diálogo com o Outro. De forma original e bem-humorada, essa estratégia não busca argumentar contra a caracterização de si como Outro – antropófago –, mas a celebra, elevando-a à universalidade por seus próprios critérios (“Só a antropofagia nos une”; “Única lei do mundo”), em oposição às particularidades do Ocidente (“sublimações antagônicas (...) trazidas nas Caravelas”). Busca, assim, desconstruir as premissas da autoridade provinciana do Ocidente (“Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”), opondo-se a ela (“Contra Goethe, a mãe dos Grachos, e a corte de D. João VI” [REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 3]).

Para Harold Bloom (2002), a angústia na poesia moderna resulta da distância que separa o sujeito do objeto, e o dualismo daí decorrente, entre o poeta e a poesia, a partir da distinção cartesiana entre extensão e intensividade, espaço e espírito. Para percorrer a distância até o poema, o poeta precisa lidar com o bloqueio criativo causado pela presença espectral do precursor na imagem ideal que faz do poema. “A influência poética — quando envolve dois poetas fortes, autênticos — sempre se dá por uma leitura distorcida do poeta anterior, um ato de correção criativa que é na verdade e necessariamente uma interpretação distorcida” (BLOOM, 2002, p. 80). No caso da constituição de uma tradição poética moderna, situada além das margens do “jardim das musas”, como diria Antonio Candido (2013), na periferia do capitalismo internacional, a situação parece se complicar. Aí o discurso eurocêntrico da tradição não reconhece nenhum sujeito. A América tropical e mestiça poderia ser reconhecidamente motivo e objeto de inúmeros poemas, mas nunca o poeta latino-americano havia sido reconhecido como enunciador do universal. A angústia não apenas separa, nesse lugar, o poeta da poesia, mas o sujeito de sua própria subjetividade. Transpor o limiar da angústia no confronto

com a tradição não é simplesmente decifrar o enigma da esfinge que obstrui a passagem. Na verdade, a esfinge não reconhece a chegada desse viajante e não lhe dirige a palavra.

Ao mesmo tempo, a condição racializada que impede o acesso almejado à mesa de jantar e à sala de debates do Ocidente é ficcionalizada por meio de um apagamento dos grupos subalternizados pelo colonialismo interno brasileiro. Os povos indígenas, como figuras emblemáticas do Outro do Ocidente, são confinados a um passado idealizado, negados em suas lutas e territórios contemporâneos. A população negra, por sua vez, é minimizada ao ponto de um quase apagamento, num conluio implícito com a política do embranquecimento que vai assumir a forma ideológica da democracia racial na década seguinte. Já a imigração japonesa, recebe um breve comentário de Sylvestre Machado (“O Japonez”, I-7, p. 5) no número oitavo, apenas para ser defendida pela capacidade de integração desses imigrantes e sua suposta semelhança com o indígena, podendo desaparecer na peculiaridade da miscigenação antropófaga.

De resto, a força da autoestima reencontrada, ao passo que contorna a esfinge eurocêntrica da tradição ocidental, como a “pedra no meio do caminho” do poema de Drummond publicado pela primeira vez na **Revista de Antropofagia** (I-3, p.1), não extingue a angústia da dependência. Permanece vedado o acesso ao “jardim das musas”. Repete-se a questão pelas origens e o desafio de fundar uma outra tradição literária. A solução não é a loba romana, nem a anta que abre caminho para seus filhos, tampouco o avestruz – escolhido por Alcântara Machado para representar a primeira fase da revista – que esconde a cabeça na terra a fim de evitar o olhar do Outro que não o reconhece como um outro Eu.

Os totens eleitos para a 2ª dentição, a alternativa que permite a criação deslocada, são o tamanduá, que mete a língua na terra sem medo de ser queimado pelas saúvas, e o jabuti, que aguarda preguiçosamente a hora de sua astuta vingança. Essa solução criativa, por sua vez, não elimina tampouco a angústia do não reconhecimento. Como levar adiante uma tradição poética gerada desde esse lugar outro, no encontro desses Outros povos, produzido pela expansão do Ocidente, e ser reconhecido pela tradição ocidental? Onde a questão de Hamlet se debatia entre a angústia de uma existência sem sentido e o sem sentido da libertação pela morte, o poeta antropófago se debate entre a hesitante, ainda que espalhafatosa, afirmação de sua não ocidentalidade, e seu não reconhecimento pelo Ocidente: “*Tupy or not tupy, that’s the question.*”

Em grande parte, para além do “Manifesto Antropófago”, os aspectos mais explícitos do primitivismo que compõem a revista estão ligados a uma tentativa de aproximação do popular e expressam a perplexidade diante dos processos de modernização pelos quais passa o país. De um modo particular, revelam o desejo de intervenção na realidade e de

reconfiguração do campo estético de modo a integrar a cultura popular à cultura letrada, em busca de uma base mais homogênea para o estabelecimento da nacionalidade, embora a **Revista de Antropofagia**, em seu primeiro ano, seja heterogênea nesse sentido e marcada pela contradição. É significativa, entretanto, a publicação dos primeiros parágrafos de **Macunaíma**, de Mário de Andrade, no segundo número da revista, uma obra em que o autor forja uma língua nacional artificial pela incorporação de uma multiplicidade de variedades regionais e populares de todo o país. Como escreve Viviana Gelado:

Como os poetas do grupo “Orkopata” peruano, que se propuseram a descobrir meios de aproximação entre a oralidade indígena e a escrita, Mário tentará juntar, pela escrita literária, os fragmentos incomunicáveis de uma sociedade e uma nação cindidas. (...) Desta maneira, Mário se aproveitará, assim como os muralistas mexicanos, não apenas de temáticas frequentes no populário, mas também das técnicas de produção artesanal. Assim como “os cantadores nordestinos”, produzirá uma obra que, sendo individual, é também coletiva pelas técnicas de composição utilizadas, mas que figura, diferentemente da pintura e de parte da gravura mexicanas do período, um estereótipo cômico indígena ou popular (GELADO, 2006, p. 168-169).

Da mesma, forma, a abordagem de grande parte dos textos da revista sobre o popular, enquanto busca incorporar formas e procedimento dessas produções de cunho coletivo, faz deles uma representação cômica ou estereotipada, e os distancia do projeto letrado de construção da nação. A participação do popular e do indígena permanece, assim, submetida à condição da assimilação da cultura letrada e oficial da elite brasileira, ao passo que a presença do negro é diminuída e recalcada, reduzida, quando aparece, à condição de folclore, como no caso do ensaio sobre o “Lundú do Escravo”, de Mario de Andrade (I-5, p. 5 e 6). Embora Mário busque conhecer e preservar o processo cultural da cultura negra, atribui a esse registro valor de “documento” e não de arte, submetendo-o hierarquicamente à arte modernista da elite culturalmente embranquecida.

Dentes à mostra

Após seu décimo número, a **Revista de Antropofagia** passa por uma transformação radical. Deixa de ser publicada de forma independente, em suas oito páginas mensais, com a participação de diversas vozes representando diferentes posicionamentos políticos e passa a ser incorporada em um jovem jornal de oposição ao PRP, de circulação massiva, o **Diário de São Paulo**, veículo pertencente aos Diários Associados, de Assis Chateaubriand (SETEMY, [S.d.]). Fundado em 5 de janeiro de 1929, o jornal conseguira alcançar um grande público adotando

uma estratégia agressiva de marketing que constituía na distribuição massiva e gratuita do jornal a possíveis assinantes pelo Brasil. Publicada quase semanalmente, de 17 de março a 1º de agosto de 1929, a 2ª *dentição*, como é então chamada, num trocadilho digestivo com “edição”, ocupa uma folha do jornal, na forma de um caderno independente, aparecendo inicialmente aos domingos, passando depois para as quartas, depois quintas e, finalmente, sextas-feiras, antes de ser descontinuada. Com um formato mais compacto e um grupo mais restrito de colaboradores, mais próximos e afinados com as ideias de Oswald de Andrade, Osvaldo Costa, Tarsila do Amaral, Patrícia Galvão e Raul Bopp, a revista adotava agora uma linguagem enxuta, empregando a montagem de pequenos poemas, excertos de textos clássicos diversos, notícias de jornal, artigos breves e trechos do “Manifesto Antropófago”, citados reiteradamente ao modo de um texto fundacional. De maneira geral, pode-se dizer que tudo agora converge para o desenvolvimento do projeto antropófago, como estabelecido no manifesto e em “A Descida Antropófaga” de Osvaldo Costa. Para Augusto de Campos, a 2ª *dentição* é “[a] fase em que a Antropofagia vai adquirir os seus definitivos contornos como Movimento” (2015, p. 112). Quanto aos eventos que levaram à ruptura, Antonio Candido escreve: “Por que motivo brigaram, nunca perguntei nem eles me disseram. Sei que houve uma ruptura maior, ficando de um lado Mário, Paulo Prado, Antônio de Alcântara Machado; de outro, Oswald, Raul Bopp” (CAMPOS, 1977, p. 66).

Geraldo Ferraz, responsável pela diagramação da *segunda dentição*, sugere que a ruptura que deu fim à primeira fase da revista teria a ver com a volta de Oswald de Andrade da Europa e sua insatisfação com os caminhos da revista. Em entrevista a Maria Eugênia Boaventura, afirma:

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. (...) A revista teve a função de popularizarão das forças revoltadas antes de 1930. Porque havia esta coisa de revolta. Oswald era um revoltoso muito esquisito. Até 1930 era adepto do PRP (BOAVENTURA, 1985, s/p).

A adesão de Oswald ao PRP é um fato complexo e não sem importância. Ele era amigo do então presidente da República e antigo governador de São Paulo, Washington Luís, que sustentava uma política marcada pelo desenvolvimentismo, com a construção de estradas e grandes obras infraestruturais no país. Ao mesmo tempo, como presidente da república, Washington Luís alcançara uma aparente estabilidade política, após um longo período de grandes agitações sociais: as greves operárias a partir de 1917, os levantes tenentistas de 1922 e 24 e os quatro anos de Estado de sítio da gestão de Artur Bernardes (1922-1926). Não obstante,

essa proximidade com a cúpula do PRP, as opiniões políticas e literárias de Oswald de Andrade tinham tendências bastante radicais, que marcarão sua ruptura com a ordem após a quebra da bolsa de Nova York no final de 1929, que atingirá duramente suas finanças pessoais, e o golpe de Estado de Getúlio Vargas em 1930. Essa ruptura geral é indicada também por seu término com Tarsila do Amaral e casamento com Patrícia Galvão, e a adesão dos dois ao Partido Comunista, provavelmente por influência da escritora. Mas isso tudo acontece após o fim da **Revista de Antropofagia**.

Sob o distintivo de *2ª dentição*, os 16 números da revista (até o 4º número: “Órgão do Clube de Antropofagia”; a partir do 5º: “Órgão da Antropofagia Brasileira de Letras”; a décima sexta edição sai como número 15 duplicado) publicados no **Diário de São Paulo** assumem um tom combativo, com inúmeras críticas diretas e sarcásticas aos verdeamarelos, a Graça Aranha e a Tristão de Athayde, mas também à seriedade e moderação de Mario de Andrade, Alcântara Machado e Paulo Prado, bem como ao provincianismo dos poetas de Cataguases e outros associados à primeira fase da revista. Entre outros, atacam ainda o grupo da revista **Festa**, publicada no Rio de Janeiro e identificada com uma tendência católica, considerada uma vanguarda “que marcha com mil precauções para não estragar os sapatos” (II-2). Muitos artigos atacam diretamente a religião católica e o conservadorismo da sociedade brasileira de um modo geral. Em grande parte, os artigos são assinados com pseudônimos satíricos ou que se aproximam de temas da antropofagia como Tamandaré (sempre utilizado por Osvaldo Costa), Freuderico (aproximando Freud e Friedrich Nietzsche, um dos muitos utilizados por Oswald de Andrade), e Jacob Plim-Plim (muito provavelmente Raul Bopp). Sobre isso, Geraldo Ferraz afirma que “[o] pessoal não queria aparecer. Compreende? Qualquer coisa naquele tempo era escândalo” (BOAVENTURA, 1985, s/p). O expediente também é utilizado para satirizar os adversários como Tristinho de Ataúde ou Menotti del Piccolo³⁶. O uso cômico e satírico da linguagem torna-se, em continuidade com boa parte do modernismo anterior, uma forma de crítica à cultura hegemônica bacharelesca e à fala empolada que domina o cenário político e intelectual brasileiro.

Em grande parte, como já afirmei, o projeto antropofágico dá seguimento e busca radicalizar as propostas do modernismo. Isso é feito, na toada combativa e agressiva da *2ª dentição*, através de críticas e antagonismos e, segundo um procedimento tipicamente moderno e vanguardista, através de reiterados discursos de ruptura e negação. Na segunda edição da série

³⁶ Maria Eugênia Boaventura assume o uso irônico e satírico dos pseudônimos como um traço principal da Revista em seu estudo **A vanguarda antropofágica** (1985).

“Moquém”, assinada por Tamandaré (Oswaldo Costa), intitulada “Hors d’oeuvre”, lê-se, por exemplo:

Nenhum problema brasileiro resolveram a Semana de Arte Moderna e correntes derivativas. Continuamos, ainda depois, escravos do Ocidente, escravos do catolicismo, escravos da cultura europeia caindo de pôdre. Quando o moderno se voltou para o brasileiro foi para estilizar-o, para deformat-o, como fizeram, no outro século, Dias & Alencar. [...] Pensamento novo não creamos. Continuou o pensamento velho de importação (REVISTA DE ANTROPOFAGIA II-5).

A crítica à Semana de Arte Moderna funciona aqui ao mesmo tempo como discurso de filiação e autoridade, num olhar de superação do próprio passado, mas também de distinção dos grupos que dela participaram. Se a semana de 22 aparecera no ano do centenário da Independência do Brasil, com uma proposta de renovação autonomista da literatura e da cultura brasileira, a afirmação de Costa deixa implícita a acusação de manutenção da dependência cultural, pela falta de uma experiência efetivamente local. A crítica à dependência, por sua vez, fica atrelada a uma crítica à tríade Ocidente/catolicismo/cultura-europeia-decadente, o que especifica a natureza da rejeição contra as importações culturais. Não se trata de uma rejeição generalizada da Europa ou do que é estrangeiro, mas direcionada aos elementos de uma cultura europeia associada ao universalismo imperialista implícito na ideia de Ocidente, como figura de um Estado universal – sendo católico a palavra de origem grega para o latino “universal”. Por outro lado, comparando as realizações modernistas ao romantismo de Dias e Alencar, Tamandaré reivindica uma arte para a qual o local não seja objeto e tema, mas cuja experiência seja ponto de partida para a elaboração estética. Ao mesmo tempo, a associação dos modernistas a esses românticos indianistas, em sua estilização do brasileiro, sugere uma identificação do local com o indígena.

Num texto peculiar em que se busca organizar as proposições antropofágicas até ali, “Algumas notas sobre o que já se tem escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura (Remetido da Sucursal do Rio pra cá)”, possivelmente escrito pelos colaboradores Jurandyr Manfredini e Clovis de Gusmão, encontramos outra avaliação que situa a antropofagia numa posição de superação do modernismo, mas também, curiosamente, de rejeição do primitivismo:

Os antropófagos não são modernistas. (...) (Todas as nossas reformas, todas as nossas reações — continua Oswald de Andrade — costumam ser feitas dentro do bonde da civilização importada. Precisamos sair do bonde, precisamos queimar o bonde). Mas também não são primitivistas. Oswaldo Costa esclarece: — Não se deve confundir a volta ao estado natural (o que se quer) com a volta ao estado primitivo (o que não interessa). O que se quer é a

simplicidade e não um novo código de simplicidade. (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, II-4)

Novamente, se identifica o modernismo com um caronismo acrítico nas modas europeias, numa formulação crítica recorrente na história intelectual brasileira, que Roberto Schwarz (1987) descreveu em “Nacional por subtração”, e defende uma ruptura com esses procedimentos pela busca da constituição de uma cultura nova a partir de elementos locais. Por outro lado, recusa a pecha de primitivismo, compreendido como regressão cultural a um suposto estado anterior de desenvolvimento, apontando para o objetivo de negar as imposições culturais e morais da civilização ocidental – “a volta ao estado natural”. Essa recusa poderia ser interpretada como um gesto de diferenciação do já consolidado primitivismo das vanguardas europeias. Nesse sentido, em uma breve nota sobre Benjamin Peret, já no 1º número, lê-se que o surrealismo foi “um dos melhores movimentos pré-antropofágicos”. Já no número 6, Poronominare escreve: “A questão primitivista continua actual. Mais actual do que nunca. Só deixará de o ser quando fôr substituída pela questão antropofágica.” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, II-6). Como argumenta Rafael Cardoso (2019), o distanciamento do primitivismo pode ser compreendido também por uma associação desse movimento com o que se chamava na Europa, naquele momento de *art nègre*. Em Moquém II, Tamandaré (Oswaldo Costa) critica os modernistas por continuarem com os olhos voltados para a Europa, uma Europa que interpreta como decadente e degenerada, o que é sinalizado, para o autor, precisamente pela arte negra: “Já alguns desses modernistas estão começando a dizer que São Paulo é feio, que o Brasil é feio. Não se assustem, eles estão copiando o europeu, a quem a Europa feia lançou nos braços da arte negra e de todos os exotismos. É essa a psicologia dos fracassados” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, II-5). Assim, seja pela ausência ou por fragmentos e menções indiretas, a antropofagia procura distanciar-se do elemento negro.

É preciso observar, ainda, que, mesmo na segunda dentição, ainda que com contornos mais claros e bem definidos que na primeira fase, ainda há certa dissonância nas definições e reivindicações dos diversos colaboradores. De todo modo, a referência a Costa pode ser compreendida como uma chave para o primitivismo peculiar da antropofagia: a proposta de reformular uma outra modernidade a partir de uma nova simplicidade, despida das convenções e regras vinculadas à moral civilizatória da metrópole.

Como observou Carlos Jáuregui (2008), Oswaldo Costa foi, possivelmente, o antropófago mais radical na revista, mais até que Oswald de Andrade, vinculado a certos compromissos pessoais com o *status-quo*, com a cultura burguesa e portador de um catolicismo afetivo. Na série Moquém, Costa defendeu consistentemente uma antropofagia crítica à

colonização, aos valores ocidentais e à propriedade, criticando dura e reiteradamente os fascistas. Oswald de Andrade, por sua vez, em alguns textos, por exemplo “de antropofagia”, assinado por Freuderico, faz uma série de concessões às estruturas e instituições fascistas, ainda que o rejeite enquanto projeto:

Toda legislação é perigosa. (...) Nós somos contra os fascistas de qualquer espécie e contra os bolchevistas também de qualquer espécie. O que nessas realidades políticas houver de favorável ao homem biológico, consideraremos bom. É nosso. (...) Como a nossa atitude em face do “Primado do Espiritual” só pode ser desrespeitosa, a nossa atitude perante o marxismo sectário será também de combate. (...) Temos certeza que ele [Marx, um dos melhores “românticos da antropofagia”] errou quando colocou o problema econômico no chavão dos “meios de produção”. Para nós o que é interessante é o “consumo” — a finalidade da produção. (...) — O fascismo não tem nada de bom? — Tem: o congresso corporativo. Evolução da divisão do trabalho social (social não, tribal) pelos grupos totêmicos. (REVISTA DE ANTROPOFAGIA II-1)

A aversão de Freuderico seja ao fascismo seja aos bolcheviques poderia situá-lo em um espectro vagamente liberal ou em um anarquismo *sui generis*. Benedito Nunes percebe nessa atitude uma aproximação com o Manifesto Dadá, do nascimento de “uma necessidade de independência, de desconfiança para com a comunidade” (NUNES, 2011, p. 22). Para Nunes, avaliando a trajetória de Oswald de Andrade até depois de sua passagem pelo PCB nos anos 1930,

[s]eu socialismo jamais deixou de ser, fundamentalmente, o da rebeldia do indivíduo contra o Estado, mais interessado numa sociedade nova, cuja vida passava pela morte da organização estatal, do que no fortalecimento de uma ditadura do proletariado (NUNES, 2011, p. 54).

Em todo caso, a atitude de Oswald não se traduz aqui em uma rejeição em bloco das doutrinas mencionadas. Em torno dessa ideia de homem natural, biológico, busca as formas de vida e estruturas sociais que permitiriam a liberação dos desejos individuais. Assim, a comparação do “Primado Espiritual” (doutrina antimaterialista defendida por Tristão de Athayde e a ala católica do modernismo, ligada ao Centro Dom Vital), com o “marxismo sectário” poderia ser compreendida como rejeição de uma moral rígida e austera, como a pregada pela Komintern da Terceira Internacional, com a proletarização de seus quadros. Por outro lado, a defesa do “congresso corporativo” dissociado da ideologia do fascismo poderia se assemelhar ao programa do anarquismo sindicalista, embora a corporação fascista seja, precisamente, a organização de uma classe de trabalhadores sob a direção da liderança nacional num projeto unitário, o que está mais próxima da formulação de Oswald. Para além dessas

identificações, Alexandre Nodari (2019) interpreta sua crítica à ênfase na produção por Marx, e a defesa de uma ênfase no consumo, como um deslocamento da racionalidade “métrica” utilitária do produtivismo em direção a uma racionalidade não métrica mais voltada para a experiência vivida em suas relações com aquilo que é consumido.

A posição de recusa das doutrinas que polarizavam o debate político mundial naquele momento e a busca por uma terceira via parece ser uma tônica recorrente da escrita de Oswald de Andrade na **Revista de Antropofagia**. Em outro “de antropofagia”, assinado por Japy-Mirim (provavelmente Oswald), lê-se:

A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo. [...] O indivíduo sobre a sociedade. 89. A sociedade sobre o indivíduo. U.R.S.S.R. A matemática do índio foi mais inteligente. Poz o individuo em função da sociedade. Ou vice-versa. [...] O refrão de Lenine — pão, paz e liberdade — não nos interessa. Pão temos. Liberdade queremos, não a paz. (REVISTA DE ANTROPOFAGIA II-2)

Aqui Oswald opõe o liberalismo individualista burguês que resultou da Revolução Francesa (1789) ou, ainda, o liberalismo que age como discurso de fundo da Primeira República (1889) ao coletivismo do comunismo soviético. Na sua compreensão do índio, aparece aí uma terceira via, uma ordem social em que a individualidade se desenvolve numa relação funcional e implícita com o coletivo, o que estaria vinculado, nessas sociedades, a um estado permanente de guerra – o sistema da vingança antropofágica³⁷. Colocando a questão social em termos de uma oposição entre coletivismo e individualismo, Oswald desloca a questão política do antagonismo entre classes ou grupos sociais e a projeta naquilo que Rancière (1996) chama de para-política, decompondo o povo em indivíduos e estabelecendo técnicas de administração das partes e funções sociais, que também caracteriza bem a ideologia desenvolvimentista, seja liberal ou comunista. Sua breve descrição da “matemática do índio”, por sua vez, aproxima-se do que Rancière chama de arqui-política, o ideal platônico da República em que as partes e funções são moralmente inculcadas em cada membro da sociedade, produzindo um funcionalismo orgânico e harmônico sem sobras.

De um lado ao outro, essa espécie sutil de negação da política como antagonismo é retomada algumas vezes por Oswald, seja na **Revista de Antropofagia**, seja nos seus escritos tardios dos anos 1950, na forma de um elogio à tecnocracia. Essa posição é formulada de

³⁷ Sobre essa forma de “vingança codificação da justiça” como estrutura relacional e temporal nas sociedades tupinambá, cf. Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro. Vingança e Temporalidade: os tupinambá, **Journal dela Societé des Americanistes**, 1985.

maneira mais explícita na tese VI do anúncio, publicado no número 15 da 2ª *dentição*, do “Primeiro congresso brasileiro de Antropofagia”, marcado para o fim de 1929 no Espírito Santo, com a presença do célebre jurista Pontes de Miranda, mas que nunca chegou a ocorrer. A tese propõe a “Organização tribal do Estado. Representação por classes. Divisão do paiz em populações technicas. Substituição do Senado e Camara por um Conselho Technico de Consulta ao Poder Executivo”. A formulação manifesta o desejo de ordenar o país no sentido de uma maior produtividade e de forma a suprimir os conflitos sociais entre burguesia e proletariado, entre povo e elite. A organização tribal, aqui, remete, como já vimos, à mesma lógica que propõe o corporativismo fascista. A sugestão de substituição dos parlamentos por um conselho técnico, por sua vez, aproxima-se de ideologias liberais e conservadoras que buscam suprimir as contradições entre classes e a diversidade de interesses que compõem a política. A formulação tampouco está muito distante da sugestão do manifesto da Anta de que “Não há também no Brasil o preconceito político: o que nos importa é a administração.” (“O Atual Momento Literário”, 1927). Há, portanto, uma estranha, e talvez não tão sutil, afinidade entre Oswald de Andrade e alguns de seus adversários mais imediatos em algumas de suas proposições mais concretas sobre a organização política da sociedade. Entretanto, essa familiaridade é marcada, mais uma vez, por uma forte ambiguidade.

Diversos textos na revista repudiam, de forma cada vez mais veemente e bem definida, o fascismo. No número 13, por exemplo, num artigo sem assinatura, mas possivelmente de Oswald de Andrade, lê-se: “Em São Paulo, nem é bom falar. Este já é o nosso 13.º número! As adesões vêm de todos os lados. O fascismo literário põe o rabo entre as pernas. Já estamos cansados de devorar tanto idiota” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA II-13). A afirmação parece situar o grupo da **Revista de Antropofagia**, de modo inequívoco, como oposição ao fascismo, ao ponto de já utilizar o termo para atacar e desqualificar os adversários literários.

Se encontramos, na revista, sobrevivências da ideologia autoritária que é hegemônica entre a elite intelectual brasileira naquele momento, a antropofagia recusa o populismo de cooptação da Anta e identifica e valoriza nas manifestações populares uma cultura brasileira autêntica e verdadeira, vinda de baixo para cima:

A antropofagia identifica o conflito existente entre o Brasil caraiba, verdadeiro, e o outro que só traz o nome. Porque no Brasil há a distinguir a élite, européa, do povo, brasileiro. Ficamos com este, contra aquela. Em função do mameluco, do europeu descontente, do bom aventureiro absorvido pelo índio, e contra a catequese, contra a mentalidade reinol, contra a cultura ocidental, contra o governador, contra o escrivão, contra o Santo Ofício. E assim havemos de

construir, no Brasil, a nação brasileira. (REVISTA DE ANTROPOFAGIA II-2)

No mesmo “de antropofagia” do número 2, o conflito que os projetos de ordenação do *socius* pareciam querer suprimir é reestabelecido. O projeto nacionalista é formulado explicitamente em oposição àquele do “bom aventureiro absorvido pelo índio” do “Manifesto Nhengaçu Verde-Amarelo”. Reitera-se a rejeição dos valores da colonização, a catequese, a mentalidade reinol e a cultura ocidental. Há, ainda, uma rejeição da autoridade hierárquica, o governador, posição delegada, por sua vez, pelo rei. O Brasil “verdadeiro” reivindicado pela antropofagia não seria o da elite identificada com a metrópole, mas o do povo, esse que deve ser buscado e a partir do qual se deve construir a comunidade nacional. Essa afirmação de valorização do popular é contrastada, por sua vez, por comentários como o publicado por Odjuavu, no número 11, criticando a valorização do pitoresco das casas de palafita (mocambos) em Pernambuco por Ribeiro Couto, que ignora as condições precárias de vida dos trabalhadores. Há assim, uma ressalva ao ufanismo populista que idealiza a vida do povo sem levar em conta suas condições materiais.

A divergência aberta com o verdeamarelismo é escancarada ao longo da 2ª denteção. No “Moquéim IV – Sobremesa” (número 7), Tamandaré escreve: “O jabuti estava debaixo do taperebaseiro. Veiu a anta e lhe disse que se fosse embora. Elle respondeu: “Não vou. Estou debaixo da minha árvore de fruta”. Nossa árvore de fruta: Brasil.”. Reidentifica o grupo com o jabuti, que já aparecia no “Manifesto Antropófago” (“Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jaboty.” [I-1, p.3]) e que aparece em diversas narrativas coligidas por Couto de Magalhães e, mais contemporaneamente, Brandão de Amorim, além do livro de poemas de Mário de Andrade, **Clan do jaboti**, de 1927. Nesse trecho, Tamandaré caracteriza o jabuti como animal astuto que defende a fruição de seu território contra a conquista autoritária da anta, e sugere que estava ali primeiro. No mesmo texto, Tamandaré também repele a “propaganda insidiosa da latinidade decrépita”.

Em “atos oficiaes”, ainda no número sétimo, lemos a notícia fictícia de que o presidente do Estado de São Paulo teria proibido publicações sobre a lepra e sobre o movimento verdeamarelo no Correio Paulistano, sugerindo equivalência ou semelhança entre as duas coisas. Há ainda, no “Santo ofício antropófago” (uma seção não assinada recorrente na 2ª denteção) do número 12, uma acusação de que Plínio Salgado teria copiado o estilo de Oswald de Andrade em **O Estrangeiro**, acusações genéricas de plágio contra Menotti del Picchia e um alerta para a “infiltração fascista em nosso hospitaleiro paiz”. O discurso contra o verdeamarelismo alia-

se ao discurso anti-colonial e de valorização do popular, chegando talvez ao ponto de maior revolta num trecho de “Como se fará a descida”, de Pereira Nunes: “No Largo da Pólvora, onde outrora os colonisadores surravam o Negro e enforcavam o Índio, erguer-se-á um Moquem, alimentado por fogo inextinguível, sob a direção de Andrade de Queiroz.” (II-11). Nunes reivindica o espaço da tortura e violência colonial, situado no atual bairro da Liberdade, em São Paulo, para uma vingança anticolonial do moquem antropofágico como justiça restauradora.

O caderno **Revista de Antropofagia**, no **Diário de São Paulo** aponta cada vez mais para a expansão do texto e do discurso antropofágico pelo país. Cada vez mais, conforme progredem os números, vai se tornando frequente a colaboração de autores de diversas regiões brasileiras, junto a elogios e relatos de sucesso da antropofagia no sul do país, no Rio de Janeiro, no Espírito Santo e em Minas, em Pernambuco, no Rio Grande do Norte, no Ceará e no Pará. Colaboradores como Eneida (Belém-PA), Ascenso Ferreira (Recife-PE), Aquilino Vivacqua (Vitória-ES), Humberto Campos (São Luís - MA), João Ribeiro (Rio de Janeiro-RJ), Nunes Pereira (Manaus-AM), enviam de seus estados poemas, fragmentos e artigos de adesão à estética antropofágica, e reivindicações de incorporação cultural também para os usos locais respectivos. Dessa forma, no número 13, o artigo “desde o Rio Grande ao Pará!” faz um relato entusiasmado da penetração, divulgação e adesão à antropofagia no Pará, no Ceará, em Pernambuco, na Bahia, no Rio de Janeiro, em Minas, no Rio Grande do Sul.

Entre as tensões e dissonâncias políticas nas posturas publicadas na 2ª *dentição* é possível traçar um percurso de propostas modernizadoras e tendências de liberais a socialistas, passando pelo fascismo. Em “um pouco de estatística”, no número 12, há uma defesa da Reforma Agrária. Em diversos textos, há uma defesa da educação ao lado de uma acusação de obscurantismo pela cultura católica conservadora. Mário Pinto Serva escreve: “[o] catolicismo e o analfabetismo se fizeram irmãos siameses. Onde quer que se encontre o catolicismo dominando em um país, esse tem as suas massas quase completamente iletradas” (II-5). Desde o “Manifesto Antropófago” (e já antes, nos escritos de Oswald de Andrade) há críticas frequentes à moral sexual da época e uma defesa da liberação sexual. Em “de Antropofagia” no número 14 lê-se: “Liberdade de Pensamento/Liberdade sexual./A coragem de morrer rogando praga no campo do inimigo./A Justiça do tacape”. Uma consequência natural dessa posição é a defesa do divórcio, pauta defendida também pelo movimento de mulheres que já vinha se organizando ao longo dos anos 1910 e 1920 com líderes e intelectuais como Maria Lacerda de Moura, Bertha Lutz, Cecília de Vasconcelos, Júlia Lopes de Almeida e, de forma mais marginal ao movimento, a jovem colaboradora da revista, Patrícia Galvão. No número 15, como

mencionei, há um anúncio do “Primeiro congresso brasileiro de Antropofagia” acompanhado das seguintes teses:

- I - Divórcio.
 - II - Maternidade consciente.
 - III - Impunidade do homicídio piedoso.
 - IV - Sentença indeterminada. Adaptação da pena ao delinquente.
 - V - Abolição do título morto.
 - VI - Organização tribal do Estado Representação por classes Divisão do paiz em populações technicas. Substituição do Senado e Camara por um Conselho Technico de Consulta do Poder Executivo.
 - VII - Arbitramento individual em todas as questões de direito privado.
 - VIII - Nacionalização da imprensa.
 - IX - Supressão das academias e sua substituição por laboratórios de pesquisas.
- (Outras teses serão posteriormente incluídas).

(REVISTA DE ANTROPOFAGIA
II-15)

Fora a tese VI, a mais longa e polêmica, que já discuti acima, as outras, de um modo geral, enquadram-se no quadro das ideias iluministas e progressistas da modernidade, defendido tanto por elementos do campo liberal, quanto por muitos socialistas. São teses que dizem respeito, principalmente, às liberdades individuais: divórcio, direito ao aborto (II), à eutanásia (III), mediação e arbitragem no direito civil (VII); mas também a programas democráticos e anti-imperialistas de modernização e fortalecimento nacional como reforma agrária (V) e nacionalização da imprensa. A nona tese, por sua vez, pode ser entendida como mais uma crítica irônica à cultura acadêmica e bacharelesca que o modernismo vinha atacando desde 1922, associada ao recorrente elogio da técnica científica. Aqui, como em diversos outros textos, desde o “Manifesto Antropófago”, a antropofagia extrapola o campo literário e adentra no discurso filosófico e, particularmente, na teoria política e do direito. As implicações dessa teoria foram analisadas com minúcia e densidade por Alexandre Nodari em uma série de artigos escritos sobre a teoria antropofágica do direito (NODARI, 2005, 2007, 2009a, 2011, 2019). O teórico deriva suas análises da afirmação do manifesto de que “A antropofagia é a única lei do mundo” e das repetidas afirmações da “posse contra a propriedade”. Para Nodari, à semelhança de Benjamin e Agamben, Oswald de Andrade busca formular um programa de desarticulação do Direito como esfera de disciplinamento da vida e manutenção dos sistemas de desigualdade que sustentam o Estado. A respeito das teses para o congresso de antropofagia, Nodari escreve:

Uma rápida olhada nas teses, entre as quais se incluíam a legalização do divórcio, do aborto, da eutanásia, e o “Arbitramento individual em todas as questões de direito privado”, ou seja, a reivindicação de “direitos negativos”, traz à luz mais uma vez aquele nexos entre Antropofagia e não-aplicação do

Direito: o Direito Antropofágico pretende que o Direito se retire, cada vez mais, da esfera da vida — e esta defesa do Estado mínimo (esta proposta de “redução” do Estado) não é sem ligação com a poesia mínima de Oswald de Andrade (NODARI, 2011, §6)

Em seus diversos artigos, publicados ao longo da última década, Nodari efetua uma interpretação sistemática e aprofundada dos textos da antropofagia esclarecendo referências, insights e fragmentos num esforço hermenêutico de organização conceitual. Além dos textos em que delinea a teoria antropofágica do direito (particularmente em “A Única Lei do Mundo” (2011)), o teórico também busca estabelecer os fundamentos de uma ontologia antropofágica, em diálogo com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro³⁸ e as críticas psicanalíticas da teoria freudiana de **Totem e tabu**, subvertida por Oswald no manifesto (“A transformação permanente do Tabú em totem” [I-1, p. 3]). Dessa forma, nesses textos (2009b, 2015a, b), Nodari reapresenta a antropofagia como uma filosofia monista da natureza que antropomorfiza o mundo e socializa as relações entre seres humanos e não humanos, cultura e natureza.

Por sua vez, observando as diversas formas de crítica historiográfica dos antropófagos, Eduardo Sterzi (2011), aproxima a poética antropofágica do pensamento de Walter Benjamin, e identifica nos procedimentos textuais que deslocam referências históricas de seus contextos tradicionais a forma da imagem dialética que procura desestabilizar a imagem clássica do tempo presente e resgatar outras temporalidades capazes de fazer relampejar imagens revolucionárias. Nesse sentido, Sterzi também aponta para a subversão de uma dialética colonial eurocêntrica.

No entanto, embora tais análises apontem para potenciais transgressores do texto da antropofagia, que certamente ainda podem ser explorados e desenvolvidos, elas tendem a ignorar os problemas ligados ao racismo estrutural e ao colonialismo interno no Brasil e na América Latina, de modo mais amplo. A conformação da modernidade como colonialidade, estruturada a partir da divisão internacional e racial do trabalho, atravessa também os discursos da antropofagia, que se sustenta ainda sobre pressupostos modernos, como o racial.

Se consideramos a dinâmica racial estruturada pelo texto da antropofagia em seu contraste com as dinâmicas raciais da sociedade brasileira, percebemos como a mobilização criativa da história pela antropofagia preserva a estrutura da hegemonia branca constituindo um elemento liberal-progressista dentro da episteme racista que produzirá, a partir da década seguinte, o consenso em torno dos discursos oficiais da democracia racial. Nesse sentido, os discursos transgressores sobre posse e propriedade ignoram a diferença racial que estrutura os

³⁸ Cf. Eduardo Viveiros de Castro, **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. (1996)

processos de cercamento, grilagem e expropriação territorial no contexto do colonialismo interno brasileiro. Se a valorização antropofágica da posse contra a propriedade procura fazer uma crítica do Estado moderno e de sua genealogia europeia através de uma paródia do processo de colonização brasileiro, o hibridismo implícito da antropofagia apaga a diferença racial que distingue o grupo dos expropriadores e beneficiários do grilo daqueles que tiveram suas terras expropriadas e seu trabalho explorado para que delas se extraísse lucro. Assim, mesmo a crítica sobre a lógica métrica e a medida também parece desmaterializar a concretude de uma dívida impagável que poderia, do ponto de vista racializado, ser abordada por uma poética que, além de crítica ao historicismo, se funda também num respeito à concretude dos corpos e suas relações históricas, como propõe Denise Ferreira da Silva com sua reivindicação de “restauração do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras nativas” (SILVA, 2019, p. 151).

Para quem este banquete?³⁹

Há sugestões, retomadas por diversos críticos, de que a briga entre Mário e Oswald pouco após o início da *2ª dentição* se deveria a ofensas de cunho racial e homofóbico da parte de Oswald em relação a Mário. O preconceito e as críticas ofensivas a Mário, principalmente por se associar a Alcântara Machado, atravessam a *2ª dentição* em tiradas sarcásticas e irônicas. Em “Os três sargentos”, o autor de pseudônimo “Cabo Machado” critica a disposição de Mário de oferecer críticas positivas a obras menos “originais” do modernismo, como a de Alcântara Machado, e o chama de “Miss São Paulo” (II-5). Em “miss macunaíma”, “Octacilio Alecrym (Um batuta de Natal)” narra um encontro fictício com uma viajante indígena que deve assessorar o grupo antropofágico. O texto constrói a figura feminina através de insinuações sexuais e *topoi* de desejo encenando uma relação com a cultura indígena baseada unicamente no desejo de consumo sexual. Ao mesmo tempo, ironiza a obra de Mário de Andrade com referências a um “mulato” obcecado por regras gramaticais e aprendiz do etnógrafo alemão Koch Grünberg (REVISTA DE ANTROPOFAGIA II-12).⁴⁰

³⁹ Uma parte desta seção, significativamente modificada, foi publicada em CARDOSO, Rodrigo. Colonialidade, transculturação e identidade nacional na antropofagia modernista. **Entre Caníbales**. Lima. Vol. 2, Número 9. 2018.

⁴⁰ “Miss Macunaíma” sai no Diário de São Paulo de 26/6/1929 na esteira de diversas críticas e ofensas a Mário nas páginas da **Revista de Antropofagia**. Em carta de 4/7/1929, Mário expressa sua ruptura com Oswald em carta a Tarsila do Amaral, de modo vago. Em carta recentemente desvelada a Manuel Bandeira, de 7/4/1928 menciona seu incômodo com a heteronormatividade. Ver Aracy A. Amaral (org.). **Correspondência. Mário de Andrade e Tarsila do Amaral**. São Paulo: 2001, p. 106 in <https://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/06/correspondencia->

Já numa “resposta a Ascenso Ferreira”, Osvaldo Costa escreve que

“[c]omo poeta, Mario tem realmente coisas deliciosas. É quando [...] 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 observou Osvaldo de Andrade – que faz gostosas certas coisas dele. Na obra dele, portanto, si 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 Mario recalque o bode.” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, II-15).

Embora o trecho busque, na verdade, exaltar a ascendência negra de Mário como elemento potente de sua escrita, não deixa de ser perturbador o fato de que o faça através de uma injúria racial, animalizando a negritude pela associação, corriqueira no discurso racista pelo menos desde o século XIX, a um bode. Além de darem pistas para o afastamento de Mário de Andrade do grupo, os trechos acima também evidenciam a ambiguidade com que temas como gênero e raça serão tratados na 2ª *dentição*, frequentemente marcados por um tom irônico e um humor que aproxima, sem deixar de demarcar uma separação.

Um lugar de sensível ambiguidade no discurso da antropofagia é a posição da mulher. A valorização do feminino implicada na formulação utópica do “Matriarcado de Pindorama” é retomada e desenvolvida com mais vigor por Oswald nos textos dos anos 1950, particularmente em **A crise da filosofia messiânica**. Benedito Nunes (2011), observando cuidadosamente as oscilações políticas do texto antropofágico, enfatiza suas proposições utópicas próximas de um socialismo matriarcal, bem como sua crítica à historiografia linear e teleológica. Entretanto, já se observou que a atribuição de uma estrutura matriarcal aos indígenas brasileiros é uma extrapolação, simplificação ou, simplesmente, uma má compreensão dessas estruturas sociais (MOREL, 2013). Frequentemente, busca-se nessa formulação a proposição de uma sociedade mais igualitária entre os gêneros e a reivindicação de um lugar proeminente para a mulher. Entretanto, uma leitura mais detida dos textos de Oswald, particularmente do ensaio não publicado em vida, “O antropófago”, torna claro que a concepção de matriarcado de Oswald refere-se muito mais à noção de poligamia do que de qualquer reivindicação de prestígio e liderança para as mulheres:

É necessário insistir sobre o caráter matriarcal que tomou a Idade Média em face do derrocamento do poderio patriarcal romano. [...] o que presidiu a vida incerta e nômade da Europa foi o mais completo e livre estado de poligamia.

[secreta-de-mario-de-andrade.html](#) Acesso em: 19 de fevereiro de 2021. Outros autores, como Raquel de Queiroz falam sobre o incômodo de Mário em ser considerado mulato. Ver <https://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/06/correspondencia-secreta-de-mario-de-andrade.html>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2021.

Isto ligado a uma concepção do bem-estar geral que fugia a qualquer cogitação de acúmulo de riquezas e exploração de classes. (ANDRADE, 2011b, p. 263)

Assim, se o matriarcado é descrito como espaço utópico e alternativa à estruturação hierárquica e de exploração da sociedade, ele não se relaciona, em nenhum texto da **Revista de Antropofagia** ou em textos posteriores de Oswald, à preeminência da mulher na sociedade e sua elevação em um lugar de autoridade e superioridade sobre os homens, como o termo poderia levar a crer. Sua concepção de matriarcado está mais próxima, na verdade, da ideia de um parentesco matrilinear, e de instituições como o avunculado ou a uroxilocalidade, em que o vínculo com o pai não é determinante nas estruturas de parentesco, o que não implica necessariamente em uma posição de poder e liderança para as mulheres. O que importa pra Oswald, na verdade, é sua crença de que a existência da herança e da propriedade privada, por consequência, seriam dependentes da patrilinearidade.

Indiscutivelmente essa tese, que nos ensaios dos anos 1950 se apoia também na obra de Engels, **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**, mobiliza questionamentos transgressores quanto à sociedade patriarcal que estrutura o capitalismo. Entretanto, o texto da antropofagia abre pouco espaço para a emancipação feminina ou a liderança das mulheres, não obstante a presença importante de algumas mulheres em seu meio que, certamente, contribuíram para algumas dessas formulações. Muito mais frequentemente, a política de gênero antropofágica promove a libertação sexual masculina e sua independência do casamento monogâmico, o que é enfatizado pela exaltação da virilidade em alguns momentos, além dos ataques homofóbicos de teor misógino a Mário de Andrade, por exemplo. Como escreve Beth Joan Vinkler, em uma análise psicanalítica,

a Mãe antropofágica não pertence a si mesma, como mulher. A Mãe, liberada do jugo do Pai, está agora a serviço do filho. Ela se torna para ele seu meio de liberação da Lei do Pai, mas onde está liberação da mãe? [...] A utopia de Oswald não oferece nenhum lugar para a mulher real, e o manifesto ignora as restrições sociais particularmente femininas. A Mãe de Oswald, parafraseando Kristeva, é, na verdade, o falo, porque “ela” é masculina. A imagem que Oswald faz da Mãe apenas representa uma alteridade em relação ao capitalismo patriarcal vigente. Efetivamente, o verdadeiro outro – o outro feminino – ainda é suprimido dentro do discurso antropofágico⁴¹ (VINKLER, 1997, p. 110).

⁴¹ Original: "In contrast, the anthropophagic Mother's identity is not her own, as female. The Mother, freed from subjugation to the Father, is now at the service of the Son. She becomes his means of liberation from the Law of the Father, but where is the Mother's liberation? [...] Oswald's utopia provides no place for the real woman, whose particularly female social restrictions the manifesto ignores. Oswald's Mother, to paraphrase Kristeva, is indeed the phallus, for 'she' is male. Oswald's image of Mother merely represents otherness in contrast to the existing capitalist patriarchy. In effect, the real other--the female other--is still suppressed within the anthropophagic discourse".

Se o matriarcado de Oswald é uma armadilha para quem busca ali uma utopia feminista, nem por isso os textos da revista ignoraram de todo as reivindicações das mulheres, ainda que com lugar bastante reduzido. São publicadas diversas ilustrações de Pagu e de Tarsila, cuja exposição no Brasil recebe uma grande cobertura, e há ainda algumas poucas outras colaborações de mulheres, como da poetisa paraense Eneida. Há, por fim, além da mencionada defesa do direito ao aborto nas teses do congresso antropofágico, um breve artigo publicado no décimo número, “a ordem social e a indumentária”, que reproduz uma carta enviada por uma cidadã estadunidense ao Presidente Wilson reclamando da diferença salarial entre os gêneros.

A problemática invocação do matriarcado talvez mobilize, assim mesmo, um discurso possível de pluralidade e reconhecimento da mulher. Por outro lado, como esta análise tem demonstrado, a subversão da dialética colonial e do eurocentrismo na antropofagia é marcada por um discurso racial ambíguo que constitui por diversas vezes, uma parte significativa das estratégias culturais de colonialismo interno brasileiro, como contraparte liberal das teses conservadoras no âmbito da ideologia da democracia racial. Como demonstram Lélia Gonzalez (2020) e Ferreira da Silva (2007), é também através de uma concepção genderizada da formação da identidade nacional, implicada na figuração violenta da “mulata” como receptora passiva do desejo colonial do homem europeu que a democracia racial constitui seu sujeito nos textos de Freyre e Prado Júnior. Esse mesmo procedimento também pode ser lido no “Manifesto Antropófago” em: “Filhos do sol, mãe dos viventes. *Encontrados e amados ferozmente*, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos turistas. No paiz da cobra grande.” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA I-1, p. 3, eu grifo). Aqui, a violência sexual da colonização e o estupro de mulheres negras e indígenas é encenada como encontro amoroso amenizado pelo sentimentalismo da saudade, ainda que se aponte sua hipocrisia.

Liderados por Oswald de Andrade, em parte como resposta ao lusitanismo conservador do grupo da Anta, os antropófagos buscarão uma formulação alternativa para o problema da cultura nacional, sua relação com a cultura popular e com os influxos culturais europeus. Como observam Antonio Candido (1987) e Heloísa Toller Gomes (2011), a escassa menção a negros e elementos afro-brasileiros na **Revista de Antropofagia** demonstra um desconcerto diante da forte presença desse contingente na população brasileira e a dificuldade, apontada por Abdias Nascimento (2016), de lidar com a chamada “mancha negra”. Por outro lado, a representação do indígena como fundamento mítico da cultura brasileira sem, entretanto, qualquer menção a povos indígenas contemporâneos, não se descola totalmente da estratégia verdeamarela de apresentar uma diferença e autenticidade em relação ao discurso eugenista

arianista europeu, valorizando o caráter miscigenado brasileiro. Essa estratégia, ao mesmo tempo que minimiza a importância do negro, confina o indígena ao passado da cultura nacional moderna, hegemonicamente branca.

Entretanto, ao contrário da abordagem, ao mesmo tempo xenófoba com relação aos influxos culturais contemporâneos e lusófila com relação à língua e cultura herdada dos colonizadores, defendida pelos verdeamarelos, os colaboradores da **Revista de Antropofagia** – particularmente Oswald de Andrade – teorizam uma dinâmica cultural complexa de apropriação criativa e seletiva, simbolizada pela antropofagia, e rejeitam o legado tradicionalista e conservador da colonização, associado ao cristianismo e ao eurocentrismo. O tupinambá antropófago pré-cabralino é proposto como símbolo e ideal de autonomia moral, criatividade, liberdade sexual e capacidade de incorporação crítica e interessada de elementos culturais estrangeiros.

Ao longo dos 26 números da **Revista de Antropofagia**, encontramos diversas referências à figura do indígena, desde o título e o Manifesto Antropófago, logo no primeiro número, a menções dispersas em temas, poemas e estudos linguísticos. Muitas vezes, encontramos nas páginas da revista uma atitude que busca elevar a antropofagia metafisicamente ao nível de um conceito abstrato e muitos críticos posteriores a interpretarão, seguindo essa linha, unicamente pelo viés da “apropriação cultural criativa” – “Não o índio”, escreve Alcântara Machado no primeiro número da revista. É nesse sentido, ainda, que se pode interpretar este trecho publicado na 2ª *dentição* assinado por Pronominare:

[o] homem natural que nós queremos póde tranquilamente ser branco, andar de casaca e de avião. Como também póde ser preto e até índio. Por isso o chamamos de “antropófago” e não tolamente de ‘tupy’ ou ‘parecy’. Nem queremos inutilizar a nossa ofensiva com oleogravuras de tanga nem besteiras de bodoque. Isso pode figurar como elemento decorativo e sensacional da nossa decida; sem duvida, gostosamente nos reportamos à época em que, no acaso deste continente, o homem realizava no homem, a operação central de seu destino – a devoração diréta do inimigo valoroso (transformação do Tabú em Totem). Mas não será por termos feito essa descoberta, que vamos renunciar a qualquer conquista material do planeta como o caviar e a vitrola, o gás asfíxiante e a metafísica. (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, II-10)

Aí o índio aparece apenas como excesso, uma vez expropriado dos atributos que interessam à sociedade envolvente. A antropofagia torna-se um símbolo abstrato e pode ser lida mesmo no registro de uma democrática indiferença racial. Por outro lado, Pronominare (provavelmente Oswald de Andrade) afirma explicitamente que seu interesse pelo indígena se restringe apenas à sua imagem pré-cabralina, sem relação com o presente, senão por um atributo cultural abstrato que transcende seus corpos e culturas e pode ser consumido pelo passageiro

de avião branco e de casaca. Além disso, percebemos ainda o vínculo com o futurismo na valorização das conquistas materiais da civilização, e não podemos ler sem algum desconforto a referência elogiosa a gases asfixiantes, que já haviam reclamado sua considerável parcela de vítimas na Guerra de 1914-19 e ainda viriam a assombrar a Europa e a humanidade nos campos de extermínio nazistas, pouco mais de uma década depois, e ainda hoje, na repressão a protestos e manifestações populares pelo mundo.

Por outro lado, se há tentativas de abstrair o indígena em algumas ocasiões, muitas vezes sua figura é reivindicada como elemento de constituição da nacionalidade brasileira. Encontramos reiteradamente na Revista, principalmente na 2ª *dentição*, referências ao índio como fonte e origem da nacionalidade. No sétimo número lê-se:

Nada pois mais justo que enaltecermos o índio e o tomarmos como o legítimo tipo nacional. Negar-lhe o verdadeiro padrão de brasileiro, só por julgar que o brasileiro é o indivíduo-civilização que formou a nossa história, e não o homem físico integrado na terra é, no entanto, um erro que todo mundo comete. Essa fusão irregular de elementos de duas raças degeneradas e uma forte –o índio– não pode criar o tipo nacional. Para mim, o brasileiro não é o fruto da amálgama dessa civilização aparente que se desenvolveu na América: O índio, forte, submetido pela força; o africano animalizado; o europeu, amarelo como açafraão, transviado dos presídios (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, II-7).

Encontra-se aqui uma descrição que procura inverter as valorizações raciais então vigentes e que adjetiva também o europeu, descentrando-o da usual neutralidade universalista. Há mesmo uma crítica ao paradigma do amálgama, invocado pelo grupo da Anta, e que veio a se institucionalizar, posteriormente, através das interpretações de Gilberto Freyre, desembocando na tese da democracia racial. Mas sendo esse o elemento central da construção antropofágica, vale observar mais atentamente as formas como é caracterizado o indígena e seu lugar nesse projeto.

Trata-se, em todos esses textos, do índio pré-cabralino. Lemos repetidamente na revista expressões como “o homem natural”, “em contato com a terra”, “o selvagem”, o “primitivo”. Fala-se de sua suposta “inocência” ou “ausência de preconceitos morais”. Não há menções às campanhas de extermínio contra os Kaingang, que estampavam os jornais de São Paulo naqueles mesmos anos. Tampouco há qualquer expressão de preocupação com o avanço da sociedade brasileira sobre as comunidades isoladas na Amazônia ou com a preservação e resgate de culturas, línguas e povos indígenas contemporâneos. Na verdade, de modo geral, a **Revista de Antropofagia** nem ao menos reconhece sua existência, ainda que sabidamente houvesse notícias desses povos nos jornais (MONTEIRO, 2001), como já mencionei, e através

da circulação de relatos recentes sobre os indígenas da Amazônia, como os de Brandão Amorim, e mesmo os de Raul Bopp e Mário de Andrade.

Em um jornal de Manaus, Raul Bopp escreve, em 1928: “[e]stamos recrutando fatores postos à margem. Forças escondidas. Mal apalçadas. Que ainda não couberam no sistema métrico ocidental. Índio. Raça-alicerce. A que está em contato com a terra. Subjacente. Mas determinando as linhas do edifício” (BOPP, 1977, p. 80). Duas décadas depois, em 1950, no mesmo ano em que escreve **A crise da filosofia messiânica**, Oswald de Andrade sustenta, em uma conferência em Bauru em que defende o desenvolvimentismo e a industrialização nacional:

[o] outro pólo importante do sentido do interior [depois de Monteiro Lobato e seu Jeca Tatu] se pode fixar nesse cacique civil cuja lição é ímpar em toda a nossa história. Quero me referir a Cândido Mariano da Silva Rondon, que pela primeira vez honrou a América com um sentimento novo da catequese. [...] Mas o importante em Rondon é vermos pela primeira vez um chefe sertanista compreender e respeitar o índio. (ANDRADE, 2011, p. 197)

Ora, o Marechal Cândido Rondon foi fundador e líder, por muitos anos, do SPI, inicialmente SPILTN (Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador Nacional), cujo programa, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAISC) e, a partir dos anos 1930, ao Ministério da Guerra, era de pacificar e civilizar o índio, fazendo dele um trabalhador rural produtivo ou um guarda das fronteiras a serviço do desenvolvimento econômico nacional (LIMA, 1992). Dessa forma, percebe-se que para os antropófagos não se tratou, em nenhum momento, de reconhecer a existência e o valor atual de povos e culturas indígenas e defender seus direitos e sua sobrevivência. O índio, em sua retórica, é, como escreve Bopp, “alicerce” para cultura brasileira, herança fisiológica e afetiva, subjacente e ultrapassada, desta intelectualidade burguesa de língua, tradição e afinidades europeias.

Luiz Costa Lima observa, muito precisamente, que na antropofagia

sob a ação de uma metamorfose, o valor prévio permanece e continua a circular em um novo corpo. Essa internalização é encenada por Oswald como não mais implicando a destruição do mundo não-branco primitivo senão que a transfusão dos valores do branco em um corpo nativo (LIMA, 2017, p. 68).

Tal descrição implica, efetivamente, uma política racial muito semelhante à proposta pelos verdeamarelos, de um corpo indígena que foi capaz de absorver (ou canibalizar) a cultura europeia e se “tecnizar”.

No texto com o sugestivo nome de *“Eating the Other”* (“Comendo o outro”), bell hooks mostra como a cultura branca frequentemente expressa seu desejo por corpos e elementos

dos chamados Outros de cor como condimentos para temperar e conter sua própria decadência, reforçando assim sua hegemonia e capacidade de renovação. A teórica afirma que “[o] desejo de fazer contato com aqueles corpos considerados Outros, sem vontade aparente de dominar, alivia a culpa do passado, e até toma a forma de um gesto desviante onde se nega a responsabilidade e a conexão histórica” (HOOKS, 2017, p. 195). Nesse caso, esquivava-se da responsabilidade e conexão com o genocídio e o etnocídio dos povos indígenas em curso.

Mais importante, isso estabelece uma narrativa contemporânea onde o sofrimento imposto por estruturas de dominação sobre aqueles designados como Outros é refletido em uma ênfase sobre a sedução e a sofreguidão onde o desejo não é transformar a imagem do Outro, mas, sim, se tornar o Outro. (HOOKS, 2017, p. 196)

A performatividade da identidade brasileira formada nos anos 1920 e 30 apaga os vínculos que unem a origem de suas tradições nacionais populares (a feijoada, o samba, o banho diário, a mestiçagem) às formas de sua incorporação (a escravidão, o rapto de mulheres e o estupro, o embranquecimento, a assimilação) pela pedagogia da democracia racial e do povo mestiço. Alternativamente, a antropofagia inverte os elementos, em sua objetividade mítica – o índio devora o branco, produzindo uma cultura, paradoxalmente, branca. A performatividade permanece a mesma com relação à formação identitária, mas agora deslocando a origem do povo para esta terra, que não é mais apenas o cadinho onde se misturam raças exógenas, mas o berço ancestral de uma prática cultural de incorporação do exterior⁴². Esse deslocamento não apenas reforça a imagem de um povo nacional homogêneo, como suprime, aparentemente, a tensão oriunda das hierarquias culturais entre raças presentes na doutrina freyreana de uma democracia racial sob hegemonia branca. Se o brasileiro é o antropófago, a branquitude de sua elite passa a ser um mero acaso, um efeito histórico da própria cultura do índio. O índio deixa de ser o resistente à cultura cristã capitalista de matriz europeia, ele é o próprio brasileiro, o *eu* modernista que escreve. A heterogeneidade radical de uma população diversa, refratária à integração na cultura nacional, fica subsumida ao discurso de uma elite que se simboliza como resistência crítica à colonização cultural.

Desse modo, a antropofagia opera uma inversão que alivia a consciência culpada da burguesia branca liberal. Não se trata mais, como no argumento de Freyre, de uma dominação branca que foi capaz de se harmonizar afetivamente em equilíbrio de antagonismos com os negros e índios explorados, o que se ajusta às necessidades morais da burguesia conservadora pela possibilidade da afetividade e da cordialidade nas relações de exploração.

⁴² Sobre essa caracterização para antropofagia tupinambá, cf. CASTRO, 1992.

Isso não basta para a burguesia liberal. A retórica da antropofagia inverte as relações fazendo com que a própria elite cultural branca se identifique com o nativo explorado. O antropófago modernista não é herdeiro do branco colonizador, o que se poderia inferir de sua língua, de sua cultura, de sua posição social e sua cor de pele, ele é o próprio nativo antropófago que devorou a cultura colonizadora e a tornou sua. Desaparecem, por um passe de mágica, as contradições, as diferenças, as hierarquias “A alegria é a prova dos 9”. (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, I-1, p. 7).

De uma certa forma, os antropófagos repetem no plano cultural o gesto de Dom Pedro I ao declarar a independência antes que um aventureiro o fizesse, e repetido pelos idealizadores da Aliança Liberal e do golpe de 1930, pouco depois, fazendo a revolução antes que o povo a fizesse. O grupo da antropofagia, a elite cultural paulistana, branca e lusófona, reclama para si a originalidade brasileira, antes que algum indígena, negro ou nordestino o pudesse fazer. O brasileiro se reconcilia, assim, com a unidade mítica povo-território pré-cabralinos, fazendo da cultura antropófaga “tupi” o seu presente performado na resistência cultural ao neocolonialismo e no hibridismo de sua modernização. Em todo caso, permanece aí, como discurso racial, ainda que em oposição ao conservadorismo explícito da Anta, um projeto de mestiçagem como definido por Kabengele Munanga:

[a] mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados deste século, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade unirracial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma nova civilização, ou melhor, uma verdadeira raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultantes da mescla e da síntese das contribuições dos stocks raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural. (MUNANGA, 1999, p. 90)

O índio, na retórica da antropofagia, é, como escreve Bopp, “alicerce” para a cultura brasileira, corpo físico desta burguesia de língua, tradição e espírito europeu, idealizado e figurado sempre no passado, como imagem do homem natural, sem cultura ou moral – *tabula rasa* que possibilita elaboração de novas utopias. Essa formulação que pensa no indígena como passado e substrato é, nesse sentido, cúmplice do etnocídio em curso. Ao indígena concreto, assediado pelas pressões do Estado e do capital privado, resta se tecnicizar, deixando-se assimilar pelo “catecismo” nacional-desenvolvimentista do SPI que o quer converter em trabalhador rural engajado na modernização e no progresso do país.

Evidentemente, um dos principais problemas para o discurso modernista no fim dos anos 1920 era a elaboração de uma forma de relação com a cultura europeia que permitiria à poesia e à cultura brasileira adquirirem autonomia e força própria. Para isso, era necessário, por um lado, afirmar um caráter nacional geral, capaz de conciliar a ampla miscigenação com a aspiração das elites à branquitude e, por outro lado, afirmá-la em contraposição e diálogo com a tradição ocidental. A antropofagia lidou com a primeira questão através da subsunção parcial das identidades brasileiras a um elemento indígena embranquecido, mas foi pouco capaz, entretanto, de lidar com o elemento negro, predominante, frequentemente silenciando a seu respeito. Com relação ao segundo problema, a proposta intrépida e criativa de uma identidade fundada na incorporação da alteridade deixa, como resto incômodo, o eco de um silêncio onde se esperava o tão desejado reconhecimento.

Ao mesmo tempo, a operação que elege a herança distante indígena como elemento central e silencioso da miscigenação busca distanciar-se da incômoda e numerosa presença negra que ameaça o projeto de modernização de um Brasil vinculado ao Eu transparente da globalidade, situado na Europa. No número II-7, encontramos uma declaração feita a pedido do Centro Cívico Palmares, uma associação negra fundada em São Paulo em 1926, assinada por “Menelik, o morto que não morreu”: “Os brasileiros não se envergonham do sangue africano que têm nas veias. Muito pelo contrário, até se orgulham dele. O negro contribuiu honradamente para a nossa grandeza economica. A mãe preta está no coração de todos.” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, II-7). Pode-se imaginar que a importante e significativa declaração foi requisitada em resposta à polêmica levada à cabo por Antônio de Alcântara Machado no ano anterior (I-7, p. 1). Mas ela não corresponde a um posicionamento geral da revista. Num fragmento assinado por João Ribeiro no número da 2ª *dentição*, lê-se: “[n]ão tenho de mim veleidades de sangue visigothico nem de outras prosápias longínquas. Mas quando vou a um espelho sinto-me mais tupinambá que negro mina.” (João Ribeiro, Revista de Antropofagia, II-9). O trecho aparece quase como um lapsus que revela, enquanto chiste, a ansiedade por purificar-se do elemento indesejado, sintoma da “patologia do ‘branco’ brasileiro” diagnosticada por Guerreiro Ramos.

Assim, junto às injúrias raciais (e homofóbicas) dirigidas à Mario de Andrade (“meio bode”), percebemos a ambiguidade que dá a tônica do discurso quanto ao negro na 2ª *dentição*. Embora haja inúmeras referências à história do Brasil, não se menciona nunca a escravidão. Há também fragmentos e peças esparsas ao longo das 16 edições que valorizam a cultura do negro como cultura popular, em geral sob a chave do folclore. Mas, na própria constituição do discurso sobre a antropofagia, enquanto projeto de identidade nacional,

predomina um apagamento do corpo e da cultura negra, enquanto os poucos acenos positivos são contrabalançados por distinções e recusas, como vimos acima.

Como relatam Geraldo Ferraz (em BOAVENTURA, 1985) e Raul Bopp (1977), o editor do **Diário de São Paulo**, Rubens do Amaral, começa a receber inúmeras críticas de leitores quanto ao conteúdo imoral e transgressor da revista, que leva assinantes e leitores a devolverem o jornal. As reclamações são principalmente contra a abordagem satírica e crítica do catolicismo, presentes em quase todos os números da *2ª detenção*. Dessa forma, o editor decide encerrar o caderno em agosto de 1929. No mês seguinte, ocorre a quebra da Bolsa de Valores de Nova York que produz uma gravíssima crise econômica no mundo inteiro e atinge fortemente o Brasil. Em seguida, o Brasil entra em uma crise política gravíssima durante a eleição do sucessor de Washington Luís, com a formação da Aliança Liberal, apoiada pelos paulistas do Partido Democrata e pelas oligarquias dos estados fora do eixo do café com leite, que protagoniza o golpe de Estado que leva Getúlio Vargas ao poder. Esses acontecimentos levam à radicalização das posições políticas diversas em que já vinham se dividindo os diversos propugnadores do modernismo paulista e a dissolução dos debates que vinham se construindo até então. Muitos dos paulistas do antigo PRP e do Partido Democrata apoiam a Revolução Constitucionalista de São Paulo de 1932, derrotada pelo governo federal⁴³. De qualquer modo, diversos intelectuais aderem à administração de Getúlio nos próximos anos, como Mário de Andrade, que se torna secretário da cultura em São Paulo. Os nacionalistas conservadores se dividem entre o grupo católico, que continua fazendo uma militância cultural em revistas e obras literárias e o grupo fascista, que se reúne em torno da Ação Integralista Brasileira, de Plínio Salgado, que cresce enormemente, alcançando mais de um milhão de membros em todo o país e que se aproxima de Getúlio até 1937, quando é dissolvido e votado à clandestinidade (DA SILVA CUNHA; VAZ, [S.d.]; SILVA, 2005; VASCONCELLOS, 2017). Osvaldo Costa muda-se para o Rio de Janeiro e adere ao Partido Comunista, mas deixa de publicar. Oswald de Andrade e Patrícia Galvão aderem ao Partido Comunista em São Paulo e fundam o periódico **O homem do povo**, de curta duração, em 1931, em que algumas das ideias da antropofagia se mantêm, mas em um discurso de adesão ao comunismo seguindo a linha do partido e da Komintern. Oswald publica **Serafim Ponte Grande**, em 1933, que havia sido escrito entre 1925 e 1929 e cuja estética dialoga fortemente com a da antropofagia, mas em seu prefácio

⁴³ A Revolução de 1932 tem uma adesão mais enfática daqueles modernistas que orbitavam o verdeamarelismo. Arnoni Prado observa como o discurso que sustenta o levante tem suas bases nas teorias divulgadas por esses intelectuais, afirmando que o “radicalismo nacionalista das “legiões revolucionárias” de São Paulo, escoradas nos mitos e alegorias do Verde-Amarelismo, da tradição nacional ilustrada e, particularmente, da sustentação legendária de uma trajetória supostamente heroica e patriótica das classes dirigentes” (PRADO, 2010, p. 250).

rejeita isso que chama de “sarampão antropofágico” e atesta seu compromisso de ser “casaca de ferro da Revolução”. Patrícia Galvão, a Pagu, publica, em 1932, **Parque Industrial – romance proletário**, um romance de tese com altas doses e de experimentalismo formal e clara influência da antropofagia, mas comprometido com a doutrina do Partido Comunista e com ideais feministas. Flávio de Carvalho, que não participara da **Revista de Antropofagia** em nenhuma de suas fases, mas se aproxima de Oswald no final de 1929, é um dos últimos a levantar a bandeira da antropofagia naquele momento, fazendo uma conferência sobre “O ideal antropofágico” no **IV Congresso Panamericano de Arquitetura** no Rio de Janeiro, em 1930. Oswald de Andrade, por sua vez, abandona o Partido Comunista em 1945 e volta a escrever sobre antropofagia, em um ensaio mais formal, de cunho filosófico, embasado em uma vasta bibliografia, **A crise da filosofia messiânica**, tese apresentada como candidatura ao cargo de professor de filosofia na USP em 1950, que, entretanto, é recusada em prol de uma candidatura mais tradicional e conservadora. De todo modo, a **Revista da Antropofagia** é encerrada em agosto de 1929, em meio a um turbilhão de acontecimentos, e seus colaboradores não voltam a se reunir em torno de suas propostas.

As questões políticas da **Revista de Antropofagia** deslocam-se do debate nacional à relação com o neo-imperialismo e à dependência cultural, das relações entre povo e elite branca às polarizações ideológicas da época e de embates entre uma estética provinciana e conservadora e o vanguardismo experimental mais radical. Há um corte brusco entre o Ano I e a *2ª dentição*, com um expurgo de desafetos e tendências mais conservadoras e um agrupamento mais coeso em torno das ideias radicais e transgressoras. Mas há também continuidades, seja com a fase anterior, seja com o período nacionalista e as disputas do modernismo paulista entre o Pau-Brasil e o Verdeamarelo, seja com as propostas estéticas da Semana de Arte Moderna de 1922. Há uma maior coerência nos discursos, mas as dissonâncias estão sempre presentes. O índio para a antropofagia é o tupinambá selvagem e antropófago, símbolo ou alegoria de uma resistência ativa à colonização, que entretanto não nega o contato, mas se apropria dele, rejeitando somente aquilo que não interessa à uma ideia de natureza. É esse, também, o sentido de seu primitivismo. A formulação de uma rejeição das artificialidades da civilização que não contribuem para o desenvolvimento de sua natureza, que, por sua vez, para os antropófagos confunde-se com a ideia liberal de direitos individuais e liberação sexual (do homem, principalmente, não tanto da mulher), mas que também carrega uma crítica ao Estado e à propriedade, e ao direito que os vincula. Para o antropólogo Viveiros de Castro (2016), a antropofagia oswaldiana e modernista estabelece, ainda, um diálogo com as cosmovisões ameríndias, propondo alternativas à separação natureza e cultura, além de formulações distintas

para uma sociabilidade cósmica, considerando relações não hierarquizadas entre humanos e não humanos. Por outro lado, esse primitivismo torna-se também um diferencial na formulação da nacionalidade, ou, como escreve Roberto Schwartz

[é] o primitivismo local que devolverá à cansada cultura europeia o sentido moderno, quer dizer, livre da maceração cristã e do utilitarismo capitalista. A experiência brasileira seria um ponto cardeal diferenciado e com virtualidade utópica no mapa da história contemporânea. (SCHWARTZ, 1987, p. 37)

A **Revista de Antropofagia** formula uma proposta de subversão do imperialismo cultural europeu e das relações de dependência que marcam a produção cultural brasileira. Nem por isso deixa de ser um exagero a afirmação de Viveiros de Castro (CASTRO; SZTUTMAN, 2007) de que a antropofagia constituiria o primeiro pensamento anticolonial brasileiro. Trata-se de um texto produzido por uma elite cultural branca desde um centro regional de poder político e econômico que se apropria de elementos populares e da identidade indígena para agregar valor a suas formulações estéticas, ecoando, assim, práticas de colonialismo interno. Nesse sentido, é interessante a observação de Viviana Gelado comparando a antropofagia modernista com outras vanguardas latino-americanas:

Assim, ao passo que na maioria dos países da região os intelectuais da classe média assumem, perante o Estado, a defesa da cultura enquanto diversidade e heterogeneidade, e expressão da subalternidade (indígena, africana, imigrante dos estratos sociais menos favorecidos), frente à civilização, com sua pesada carga simbólica de dominação e hegemonia, os intelectuais ligados ao movimento modernista não se colocarão explicitamente esta questão, ou bem usando indistintamente ambos os vocábulos, ou considerando os assuntos da cultura “popular” basicamente como matéria de etnógrafos e estudiosos do folclore, ou, sobretudo, assumindo a existência de uma diversidade cultural regional no invólucro de uma civilização nacional. (GELADO, 2006, p. 138)

As diferenças quanto à abordagem do primitivismo em Mário de Andrade e Oswald de Andrade podem ajudar a situar a antropofagia dentre as tendências vanguardistas da época. Em seu **Ensaio sobre a Música Brasileira**, Mário de Andrade escreve

É um engano imaginar que o primitivismo brasileiro de hoje é estético. Ele é social. [...] Pois toda arte socialmente primitiva que nem a nossa, é arte social [...]. É arte de circunstância. É interessada. Toda arte exclusivamente artística e desinteressada não tem cabimento numa fase primitiva, fase de construção. É intrinsecamente individualista. E os efeitos do individualismo artístico no geral são destrutivos. (ANDRADE, 1962, p. 18)

Enquanto no **Prefácio Interessantíssimo** lê-se: “Não quis tentar primitivismo vesgo e insincero. Somos na verdade primitivos numa era nova. Esteticamente: fui buscar entre

as hipóteses feitas por psicólogos, naturalistas e críticos sobre os primitivos das eras passadas, expressão mais humana e livre de arte” (ANDRADE, 2016, p. 51-52). Assim, a compreensão do primitivismo passa por uma concepção engajada da arte de vanguarda, de crítica da autonomia (entendida no sentido de Bürger, como discuti no primeiro capítulo). Primitivismo, aqui, é a busca pela fundação primeira de um novo homem, particularmente, um novo brasileiro que deve ser encontrado a partir da crítica do tradicionalismo e a descoberta de outros elementos tradicionais que possam fundar essa nova identidade nacional.

Para Abílio Guerra (2010), a principal divergência entre Mário e Oswald seria precisamente a relação que estabelecem com o primitivo: se para aquele deve ser buscada uma civilização (racional), fundada no substrato primitivo indígena, em contraposição com a civilização europeia, para este o que deve se contrapor à civilização é o irracionalismo e a intuição indígena: “Mário confrontava a civilização europeia com outra civilização, e não com o primitivo; este é apenas o solo de onde deve emergir a cultura superior” (GUERRA, 2010, p. 254). Segundo Guerra, ambos compartilhavam de uma perspectiva crítica ao bacharelismo verborrágico da tradição intelectual brasileira, entretanto, divergiam quanto a suas origens: “Mário de Andrade a atribuía aos índios primitivos. Oswald, ao contrário, a atribui ao português” (GUERRA, 2010, p. 267). Em todo caso, ambos imaginam o indígena como substrato sobre o qual fundar uma civilização a partir dos próprios critérios subjetivos associados à duas tendências do pensamento pós-iluminista, racionalismo e irracionalismo.

Viveiros de Castro (CASTRO; SZTUTMAN, 2007) ainda sugere uma outra diferença. Mário, com seu interesse etnológico e folclórico erudito, buscaria preservar o índio segundo uma lógica museológica, como objeto de conhecimento e observação, colocando o índio no passado; já Oswald, com sua utopia antropofágica, imaginaria o índio como uma forma de futuro. Há certamente momentos nas obras dos dois autores em que encontramos essas tendências. No entanto, certamente se poderia argumentar que a escrita de Mario tensiona a complexidade das relações raciais e encena a dificuldade de interlocução desde a posição de escritor observador, reivindicando, por isso, a atitude de turista aprendiz (KUNIGAMI, 2020). Esse também é o argumento de Zita Nunes que, pensando justamente a partir de uma crítica ao mito da democracia racial, observa como Mário expõe e problematiza as ideologias raciais brasileiras em **Macunaíma**, mas percebe em Oswald uma adesão ao mito (NUNES, ZITA, 2008). A concepção utópica do índio em Oswald se funda na idealização abstrata de um índio do passado, desconexa de qualquer gesto em direção aos indígenas contemporâneos ou de crítica às políticas raciais brasileiras. É nesse sentido que Rafael Cardoso escreve que:

ao ocultar-se atrás de uma cortina de fumaça de incompreensão cultural, o movimento antropofágico desenvolveu um instrumento engenhoso para reverter as hierarquias do primitivismo. Enquanto os modernistas europeus tendiam a incorporar a alteridade “primitiva” em uma busca por qualidades como vitalidade, autenticidade ou vivacidade, Tarsila e Oswald conscientemente representaram [played] o nativo para uma audiência estrangeira, encenando sua alteridade como atuação de auto-exotismo. (CARDOSO, 2019, p. 134)⁴⁴

O primitivismo antropofágico não deixa de constituir uma potência artística e política que atravessa gerações e fornece procedimentos e abordagens transgressores e reiteradamente originais para experiências vanguardistas posteriores, como o Concretismo, o Teatro Oficina e o Tropicalismo⁴⁵, além de diversas poéticas contemporâneas. Suely Rolnik (1998) concebe a subjetividade antropofágica através de uma aproximação com o nomadismo e a esquizoanálise de Deleuze & Guattari. Como potência, é certamente produtivo pensar o primitivismo antropofágico como organização que conjura a estrutura hierárquica e estratificada do Estado, como afirmam Deleuze & Guattari, a partir das etnografias de Pierre Clastres (2013) e suas considerações sobre **A sociedade contra o Estado**. Nesse sentido, a organização em bando, os ataques descentrados, a argumentação ferina dos antropófagos poderia ser compreendida segundo a lógica da máquina de guerra, agenciando formações primitivas e selvagens, mas também os elementos residuais do próprio Estado, contra o Estado, entendido aqui como o discurso colonial e imperialista da tradição ocidental. Por outro lado, desde essa perspectiva, talvez seja importante recordar que, se grande parte do “Tratado de nomadologia” (DELEUZE; GUATTARI, 2012) parece apontar para os mecanismos da máquina de guerra como possível linha-de-fuga revolucionária contra o poder opressor global do Estado capitalista, o texto aproxima-se de um tom bastante pessimista em sua conclusão, alertando para a monstruosidade da tomada do Estado pela máquina de guerra e a consequente instauração de um terror do qual não parece haver escapatória, no mundo do neoliberalismo e do neofascismo.

O acontecimento do encontro colonial que constitui uma origem sempre reiterada do Estado-nação brasileiro é marcado pela hegemonia da supremacia branca, a expropriação de terras indígenas e a exploração do trabalho escravo. A abolição da escravidão em 1888 e o

⁴⁴ Original: "*By concealing its procedures behind a smokescreen of cultural misunderstanding, the Anthropophagic movement developed an ingenious instrument for reversing the hierarchies of primitivism. Whereas European modernists tended to incorporate »primitive« otherness in a quest for qualities such as vitality, authenticity or raciness, Tarsila and Oswald consciously played the native for a foreign audience, staging their alterity as an enactment of auto-exoticism*"

⁴⁵ A esse respeito, para uma interessante análise das dinâmicas de representação racial em algumas canções de Caetano Veloso e outros, ver SOVIK, 2009.

reconhecimento do direito indígena às terras que tradicionalmente ocupam na Constituição de 1988 não foram capazes de reverter um processo violento de espoliação e exploração desses grupos e a continuada hegemonia colonial da branquitude no espaço nacional. A manutenção dessa hegemonia, se fundamentada em relações materiais de poder e dominação capitalista e policial, apoia-se também na manutenção de uma estrutura de sentimentos racistas que torna as vidas negras e indígenas menos passíveis de luto na esfera pública. Assim, se devemos reconhecer o poder crítico e transgressor das artes e da literatura, e seu potencial de deslocamento das ideologias hegemônicas, é preciso também olhar com desconfiança para os processos de canonização que nos legaram as obras que hoje ocupam o centro dos debates críticos e acadêmicos sobre a história literária, uma vez que inegavelmente estruturam a genealogia das desigualdades do presente.

A antropofagia, em suas múltiplas e contraditórias expressões na **Revista de Antropofagia**, se desenvolveu em meio a uma sociedade conservadora e tradicionalista em transformação, em um momento em que discursos abertamente racistas e eugenistas alcançavam seu apogeu no século XX, antes de serem tornados abjetos e mundialmente condenados após a catástrofe europeia do holocausto. Nesse sentido, ela foi capaz de deslocar os discursos racistas conservadores e eurocentrados que mobilizavam, inclusive, políticas de branqueamento pelo Estado brasileiro. Teceu críticas e buscou alternativas à hegemonia ocidental, cristã e eurocêntrica e articulou a valorização de uma certa pluralidade de origens para a cultura brasileira, acenando para a cultura popular negra e indígena. No entanto, dentro das relações socio-raciais estabelecidas, ela não foi capaz de, ou não quis, deslocar a autoridade instituída da supremacia branca e contribuiu, antes, por reforça-la, instrumentalizando a diferença racial como forma de auto afirmação e silenciando ou diminuindo as expressões subalternas das culturas brasileiras com uma estratégia escorregadia de apropriação que acabou por constituir, na segunda metade do século XX, a ala liberal e progressista da ideologia da democracia racial, tornando-se um elemento integral do racismo estrutural e da hegemonia branca no plano da cultura brasileira.

3. INDIGENISMO SEM PRESENTE

A T A H U A L P A

*Soy un hombre del Sur
con la cabeza encenchada de relámpagos
y la estatura de las montañas familiares.
De mis labios gotea el ozono
de un pedazo de cielo
que he mordido con los nervios.*

LA SANGRE DEL INCA
ME DIO A GUARDAR SU CORICANCHA

*Mis dedos son los quipus en que se destrenzan los tiempos
(viejos;
pero el índice es mío:
lo apunto hacia el futuro
como la barra sibilante de una brújula.*

*Por la escalera de mis vértebras
descienden los abuelos
llevando sobre el hombro las gavillas de oro
del Sol procreador
para ocultarlo en mis entrañas
de la pupila sagitaria de los conquistadores.*

*Se mueven mis resortes volitivos
con la aceitosa llamarada del ancestro;
y mi alma,
que es el estrato de un ayllu comunista,
devuelve a los hermanos
la coagulada sustancia del Inti
en la enchapadura genital de los poemas.*

*Son las doce del día;
las doce campanadas de mi juventud.*

*¿Quién ha dicho que el TIEMPO ES SATURNO
que g:isa a sus hijos
para comerlos?*

*Caminante de los yermos andinos,
no conozco la piedra del reposo,
voy del Sur hacia el Oriente
en busca de Manco ó de Lenin.*

SOY EL PEER OYNT DEL MOVIMIENTO;
SOY EL QUE MARCHA HACIA LA VIDA
ROMPIENDO LOS GUIJARROS DEL SENDERO
CON LA PERTIGA DE MI VERTICALIDAD.

¡Son las doce del día!

CESAR A. RODRIGUEZ.

Figura 6 - Amauta 3, p. 8

Espectros do *Tawantisuyo*

Durante o período da “Conquista”, milhões de indígenas foram massacrados por guerras de extermínio, doenças carregadas pelos colonizadores e trabalhos forçados na região que se tornou o Vice-reino do Peru e, mais tarde, a República do Peru. No entanto, diante da estrutura já organizada de dominação e organização do trabalho do Império Inca, sua complexa civilização e considerável poderio militar, os conquistadores espanhóis se viram obrigados a negociar parcialmente os termos dessa conquista. Desse modo, formou-se, nos primeiros séculos do período colonial, uma aristocracia inca que dispunha de certos privilégios na sociedade colonial. Essa aristocracia indígena, entretanto, foi exterminada após a derrota do levante de Tupac Amaru (1781), que visava substituir o Vice-Rei espanhol por um rei de linhagem inca. A partir de então, os discursos racistas de espanhóis e *criollos* contra os indígenas se intensificaram, se carregaram de desconfiança e estes foram relegados a uma situação de pobreza e exploração. “Índio” e *campesino* se tornaram sinônimos, como lemos em “República sin Ciudadanos” (1994), no qual Alberto Flores Galindo traça um panorama histórico das relações raciais no Peru, delineando as origens do racismo na sociedade Peruana.

Nesse período, a centralização do poder econômico em Lima tornou-se possível através do acordo tácito entre as elites limenhas *criollas* e os chamados *gamonales*, proprietários rurais dos andes que estabeleciam relações simultâneas de exploração violenta e de paternalismo com os indígenas, de quem, muitas vezes, eram próximos, conhecendo, frequentemente, a língua quéchua. Dessa forma, os *gamonales* privatizavam o poder político nas regiões afastadas do controle da capital e mantinham as massas indígenas, cujo número assustava as elites *criollas*, sob controle. A presença menor da população negra escravizada, principalmente nas fazendas costeiras, e, posteriormente, da mão de obra imigrante chinesa, foi também atravessada por um forte discurso racista, além da exploração econômica, principalmente após a chegada das ideias do Conde de Gobineau e do “racismo científico” em meados do século XIX. No entanto, como absoluta maioria, os indígenas permaneceram como o principal alvo da desconfiança e do ódio das elites brancas. Se nas áreas rurais andinas, os indígenas viviam sob controle dos *gamonales*, nas áreas urbanizadas do litoral como Lima, sua presença se dava principalmente como *cholos*, jovens trazidos do interior para o trabalho doméstico.

Após a Guerra do Pacífico (1879-1883) entre Chile e Peru, o intelectual libertário González Prada atribuiu a derrota peruana à não incorporação dos indígenas à sociedade

nacional. O discurso hegemônico da elite branca, ao contrário, atribuía à presença desses elementos não brancos uma suposta inferioridade constitutiva do povo peruano que só poderia ser resolvida com o embranquecimento da população através da imigração e miscigenação com imigrantes europeus. Assim, do final do século XIX ao início do século XX, consolidou-se um discurso racista que atribuía ao índio o atraso peruano e o caracterizava como animalesco, passivo, ignorante e incapaz para a vida civilizada. Entretanto, no início dos anos 1920, a chamada “geração do centenário da independência” viria a resgatar as ideias de González Prada, questionando o discurso anti-indígena hegemônico.

Nas narrativas e descrições das regiões rurais do Peru, na virada do século XIX para o XX, em textos que constituem os inícios do indigenismo peruano, os indígenas são frequentemente descritos ou como pobres e ignorantes incapazes que precisam ser cuidados segundo uma lógica paternalista ou então como irracionais, ressentidos e violentos, buscando vingança por sua situação de inferioridade frente à elite branca. Essas narrativas alimentavam a paranoia das elites com uma guerra de castas em que os indígenas destituiriam o poder das oligarquias *criollas*, e percorriam o imaginário hegemônico do país.

Após a derrota na Guerra do Pacífico e o declínio da economia de exportação do guano e do salitre, principal produto peruano no século XIX, e a perda dos territórios de Tacna e Arica, ricos nesses produtos, para o Chile, o Peru passou por um período de Reconstrução Nacional. Nesse período, houve uma diversificação na produção, ainda voltada primariamente para a exportação. Segundo o historiador Jorge Alberto Ccahuana Córdova:

na costa norte, o açúcar dinamizou as economias de La Libertad, Ancash, Piura; algo parecido sucedia na Costa Sul (parte de Lima, Ica e Arequipa) com o algodão, a Serra Central (as minas de Cerro de Pasco), a Amazônia (borracha) e a Serra Sul (Cusco, Puno e Arequipa), com o gado de lã.⁴⁶ (CÓRDOVA, 2017, p. 19)

A região da Serra Sul concentrava a maior população indígena no país. A dinamização da economia com o aumento do preço da lã ajudou a intensificar as tensões entre grandes proprietários de terra ligados à elite *criolla* e as comunidades tradicionais indígenas, também chamadas de *ayllus*. Muitas das comunidades menores foram levadas à dissolução com o aumento de preços e seus membros forçados a trabalhar nas grandes fazendas. Outras comunidades tiveram seus territórios invadidos pelos *gamonales* que procuravam expandir suas propriedades. Essa situação de tensão gerou uma série de revoltas e conflitos ao longo da década

⁴⁶ Original: “En la Costa norte, el azúcar dinamizó las economías de La Libertad, Ancash, Piura; algo parecido sucedía en la Costa sur (parte de Lima, Ica y Arequipa) con el algodón, la Sierra Central (las minas de Cerro de Pasco), la Selva (caucho) y la Sierra Sur (Cusco, Puno y Arequipa), con el ganado lanar.”

de 1910 que estamparam os jornais da capital costeira, sendo o mais notório desses eventos o levante de Rumi Maqui. Entre 1915 e 1917, começaram a pulular relatos de um exército indígena liderado por Rumi Maqui (“punho de pedra” em quéchua) que buscava destituir o poder dos *gamonales*. O militar peruano Teodomiro Gutiérrez Cuevas foi eventualmente identificado como Rumi Maqui e preso, escapando da prisão em seguida para nunca mais ser encontrado. Cercado de especulações e pânico, e com poucos registros históricos, se atribuiu ao levante a intenção de restaurar o Tawantisuyo – o Império Inca – sob a liderança de Cuevas. (CÓRDOVA, 2017; FLORES GALINDO, 1994). Segundo Flores Galindo, não há consenso entre os historiadores se Cuevas era Rumi Maqui ou sequer se esse de fato existiu, mas, de qualquer forma, subsistiam os relatos nos jornais cusquenhos e limenhos alimentando a tensão política e racial nos Andes. Para o jovem José Carlos Mariátegui, à época escrevendo artigos de jornal sob o pseudônimo Juan Croniqueur, os relatos de Rumi Maqui, que chegavam junto com os relatos sobre Lenin e a Revolução de Outubro, do outro lado do Pacífico, alimentavam esperanças de uma transformação social capaz de romper com o imobilismo que parecia dominar a paisagem política do Peru. Segundo Flores Galindo,

[a] fins de 1917, o entusiasmo por Rumi Maqui se encontra com o entusiasmo que Juan Croniqueur começa a sentir pelos bolcheviques, sinônimos de revolução e socialismo. A mudança que na Europa vem da Rússia, no Peru vinha de Puno. O tédio se rompeu, se produziu uma fenda, uma fissura na ordem oligárquica e a “onda sísmica” procede de onde menos se espera: as áreas mais distantes de Lima, os territórios mais atrasados do país.⁴⁷ (FLORES GALINDO, 1994, p. 251).

Alguns anos mais tarde, Mariátegui escreverá nas páginas da revista *Mondial*: “o passado incaico entrou na nova história, reivindicado não pelos tradicionalistas, mas pelos revolucionários. Nisto consiste a derrota do colonialismo [...] a revolução reivindicou nossa mais antiga tradição.”⁴⁸ (MARIÁTEGUI apud FLORES GALINDO, 1994, p. 254).

Em “El horizonte utópico”, Flores Galindo (1994) discute os levantes de Rumi Maqui e os diversos movimentos camponeses dos anos 1919 a 1921 na região sul dos andes peruanos, nas regiões de Puno e Cusco. Assim descreve o historiador a situação entre os

⁴⁷ Original: “A fines de este año [1917], el entusiasmo por Rumi Maqui se encuentra con el entusiasmo que Juan Croniqueur comienza a sentir por los “bolcheviques”, sinónimos de revolución y socialismo. El cambio que en Europa Proviene de Rusia, en el Perú ha partido de Puno. El tedio ha sido roto, se ha producido una grieta, una fisura en el orden oligárquico y la “onda sísmica” procede de donde menos se la espera: las áreas más alejadas de Lima, los territorios más atrasados del país.”

⁴⁸ Original: “El pasado incaico ha entrado en nueva historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo (...) La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición.”

chamados “*mistis*” (brancos com alguma ascendência social) na serra na virada do século XIX para o XX:

Assim como os *mistis* flutuavam entre a violência e o paternalismo, o índio que haviam construído em sua imaginação era o ser resignado e passivo ou o personagem vingativo e sanguinário. Em qualquer das duas versões era um mundo à parte, excluído da nação, do outro lado das fronteiras do civilizado⁴⁹ (FLORES GALINDO, 1994, p. 248).

A população predominantemente indígena e rural da região andina se dividia principalmente entre as comunidades tradicionais, os chamados *ayllus*, e os colonos das fazendas dos poderosos *mistis* ou *gamonales*. Os *gamonales* detinham o poder local e mantinham a região numa situação de imobilismo, acossando as terras das comunidades tradicionais, cobrando impostos arbitrários e muitas vezes se apropriando de suas terras, fazendo uso de grupos criminosos e de pistoleiros, além de estratégias como o uso de documentos forjados de propriedade (grilagem), mantendo, por outro lado, as já mencionadas relações ambíguas de paternalismo e exploração com os colonos de suas terras. Essa situação se mantém para além do levante de Rumi Maqui, que foi abafada em 1917 pela repressão do governo limenho aliada à força dos *gamonales* locais.

Em 1919, o populista Alberto Bernardino Leguía, que já fora presidente de 1908 a 1912, durante o período da República Aristocrática (1895-1919), se candidata à presidência novamente, com uma plataforma reformista e modernizadora, prometendo mais direitos para as classes médias emergentes e para a população indígena, contra a exploração e a ocupação de suas terras comunais e contra o favorecimento que o Estado, através de juízes e funcionários, reservava aos *gamonales*. Após ganhar as eleições, pressentindo um complô da aristocracia ligada ao então todo poderoso partido civilista para impedi-lo de chegar ao poder, Leguía dá um golpe, instaura um comitê de avaliação das eleições que legitima sua vitória e invoca uma assembleia constituinte, proclamando uma nova constituição para o Peru em 1920. Essa foi a primeira constituição peruana que reconheceu a existência dos povos indígenas.

Leguía batiza o novo regime de *Patria Nueva*. A fim de garantir o apoio da população indígena e proteger seu governo de ataques do Partido Civil, que monopolizara o poder até então, Leguía legaliza as terras comunais indígenas e reconhece as atividades do recém-formado *Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo* (CPDIT), uma associação de sociedade civil, com participação de indígenas e intelectuais indigenistas, que denunciava os

⁴⁹ Original: “*Así como los mistis fluctuaban entre la violencia y el paternalismo, el indio que habían construido en su imacionación era el ser resignado y pasivo o el personaje vengativo y sanguinario. En cualquiera de las dos versiones, era un mundo aparte, excluído de la nación, mas allá de las fronteras de lo civilizado.*”

abusos e a exploração sofridos pelos indígenas. O Comitê foi influenciado pela anterior *Asociación Pro-Derecho Indígena*, fundada em 1909 pelo casal Pedro Zulen e Dora Mayer, que agora, inclusive, fazia parte do CPDIT, e havia sido formada predominantemente por intelectuais indigenistas urbanos. Nesse novo contexto, o debate indigenista ganha o espaço público, e diversos intelectuais ligados à questão passam a integrar o governo.

Entretanto, o apoio de Leguía ao *Comité Pro-Derecho Indígena Tawantisuyo* estava, em grande parte, restrito ao nível das promessas e discursos oficiais. A legalização das terras indígenas teve pouco efeito concreto, mesmo com a intervenção da CPDIT, uma vez que os juízes continuavam favorecendo os *gamonales*, e não reconhecendo as reivindicações sem documentação escrita das comunidades, que frequentemente não existia. Ainda em 2020, Leguía promulga a *Ley de Conscripción Vial*, que obriga os camponeses a trabalhar por certos períodos, sem remuneração, para o Estado na construção de estradas. Os principais atingidos pela lei são os camponeses indígenas, e seus principais beneficiários os *gamonales*, que agora poderiam escoar sua produção com custos mais baixos. A ação submetia os indígenas a condições brutais de trabalho servil e exploração, e ajudava o governo a dissolver suas organizações políticas, separando grupos e famílias e mandando-os trabalhar em outras partes do país. Inúmeras vidas foram perdidas pelas péssimas condições de trabalho, por exaustão ou em acidentes. As estradas, por sua vez, atendiam aos interesses tanto de Leguía, que pretendia modernizar o país e centralizar a administração das regiões distantes, submetendo-as ao poder de Lima, quanto dos *gamonales*, que podiam assim distribuir mais facilmente sua produção de lã, barateando os custos de seu transporte até os portos do litoral. Entretanto, Leibner (2003) pondera que a lógica do trabalho coletivo em torno a obras públicas muitas vezes se integrava aos costumes das comunidades indígenas, que muitas vezes participavam voluntariamente da construção de estradas que as beneficiavam, ecoando um argumento de Mariátegui que retomo no final do capítulo. Assim, a maior parte das reclamações levantadas pelos indígenas por meio do CPDIT, a esse respeito, referem-se antes à abusos cometidos pelos *gamonales* desviando mão de obra através da Lei de Conscrição Vial em favor próprio, do que a protestos contra a própria lei.

Gerardo Leibner (2003) enfatiza a composição variada do *Comité Pró-Derecho Indígena*, incluindo uma variedade de militantes anarquistas que se solidarizavam com a causa indígena, com uma visão utópica e idealizada da sociedade Inca, intelectuais indigenistas de origem *criolla* ou *mestiza*, membros de profissões liberais, jornalistas, etc., e, finalmente, representantes de comunidades indígenas dos Andes, muitas vezes vivendo em Lima. Essa composição permite compreender também as atividades do comitê e como eles, muitas vezes

não intencionalmente, colaboraram para a integração ou assimilação dos indígenas à identidade nacional peruana, incentivando a educação formal e o aprendizado do espanhol, mediando questões legais entre as comunidades indígenas, proprietários rurais e o Estado peruano, ou possibilitando, por exemplo, que brancos se unissem aos indígenas nas celebrações unificadas em memória da morte do líder indígena Inca Atahualpa (26/7/1533), ocorrida durante a conquista espanhola e celebrada pelos camponeses, promovendo a união em torno de uma identidade nacional indígena e, por fim, fomentando, também, a identificação entre camponeses indígenas, trabalhadores mestiços e o operariado urbano nas celebrações do 1º de maio.

Enquanto isso, para agradar as elites e o clero andinos, em contraposição à ação do *Comité Pro-Derecho Indígena Tawantisuyo*, Leguía cria em 1922 o *Patronato de la Raza Indígena*, liderado por membros do clero. A instituição do Patronato reforça a atitude paternalista do Estado e da sociedade peruana com relação aos indígenas e acaba atuando frequentemente em benefício dos *gamonales*, embora denuncie, também, muitas vezes, seus abusos e sua exploração dos indígenas. O Patronato atendia, ainda, a uma reivindicação de reforços pela Igreja Católica na região andina contra a presença dos adventistas, cuja força crescia entre os indígenas, principalmente pela sua atuação na construção de escolas e no ensino. A fim de fortalecer seus vínculos com a Igreja Católica, Leguía realiza, em 1923, a consagração do Peru ao Sagrado Coração de Jesus, o que gera reações na sociedade civil por movimentos estudantis e de trabalhadores, a quem o ditador responde com repressão e a expulsão de um de seus principais líderes, Victor Raúl Haya de la Torre. Diante da posição cada vez mais combativa do comitê, Leguía interrompe o diálogo com o CPDIT e passa a perseguir seus líderes, declarando-o ilegal em 1927, após ter sido reeleito com grande apoio das populações indígenas em 1924.

Córdova (2017) mostra como, na segunda metade dos anos 1920, diante da pressão das populações indígenas e dos intelectuais indigenistas, o Estado peruano autorizou o estabelecimento do ensino bilíngue (em espanhol e quéchua ou aymara, dependendo da região) como forma de estabelecer uma relação concreta entre a população indígena e o Estado, sem que tivesse de conceder-lhes efetivamente direitos civis (a propriedade de suas terras) ou direitos políticos (direito ao voto e à representação política). Dessa forma, foi capaz de aplacar os ânimos de grupos indígenas que reivindicavam cada vez mais autonomia política. Além disso, boa parte dos intelectuais e o governo enxergavam na educação uma forma de modernizar os indígenas, incorporando-os à sociedade nacional e às formas modernas de trabalho, eliminando paulatinamente sua cultura, considerada atrasada e primitiva. No entanto, alguns intelectuais indigenistas conseguiram permanecer em posições chave no governo mesmo após Leguía

abandonar as pautas indigenistas dos primeiros anos do *Oncenio*. Segundo Córdova, esses intelectuais, principalmente os da região de Puno (e ligados ao periódico *Boletín Titikaka*), foram capazes de introduzir no modelo educacional algumas formas de valorização da cultura e da língua indígenas. Se a formulação dessa política educacional não pôde ser eficaz durante o *Oncenio* pelo baixo investimento na expansão da educação pública, ela dá frutos quando ocorre finalmente essa expansão, na década de 1950, principalmente no período em que o intelectual indigenista Luís Valcárcel foi Ministro da Educação. Nesse período, se instalaram algumas políticas públicas de ensino e valorização do quéchua que permanecem em vigor no Peru até os dias de hoje, em meio às complexas dinâmicas de diferença racial que caracterizam a sociedade peruana.

Em **Indígenas mestizos** (2004), Marisol de la Cadena traça uma genealogia dos discursos raciais em torno dos grupos indígenas no Peru, desde o início do século XX aos tempos atuais. Após mostrar, a partir de sua observação etnográfica e dos discursos públicos sobre raça no país, como o racismo contra os indígenas no Peru se manifesta de forma silenciosa, estabelecendo as linhas raciais através de classificações culturais e educacionais, a antropóloga parte para uma análise dos discursos raciais na Cusco do início do século XX. Numa região em que a maior parte da população apresentava características fenotípicas que estrangeiros ou limenhos reconheceriam como indígenas, em todas as classes sociais, as elites apropriaram-se de modo seletivo das teorias raciais europeias que condenavam a mestiçagem e julgavam ser a raça branca superior a todas as outras. Os intelectuais cusquenhos se apropriaram de noções culturalistas de raça e da doutrina do determinismo geográfico para construir, sobre o fundamento da ideologia liberal, uma interpretação racial que rejeitava a biologia como fator principal. Apoiados nas estruturas sociais conservadoras da aristocracia cusquenha, esses intelectuais desenvolveram uma concepção de raça fundamentada em um discurso cultural e moral. Desta forma, identificaram os *indios* como analfabetos grosseiros, não civilizados, incapazes de falar espanhol, mas, também, como depravados e imorais. Nesse sentido, essa estratégia discursiva constitui um exemplo do deslocamento do biológico para cultural, operado pelas ciências humanas sobre o racial ao longo do século XX, conforme demonstra Denise Ferreira da Silva (2007).

Além disso, o espaço natural do *indio* seria considerado sempre o ambiente rural, fora do qual ele se descaracterizaria, transformando-se num mestiço. Os cavalheiros e damas da sociedade cusquenha, por sua vez, distinguiam-se por sua fina educação, seus títulos universitários (no caso dos homens, principalmente) e sua moral elevada. Eram, em resumo, *gente decente*. A identificação rígida da noção de *indio* com as comunidades rurais, com o

analfabetismo e com o monolinguismo quéchua fazia com que aos indígenas que estavam deslocados desse contexto, habitantes das cidades, eventualmente alfabetizados ou mesmo alcançando condições econômicas mais elevadas, fosse atribuída a condição de *mestizos*. Esse grupo, mesmo que conseguisse adquirir certa proeminência na cidade, dificilmente chegaria à condição dos cavalheiros e damas identificados com a branquitude, ou melhor, não racialmente marcados. Para eles faltava, de acordo com os códigos raciais cusquenhos, uma condição essencial: a educação *de berço*. Durante os debates indigenistas institucionais que ocorrerão nos primeiros anos do *Oncenio* de Leguía, esse discurso será usado estrategicamente pela elite latifundiária cusquenha para se salvar da acusação de serem *gamonales*. Para eles, *gamonales* são os proprietários de terras que adquiriram suas propriedades recentemente e de forma ilegal, expropriando as comunidades tradicionais e explorando de forma violenta e imoral os indígenas. A elite cusquenha, ao contrário, era formada por *gente decente* e tratava com dignidade os indígenas a quem generosamente empregavam em suas propriedades. Uma distinção que os indígenas, por sua vez, evidentemente não reconheciam. Dessa forma, os discursos sobre o caráter inato da educação, bem como de aspectos culturais e morais, estabeleciam uma linha racializada entre a elite cusquenha, os mestiços que compunham a maior parte da população urbana, e os "índios" que habitavam as zonas rurais.

Nesse contexto, como uma forma de fazer frente ao *criollismo* mestiço limenho e reivindicar uma importância política na nação peruana, os intelectuais cusquenhos desenvolveram uma forma própria de indigenismo que alcançará grande relevância nos debates públicos como um projeto de integração nacional. Recordando a proeminência de Cusco como capital do Império Inca antes da colonização espanhola, os intelectuais cusquenhos passam a reivindicar a herança Inca, postulando uma continuidade entre o Império Inca e o Peru moderno. Uma das características do incaísmo promovido por esses intelectuais é a valorização e o estudo do quéchua clássico, distinto do quéchua popular falado pelos camponeses. Além disso, assentados sobre os princípios universalistas e iluministas do liberalismo, esses indigenistas acreditavam, em oposição ao discurso conservador europeu ostensivamente racista, na possibilidade da *redenção* do indígena através da educação. Entretanto, como suas concepções culturalistas e morais de raça identificavam a indianidade com o analfabetismo e a cultura tradicional camponesa, seu projeto de redenção pela educação implicava, necessariamente, em uma desindianização do indígena, que deveria abandonar sua cultura e suas tradições, consideradas inferiores e atrasadas, e se modernizar, segundo os padrões eurocêntricos e elitistas da época.

No início dos anos 1920, com a abertura do governo populista de Leguía ao diálogo com as reivindicações indígenas e indigenistas, o surgimento do *Comité Pro-Derecho Indígena Tawatisuyo* havia colocado em jogo uma proposta alternativa de indigenismo. Com a participação de indigenistas limenhos radicais como Dora Mayer e de líderes indígenas das regiões andinas, o comitê buscava formular um programa de cidadania para os indígenas, reivindicando direitos políticos, sociais e civis. Esse projeto também passava pela educação, mas não pretendia com isso, desindianizar os indígenas, e sim preservar suas identidades culturais e tradições regionais. Entrando em contato com diversas comunidades nas regiões serranas, o comitê apontava abusos e explorações cometidos contra os indígenas e os incentivava a se organizarem politicamente e a reivindicarem direitos. Assustados com a mobilização indígena e assombrados pelos levantes de Rumi Maqui, ocorridos alguns anos antes, os proprietários rurais, por sua vez, começaram a fazer diversas acusações de rebelião e levante contra os indígenas que se reuniam para discutir sua condição. As acusações foram reiteradamente rejeitadas e rechaçadas por intelectuais populares indígenas em tribunais e artigos de jornais. Esses artigos, entretanto, foram majoritariamente ignorados pelas elites e pelo Estado que duvidavam de sua autenticidade, atribuindo essas repostas à manipulação de "mestiços mal-intencionados" ou do Comitê Tawantisuyo.

Segundo de la Cadena (2004), o discurso conservador dos proprietários que acusavam seguidamente os indígenas de revoltas em processos e artigos de jornal conseguiu alcançar reconhecimento histórico, e os levantes foram mencionados como factuais por diversos historiadores peruanos ao longo do século XX, inclusive Alberto Flores Galindo, que citei acima. Para a antropóloga, isso se deve fundamentalmente à forma peculiar do racismo culturalista peruano que identifica o indígena como analfabeto e pré-moderno e, portanto, iminentemente apolítico. Segundo essa lógica, as reuniões e reivindicações dos indígenas não poderiam ser lidas como ações de organização política, mas apenas como atos de violência reativa em resposta aos abusos excessivos dos *gamonales*. Diante das prisões e julgamentos decorrentes das acusações contra os supostos revoltosos, os indigenistas liberais intervieram mobilizando seu próprio programa para a inclusão dos indígenas na nação. Esses intelectuais e advogados indigenistas argumentavam que, por sua condição moral e culturalmente inferior de "índio", os indígenas não podiam ser tratados da mesma forma pela lei e deveriam ter suas penas atenuadas e reduzidas. Inscreviam, assim, a condição de indígena como menor e tutelada na jurisprudência peruana.

Muitos desses intelectuais indigenistas liberais serão colaboradores assíduos da revista **Amauta** (1926-1930), inclusive Luís E. Valcárcel, principal representante do

indigenismo cusquenho, e considerado o mais influente entre eles por de Marisol de la Cadena. Para a autora, ele seria, inclusive, uma das principais referências para José Carlos Mariátegui em sua própria concepção de indigenismo, o que é corroborado pelo prefácio de Mariátegui na principal obra indigenista de Valcárcel, **Tempestad en los Andes**, e pelas colaborações frequentes de Valcárcel em **Amauta** ao longo de toda a vida da publicação.

Com a consolidação de seu poder após a reeleição em 1924, Leguía começa a se afastar das pautas populistas e em 1927 o **Comité Pro-Derecho Indígena Tawantisuyo** é finalmente declarado ilegal, tendo sido oficialmente substituído pelo **Patronato de la Raza Indígena**, sob o comando da Igreja Católica. Essa derrota e a institucionalização jurídica do discurso indigenista liberal de tutela do indígena foram algumas causas principais, segundo de la Cadena, para o abandono da reivindicação étnica ou racial para os grupos indígenas no Peru a partir dos anos 1930, além do crescimento de discursos sobre a mestiçagem ou que enfatizavam a questão de classe em detrimento da reivindicação étnica ou racial, como os promovidos pelos partidos de massa APRA (*Alianza Popular Revolucionaria Americana*) e o Partido Comunista Peruano. Os embates entre as diferentes visões a respeito da identidade racial peruana e os diferentes projetos para a inclusão dos indígenas na nação moderna são os principais temas discutidos nas várias publicações e periódicos de cunho indigenista publicados no Peru na segunda metade dos anos 1920.

Indigenismo e vanguarda

O indigenismo literário já fazia parte da vida intelectual peruana desde o fim do século XIX. Embora já houvessem algumas narrativas breves que envolvessem personagens indígenas e suas relações com a sociedade peruana (KRISTAL, 1987), mais comumente se considera o romance **Aves sem ninho**, de Clorinda Matto de Turner, publicado em 1889⁵⁰ como obra inaugural do indigenismo literário peruano. O romance conta a história de uma mulher indígena empobrecida e explorada por proprietários de terra *criollos*, por membros do clero e do governo de uma aldeia serrana em que os indígenas são submetidos a brutais condições de trabalho na mineração. A situação dessa mulher, Marcela Yupanqui, comove um casal de *criollos* e Manuel, enteado do governador, que decidem ajudá-la. Marcela morre, mas Manuel se apaixona e eventualmente se casa com sua filha Margarita Yupanqui. Depois de algumas

⁵⁰ Traduzido pela primeira vez para o português por Roseli Cunha e publicado em 2019 pela Editora CRV.

reviravoltas, em meio a injustiças e abusos contra os índios, o grupo consegue, em Lima, uma ordem de prisão para os culpados, e Manuel e Margarita descobrem que são, na verdade, irmãos, filhos de um bispo local.

Vinculado à tradição realista, o romance é considerado indigenista por denunciar as situações de injustiça e exploração a que são submetidos os indígenas. Eles são caracterizados como ingênuos, simples e indefesos, submetidos a um tratamento bárbaro e brutal por parte dos ricos proprietários de terras, mineradores, o clero e os governos locais. No prólogo ao romance, Matto de Turner escreve:

[a]mo com amor de ternura a raça indígena, por isso mesmo observei de perto seus costumes, encantadores por sua simplicidade, e a abjeção a que submetem essa raça aqueles mandões das vilórias que, se variam de nome, não declinam sequer do epíteto de Tiranos (citado por CUNHA, ROSELI BARROS, 2019, p. 94).

Assim, o romance indigenista é concebido como gesto de caridade por parte de uma intelectual pertencente à sociedade *criolla* peruana, que se compadece da situação de exploração dos indígenas. Da mesma forma, no enredo do livro, é o esclarecimento e a conversão de intelectuais e membros da alta sociedade peruana que permitirá a intervenção na situação dos indígenas e sua redenção. Como parte de seu projeto indigenista, Matto de Turner também traduziu algumas partes do Novo Testamento para o quéchua em 1907 e 1915. Boa parte de sua obra foi escrita em Buenos Aires, para onde foi exilada em 1895 por sua oposição ao presidente Nicolás de Piérola (1879-1881, 1895-1899). Curiosamente, um dos pretextos para a expulsão da intelectual foi a tradução de um conto, supostamente sacrílego, do escritor brasileiro Coelho Netto, publicado em seu periódico **El Perú Ilustrado**.

Após o romance de Matto de Turner, diversos outros romances e narrativas indigenistas também começam a circular entre o público letrado peruano. São, de modo geral, textos formulados por intelectuais *criollos* advindos dos meios urbanos e, similarmente, voltados para esses meios. Como escreve Efraín Kristal:

[a] narrativa indigenista não era escrita pelos próprios índios, nem era voltada para a população indígena majoritariamente iletrada. Antes, era escrita para apresentar os povos indígenas para um público leitor primariamente urbano que, se sabia da presença dos índios nas regiões rurais de sua nação, ignoravam sua vida e cultura.⁵¹ (KRISTAL, 1987, p. 3)

⁵¹ Original: “*Indigenista narrative was not written by the Indians themselves, nor was it intended for the mostly illiterate Indian population. Rather, it was written to present the indigenous peoples to a primarily urban reading public which, while aware of the Indian presence in the rural regions of its nation, ignored Indian culture and life.*”

Escrita em grande parte no período que sucedeu a Guerra do Pacífico, em que as elites e a intelectualidade peruana procuravam compreender as causas da derrota e conceber uma nação moderna, a literatura indigenista foi também uma maneira de expressar preocupações e projetos com relação aos indígenas, que compunham a maior parte da população do país, e determinar seu lugar na construção da sociedade peruana. Dessa forma, é possível compreender essa literatura também como um embate discursivo a respeito do lugar dessa mão de obra racializada na formação da nação moderna. Para Efraín Kristal

[h]avia pelo menos tantas maneiras de responder à visão de que os brancos tinham o direito de explorar os índios quanto havia posições antagônicas à oligarquia latifundiária. Essas iam desde o julgamento da oligarquia exportadora de que os índios deveriam ser lentamente integrados à civilização moderna sob a condução de líderes esclarecidos que eventualmente erradicariam qualquer traço da cultura indígena na nação moderna (resguardando a cultura indígena para os museus e historiadores), até uma posição que advogava a reorganização da nação peruana revalorizando a cultura pré-colombiana até um ponto em que o passado indígena se tornasse um traço integral de uma nação nova e original.⁵² (KRISTAL, 1987, p. 14)

Mais concretamente, Kristal distingue as narrativas indigenistas, pelo menos até a aparição de **Amauta**, como sendo representantes do interesse de três principais grupos políticos peruanos: a oligarquia latifundiária, a oligarquia exportadora e a nascente burguesia industrial. A oligarquia latifundiária, de um modo geral, buscava “justificar a exploração do índio, com ou sem desprezo pela raça indígena”⁵³, isto é, representavam os indígenas como fundamentalmente dependentes e incapazes de tomar decisões por si próprios. Assim, suas representações oscilavam entre uma caracterização como violentos, selvagens e criminosos, que deveriam ser vistos com desconfiança, subjugados e controlados com firmeza, e um tom paternalista, como o de Clorinda Matto de Turner, que denunciava os abusos sofridos pelos indígenas, mas condicionava sua sobrevivência e bem-estar à proteção de senhores caridosos e esclarecidos que os poderiam proteger. Já as narrativas vinculadas aos interesses da burguesia industrial ou exportadora representavam os indígenas como pobres ignorantes que viviam sob a exploração fundiária, mas capazes para o trabalho duro e passíveis de serem redimidos pela educação, podendo ser incorporados como mão de obra moderna no projeto de nação peruana,

⁵² Original: “There were at least as many ways to respond to the view that the whites had a right to exploit the Indian as there were political positions antagonistic to the landed oligarchy. These ranged from the export oligarchy’s judgement that the Indian should be slowly integrated into modern civilization under the guidance of enlightened rulers who would eventually eradicate any trace of Indian culture in the modern nation (keeping Indian culture for the museums and historians), to a position which advocated the reorganization of the Peruvian nation by revaluing pre-colombian culture to a degree that the indigenous historical past would become an integral feature of a new and original nation.”

⁵³ Original: “justified exploitation of the Indian either with or without contempt for the Indian race.”

ou, ainda, como criminosos e vingativos que deveriam ser subjugados e convertidos em trabalhadores úteis na mineração ou na construção de estradas. Assim, para Kristal,

políticos e intelectuais no Peru que viam a oligarquia latifundiária feudal como uma barreira para o progresso ou uma fonte de injustiça criaram o indigenismo. [...] o Índio se tornou um peão retórico em um importante debate entre a oligarquia latifundiária e os setores da intelligentsia política e cultural peruana que ameaçavam sua hegemonia em um processo histórico que podia, como eventualmente fez, transformar o Peru de uma economia baseada na agricultura para uma industrial.⁵⁴ (KRISTAL, 1987, p. 16 e 21)

Já na década de 1920, a ascensão de Leguía sinaliza um pesado golpe na hegemonia da elite latifundiária representada, até então, pelo domínio político do partido civilista. Num primeiro momento, o governo Leguía representa uma aliança com as burguesias modernizadoras e as classes médias no país e sua estratégia de diálogo com os grupos indígenas dá lugar a uma nova fase para o indigenismo peruano. Dessa forma, o indigenismo se desenvolveu em inúmeras vertentes: conservadoras, revolucionárias, nacionalistas, místicas, humanistas, paternalistas, teóricas e literárias. Nesse período, marcado também pelas comemorações do centenário da Independência peruana, em 1921, uma geração de intelectuais, chamados também, por isso, de geração do centenário, retomou muitos dos temas levantados na virada do século por Manuel González Prada e situou o indigenismo no centro dos debates intelectuais do país.

Como pensador dissidente, adepto do anarquismo e crítico dos governos peruanos, González Prada influenciou diversos intelectuais das gerações seguintes, seja por sua posição de crítica social e defesa dos índios, seja por seu nacionalismo. Em seu pensamento, destaca-se a rejeição das teorias do racismo biológico que situavam o índio em um patamar naturalmente inferior aos brancos e europeus e a proposição de que a questão indígena era, acima de tudo, econômica e social. Em consonância com as correntes revolucionárias que se espalhavam pelo mundo à época, e a despeito de ser branco e oriundo da elite *criolla*, o pensador afirma, na conclusão de seu célebre ensaio “*Nuestros indios*”, publicado em 1905, que “o índio se redimirá graças a seu próprio esforço, não pela humanização de seus opressores. Todo branco é, mais ou menos, um Pizarro, um Valverde ou um Areche” (AMAUTA, 16, p. 7)⁵⁵.

⁵⁴ Original: “*Politicians and intellectuals in Peru who saw the feudal landed oligarchy as a barrier to progress or as a source of injustice created indigenismo.*” (p. 16); “*the Indian became a rhetorical pawn in a significant debate between the landed oligarchy and the sectors of the Peruvian political and cultural intelligentsia who were threatening their hegemony in an historical process that could, and eventually would, transform Peru’s economy from one based on agriculture to an industrial one.*” (p. 21)

⁵⁵ Original: “*el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche.*” Também disponível em https://www.marxists.org/espanol/gonzalez_prada/indios.htm (Acesso em: 25/2/2021).

No início do século XX, paralelamente e em concorrência ao discurso do indigenismo, que afirmava a preeminência do caráter indígena para a identidade peruana, ganhava espaço também o discurso da mestiçagem, como afirma o sociólogo Osmar Gonzales (2008). Para grande parte dos intelectuais oriundos da elite peruana da época, em contraposição ao pensamento de Gonzalez Prada e na esteira das teorias do racismo científico que circulavam à época, o índio era um elemento que atrapalhava o desenvolvimento nacional. Nesse sentido, intelectuais como Francisco García Calderón, em seu célebre ensaio **El Perú contemporáneo**, e crítico literário e político José de la Riva Agüero, “sustentavam que o Peru, para encontrar as rotas de seu desenvolvimento definitivo, devia promover decididamente a imigração de raças consideradas ‘superiores’, como a anglo-saxã, a germânica e a latina.”⁵⁶ (GONZALES, 2008, p. 11). Para muitos desses intelectuais, os índios “eram pouco mais que animais falantes” (“*eran poco más que animales parlantes*”) e consideravam que “o ciclo de evolução do homem andino havia chegado à sua conclusão” (“*el ciclo de evolución del hombre andino había llegado a su conclusión*”) (GONZALES, 2008, p. 11). Por outro lado, grupos humanitários como a *Asociación Pró-Indígena* (1909-1915) de Pedro Zulen e Dora Mayer, se também viam o índio como culturalmente inferior e atrasado, organizavam-se no sentido de denunciar os abusos cometidos contra essas populações e prestar-lhes auxílio, seguindo princípios humanistas e cristãos.

Na segunda metade da década de 1920, quando o governo Leguía já deixava de lado seu diálogo com os movimentos indígenas, no contexto, também, da modernização nacional do Peru, com intensa urbanização da capital e incipiente industrialização, e sob a influência da agitação internacional dos movimentos vanguardistas, surgem diversas revistas de vanguarda indigenistas no país. Muitas delas são editadas na capital Lima, onde se concentrava grande parte do público leitor e havia mais contato com outros movimentos internacionais, mas também, com considerável vigor, são editados periódicos em regiões serranas de forte presença indígena como Cusco (*Kuntur*) e Puno (*Boletín Titikaka*). Segundo Rosana Calvi, o objetivo principal dessas revistas “era promover o reconhecimento da cultura indígena como portadora da nacionalidade peruana”⁵⁷ (2011, p. iii). A mais destacada destas revistas, com maior número de edições, maior tiragem e maior circulação será **Amauta**, publicada em Lima de 1926 a 1930. No entanto, as outras revistas alcançarão também significativa importância, produzindo,

⁵⁶ Original: “sostenían que el Perú, para encontrar las rutas de su definitivo desarrollo, debía promover decididamente la inmigración de las razas consideradas ‘superiores’, como la anglo-sajona, la germana o la latina.”

⁵⁷ Original: “to promote the recognition of the indigenous culture as the bearer of Peruvian nationality.”

inclusive, críticas e diálogos produtivos com **Amauta**. Se esta pretendia ser uma plataforma ampla de debates na qual ideias socialistas, vanguardistas e indigenistas poderiam circular e ser colocadas em confronto, outras publicações foram marcadas por discursos mais característicos e delimitados, com eventuais denúncias contra a exploração dos indígenas e, frequentemente, reivindicando a herança política Inca pré-colombiana para o Peru moderno como argumento na recorrente disputa de polarização litoral-serra que marca a política peruana até os dias de hoje⁵⁸.

Publicada também em Lima, de 1927 a 1930, **La Sierra** buscava afirmar um discurso andinista desde a capital litorânea, opondo serra e litoral como dois tipos culturais distintos e reivindicando para a cultura indígena o papel de autêntica representante da cultura nacional, em oposição à supostamente estrangeirizada e cosmopolita Lima. Similarmente, **Kuntur** defendia a primazia de Cusco, onde foi publicada de 1927 a 1928, para a cultura peruana, com base em sua milenar cultura incaica. Ambas apresentavam um discurso combativo de grupos que tinham pouco espaço na capital (mestiços da região andina) e buscavam afirmar-se com libelos, ensaios e crônicas com forte teor de disputa política e cultural. Já o **Boletín Titikaka**, publicado pelo grupo Orkopata em Puno, de 1927 a 1930, tinha um formato mais breve, de 4 páginas apenas, e um caráter mais artístico e experimental, em que se publicavam poemas, ensaios breves, ilustrações, trechos de narrativas e publicidades de obras, exposições e outras manifestações artísticas afins à proposta da revista. Além disso, o grupo Orkopata, liderado por Gamaliel Churata (pseudônimo de Arturo Peralta, autor do monumental romance **El Pez de Oro**) e seu irmão, Alejandro Peralta, foi também um dos que mais se dedicou à produção de saber sobre as culturas indígenas dos Andes peruanos naquele momento, bem como sua incorporação na literatura indigenista.

De modo particular, como demonstra Calvi, **La Sierra** e **Kuntur** reivindicavam a centralidade da nação peruana para as regiões serranas, atribuindo ao seu caráter indígena virilidade e força enquanto atacavam o afrancesamento e o cosmopolitismo supostamente efeminado do litoral e da capital. Uma concepção genderizada de valor é característica recorrente de diversos modernismos pelo mundo. Em todo caso, essas duas publicações tinham um discurso principalmente político, criticando a centralização do poder no Peru e reivindicando mais importância e autonomia para suas regiões, mobilizando, para tanto, o argumento da indigeneidade como elemento central da identidade nacional peruana.

⁵⁸ A exemplo da recente eleição presidencial de 2021 que opôs em disputa acirrada o professor camponês de origem indígena Pedro Castillo, obtendo mais de 80% dos votos na região andina, a Keiko Fujimori, descendente de imigrantes japoneses, com grande vantagem na populosa Lima cosmopolita. No cômputo nacional, Castillo saiu vitorioso com uma diferença de menos de 1% dos votos totais.

O indigenismo, nessas revistas, está afinado com a tendência primitivista nas vanguardas internacionais ao buscar, nos povos considerados primitivos, um elemento de imaginação utópica para reconfigurar a imagem do homem em meio à crise de sua representação, questionando a separação instituída pela globalidade da proposição de um fundamento universal comum, mas, ao mesmo tempo, reinstaurando-a pelo estabelecimento de hierarquias culturais e a figuração do outro como antes. Ao mesmo tempo, o indigenismo também manifesta uma busca pelas origens na empreitada, comum a diversos países latino-americanos naquele momento, de imaginar a comunidade nacional. Como escreve Calvi:

nas vanguardas latino-americanas, a busca pelo original coincidiu muitas vezes com o descobrimento do originário e, nesse sentido, os movimentos vanguardistas recorreram a uma linguagem propriamente americanista, que deu lugar à criação de metáforas orgânicas, telúricas e que gerou uma nostalgia inquietante por um novo primitivismo.⁵⁹ (CALVI, 2011, p. 21)

Em meio aos discursos eugenistas e o racismo científico que atravessava os debates sobre povos e nações na época e condenava a miscigenação, o recurso aos povos indígenas em um país como o Peru também significava uma aposta em uma noção alternativa de “pureza étnica” que podia dar lugar à formação de uma nação finalmente homogênea, mesmo após o encontro colonial.

Se **La Sierra** e **Kuntur** coligiam principalmente textos de caráter político e ensaístico, dentro do projeto de propor uma nação peruana moderna, indígena e viril, resgatando a tradição incaica, o **Boletín Titikaka** esteve mais próximo do que descrevi anteriormente como uma revista de vanguarda. O periódico tinha, inicialmente, o objetivo de divulgar as publicações do Editorial Titikaka, mas logo amplia seu escopo e passa a divulgar poemas, ilustrações, ensaios político-culturais, narrativas breves e fragmentos. Além disso, estabelece diálogos com diversos grupos vanguardistas latino-americanos divulgando obras e publicando textos de autores de toda a América Latina, a exemplo do mexicano Diego Rivera e do argentino Jorge Luis Borges, entre outros, delineando um projeto amplo e americanista (DE LLANO, 2007). Para além dos debates sobre a nacionalidade peruana e as disputas políticas entre serra e litoral, a revista era portadora de um projeto vanguardista de transformar a arte e a vida, através do diálogo com a cultura indígena. Uma das propostas mais debatidas publicada no **Boletín Titikaka** é o de uma “ortografia indoamericana”, assinada por Francisco Chuqiwanka, mas que

⁵⁹ Original: “en las vanguardias latinoamericanas, la búsqueda de lo original coincidió muchas veces con el descubrimiento de lo originario y en ese sentido los movimientos vanguardistas recurrieron a un lenguaje propiamente americanista, que dio lugar a la creación de metáforas orgânicas, telúricas y que generó una nostalgia preocupante por un nuevo primitivismo”

contou com a adesão também de outros autores, como o poeta Oquendo de Amat. No décimo sétimo número do **Boletín** encontramos seu projeto:

ortografía

indoamericana

1.- qada letra no rrepresenta mas qe un sonido elemental imbaryable qalqyera que sea la qombinasyon qe forme

2.- qada silaba no tyene mas de una boqal - las silabas de una palabra se qwentan por el numero de sus bocale

3.- qada palabra se escribe qomo se pronunsysa

(in VICH, 1996)

O texto segue com outras sugestões para modificação da grafia do castelhano. Como afirma Cynthia Vich, a ruptura com convenções linguísticas e propostas de inovações e transformações na grafia das diversas línguas em que circulavam foi um tema comum a muitos movimentos de vanguarda. Além disso, as propostas de Chuqiwanka visavam autonomizar e distanciar a língua falada na “Índoamérica” com relação ao espanhol da Espanha, reafirmando a independência da língua falada na ex-colônia, em uma tradição de propostas de reformas linguísticas americanas que remontam ao século XIX. Mas essa proposta visa, sobretudo, aproximar o castelhano da compreensão fonética dos falantes de quéchua e da transcrição em alfabeto latino da língua quéchua. Como em outras propostas de reforma e reconfiguração das línguas nacionais, em que o modernismo brasileiro também toma parte, as propostas vanguardistas de transformações linguísticas implicam uma reconfiguração entre arte e vida e, sobretudo, entre linguagem e vida, aproximando-as e buscando formular uma modernidade em que elas se harmonizem e tornem-se a expressão justa, popular e contemporânea uma da outra.

Em suma, o **Boletín Titikaka** foi um periódico importante, que mobilizou o discurso da vanguarda e o primitivismo estético como forma de reconfiguração da modernidade nacional, tendo como principal modelo a figura do indígena. Esteve, além disso, em constante diálogo com a revista **Amauta**, onde também publicaram seus editores e autores principais.

Amauta foi publicada em Lima de 1926 a 1930, em 33 edições, das quais as 30 primeiras foram editadas pelo jornalista, ensaísta e militante político, fundador do Partido Socialista Peruano (1928) e da *Central General de Trabajadores* (1929), José Carlos Mariátegui, considerado o introdutor do marxismo na América Latina e um de seus pensadores mais originais (LÖWY, 2011). De todas as publicações indigenistas dos anos 1920, **Amauta** foi a que conquistou maior notoriedade em nível nacional e internacional, além de congregar textos e colaborações dos autores das outras revistas contemporâneas. Dessa forma, segundo Fernanda Beigel, **Amauta** “foi o eixo de aglutinamento de todas as expressões de vanguarda peruanas” (BEIGEL, 2003, p. 196). Essa característica se expressa, segundo Beigel, de modo

particular na primeira fase da revista, até seu número 16, como uma tribuna ampla da “nova geração peruana” intelectual, artística, militante, unida pela oposição ao poder oligárquico tradicional, sem claras distinções ideológicas entre si. Durante essa primeira fase, de frente ampla de esquerda e indigenista, a revista tinha 56 páginas em formato tabloide. A partir do número 17, a revista passa a ser publicada com 108 páginas em um formato menor e apenas uma coluna de texto, de modo que a quantidade de conteúdo não se altera significativamente, apesar do aumento no número de páginas. A segunda fase é marcada pela ruptura de Mariátegui com Victor Raul Haya de la Torre e seu partido, o APRA (*Alianza Popular Revolucionária Americana*), tornada pública com a publicação do editorial “*Aniversario y Balance*”. A partir de então, **Amauta** assume uma direção mais explicitamente socialista e coesa. Passa a publicar relativamente menos textos dedicados à questão do indigenismo e mais textos voltados para questões variadas de interesse socialista, até a morte de Mariátegui em 1930, à época do número 30, após a qual a questão indígena desaparece por completo. Os três últimos números são dirigidos por Ricardo Martínez de la Torre e seguem orientação stalinista de acordo com as diretrizes da *Komintern*. Segundo Rosana Calvi, “as aproximadamente 4 mil cópias de **Amauta** chegaram a uma grande audiência não só em Lima, mas em todo o Peru e em outros países da América do Sul e da Europa ocidental”⁶⁰ (CALVI, 2011, p. 76).

Amauta faz parte do movimento hispano-americano mais amplo do “*pós-modernismo*”, “*vanguardismo*” ou “*poesia nueva*” e, ao mesmo tempo, constitui um novo e fundamental capítulo na história já então relativamente estabelecida do indigenismo peruano com seus diversos romances, contos e ensaios publicados desde meados do século XIX. O cabeçalho da revista a apresenta como um periódico para “doutrina, arte, literatura e polêmica” (“*Doctrina, Arte, Literatura, Polémica*”). Em suas páginas, encontram-se inúmeros ensaios, poemas, contos, anúncios de lançamentos de livros, traduções e ilustrações de muitos escritores e artistas do Peru e de outros países da América Latina e da Europa, tais como César Vallejo, Blanca Luz Brum, Jorge Basadre, Magda Portal, Gamaliel Churata, Gabriela Mistral, Sigmund Freud, George Grosz, Romain Rolland e dezenas mais. A revista também divulgava outros periódicos de vanguarda latino-americanos como **Martín Fierro** (Buenos Aires), **Repertorio Americano** (Costa Rica), **Sagitario** (Chile), **Revista de Oriente** (Buenos Aires), **La Pluma** (Montevideo), entre outras, além das já mencionadas revistas peruanas. Começou a ser publicada em setembro de 1926 e seguiu quase mensalmente, com algumas irregularidades. Teve uma interrupção de junho a dezembro de 1927, quando o governo Leguía ordenou a

⁶⁰ Original: “*las aproximadamente 4,000 copias de Amauta llegaron a una gran audiencia no sólo en Lima sino en todo el Perú y a otros países de América del Sur y de Europa occidental*”.

invasão da editora pela polícia sob acusações de um complô comunista e deteve Mariátegui por algumas semanas na prisão. Perto do fim, também teve algumas oscilações devido ao adocimento de seu editor, como foi noticiado no número 29.

É particularmente nas primeiras dez edições que se concentra boa parte do debate mais intenso em torno da questão do indigenismo. São publicados inúmeros artigos, contos e poemas acerca da temática indígena. Depois disso, estes começam a rarear, apesar de ainda aparecerem alguns debates significativos, e passam a dominar textos de crítica ao imperialismo norte-americano, defesas da resistência e união latino-americana, inúmeros ensaios sobre reforma universitária e a modernização da educação no Peru e na América Latina, ensaios sobre historiografia e direito, elogios da Revolução Russa e da Moscou soviética, notícias sobre a revolução sandinista, diversas análises sobre a situação política mexicana e a ação da Igreja Católica na América, debates sobre socialismo e anarquismo, além de poemas e ensaios sobre a arte de vanguarda e muitos outros. Ao fim de cada edição começa a aparecer também uma seção sobre a situação econômica atual do Peru, de viés marxista, seguida de uma apresentação de recentes publicações de interesse. No total, **Amauta** colige mais de duas mil páginas de textos pontuadas também com algumas imagens e ilustrações, principalmente sobre arte indígena ou indigenista, mas eventualmente também fotografias de obras coloniais peruanas.

O primeiro número de **Amauta** se inicia com uma apresentação da nova revista por seu editor José Carlos Mariátegui. No texto, o autor filia a publicação a uma corrente de renovação já em movimento no Peru, promovida por “vanguardistas, socialistas, revolucionários” (AMAUTA 1, p. 1). Afirma que há entre eles “algumas diferenças formais, algumas diferenças psicológicas”, mas que “a vontade de criar um Peru novo dentro do novo mundo” os aproxima e os une. Em sua apresentação, Mariátegui afirma o caráter polêmico e combativo da revista, bem como sua coesão política e ideológica, segundo os valores vanguardistas que defende:

“AMAUTA” crivará os homens da vanguarda – militantes e simpatizantes – até separar a palha do grão. Produzirá ou precipitará um fenômeno de polarização e concentração.

Não é necessário declarar expressamente que “AMAUTA” não é uma tribuna livre aberta a todos os ventos do espírito. Os que fundamos esta revista não concebemos uma cultura e uma arte agnósticos. Nos sentimos uma força beligerante, polêmica. [...] escrevi que sou um homem com uma filiação e uma fé. O mesmo posso dizer desta revista, que rechaça tudo o que é contrário à sua ideologia, assim como tudo que não traduz ideologia nenhuma ⁶¹ (AMAUTA 1, p. 1)

⁶¹ Original: “‘AMAUTA’ crivará a los hombres de la vanguardia -- militantes y simpatizantes -- hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración. No hace falta declarar

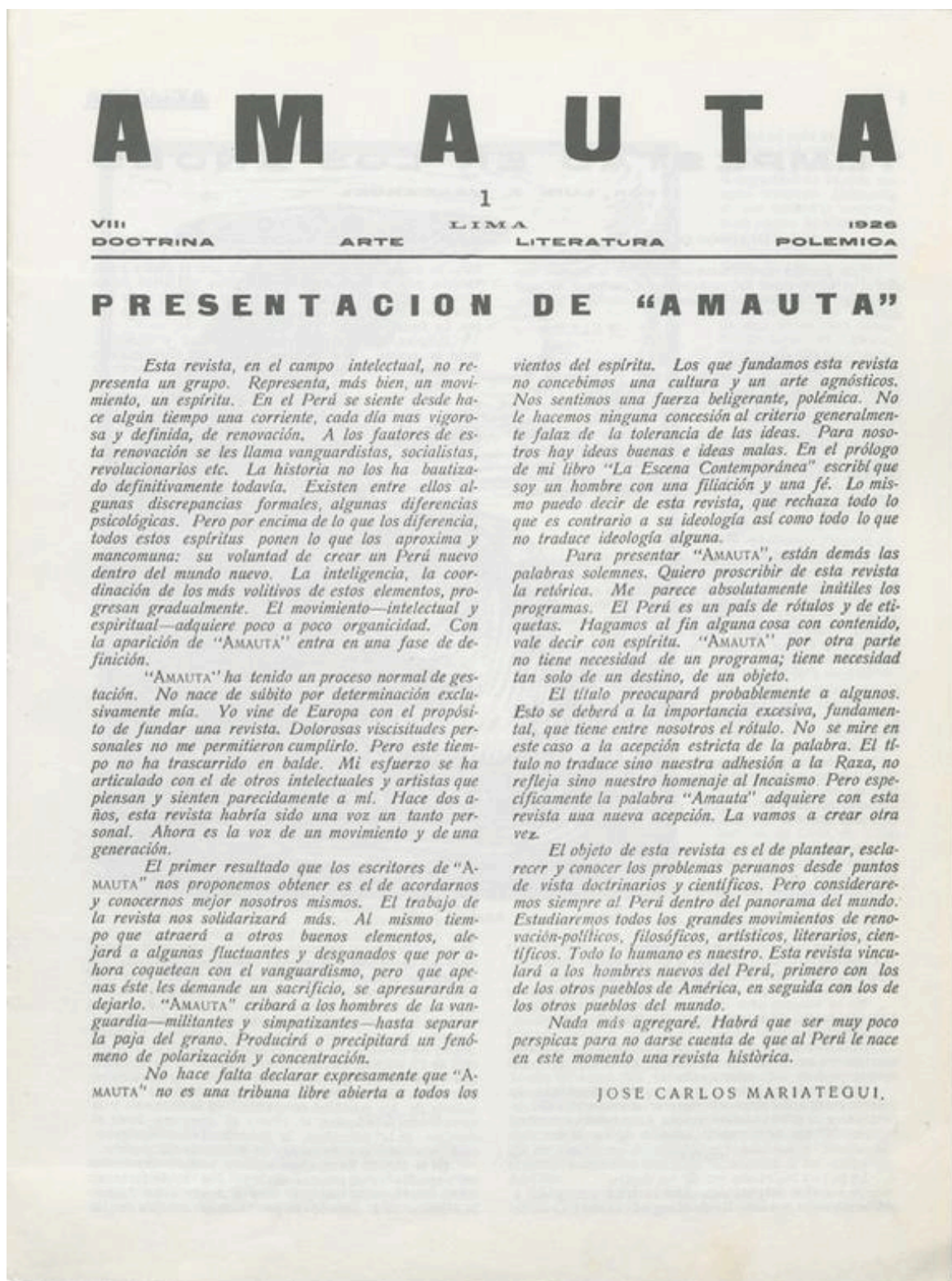


Figura 7 - Apresentação de Amauta (AMAUTA I, p. 1)

expresamente que 'AMAUTA' no es una tribuna libre abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. [...] escribí que soy un hombre con una filiación y una fé. Lo mismo puedo decir de esta revista, que rechaza todo lo que es contrario a su ideología así como todo lo que no traduce ideología alguna." (p. 1)

Embora afirme essa unidade e coesão, a revista acolherá uma diversidade razoavelmente ampla de posições, ainda que sempre relativamente afins aos ideais socialistas e indigenistas que Mariátegui propõe. Nesse sentido o periódico torna-se um arquivo dos discursos e posicionamentos em torno desses temas naquele momento histórico. Considerando seu caráter amplo, com contribuições muito diversas, não se pode esperar encontrar ali uma coesão plena, mas, ainda assim, percebe-se um alinhamento geral dos discursos em direção à formulação de um projeto de nação comum, dentro do escopo das orientações ideológicas representadas por Mariátegui. Em “*Nota Polémica*”, no número 6 da revista, o editor esclarece: “Não fundei “Amauta” para impor um programa nem um critério, senão para elaborá-los, com o aporte de todos os homens dignos de participar desta empresa”⁶² (AMAUTA 6, p. 29).

No mesmo tom, ao responder críticas de Luis Alberto Sánchez, no número seguinte, Mariátegui afirma que aceitam também contribuições diversas de artistas, dependendo apenas de sua qualidade estética, não importando, necessariamente, a posição política do artista em questão, ainda que prefiram aqueles que estejam de acordo com seus princípios. Escreve:

“AMAUTA” tem personalidade demais para se inquietar com a presença fortuita de uma ideia ou um sentimento heterodoxos em suas páginas. É uma revista de definição ideológica, de concentração esquerdista, que assimila ou elimina, seguramente, sem prejuízo para sua saúde, qualquer elemento errante.⁶³ (AMAUTA 7, p. 29)

Dessa forma, o editor esclarece que a revista acolhe, sim, uma diversidade de posicionamentos e agencia suas polêmicas, mantendo, entretanto, seu viés ideológico de esquerda, por mais amplo que isso possa ser dentro do que se poderia entender por esquerda naquele momento histórico. Quanto às avaliações estéticas de Mariátegui, vale recordar o que afirma em **7 ensaios de interpretação sobre a realidade peruana**, publicado em 1927: “minha concepção estética se unifica na intimidade de minha consciência, com minhas convicções morais, políticas e religiosas, e que, sem deixar de ser concepção estritamente estética, não pode operar independentemente ou de outra maneira”⁶⁴ (MARIÁTEGUI, 2007, p. 182). Nesse

⁶² Original: “*No he fundado ‘Amauta’ para imponer un programa ni un criterio sino para elaborarlos, con el aporte de todos los hombres dignos de participar en esta empresa.*” (p. 29)

⁶³ Original: “*‘AMAUTA’ há publicado artículos de índole diversa porque no es solo una revista de doctrina – social, económica, política, etc – sino también una revista de arte y literatura. La filiación o la posición doctrinal no nos preocupan, fundamentalmente sino en el terreno doctrinal. [...] ‘AMAUTA’ tiene demasiada personalidad para inquietarse por la fortuita presencia de una idea o un sentimiento heterodoxos en sus páginas. Es una revista de definición ideológica, de concentración izquierdista, que asimila o elimina, seguramente, sin daño para su salud, cualquier elemento errante.*”

⁶⁴ Original: “*mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis convicciones morales, políticas y religiosas, y que, sin dejar de ser concepción estrictamente estética, no puede operar independientemente o diversamente.*”

sentido, pode-se dizer que sua concepção de estética elabora também um projeto de vanguarda no sentido da teoria de Peter Bürger (2012), de um ataque à autonomia do estético e a tentativa de incorporação da arte na *práxis vital*.

Tendo isso em vista e dentro desse escopo, a revista publica textos com os temas mais variados: defesas de reforma e autonomia universitária, a organização sindical dos trabalhadores, o americanismo e a soberania dos países latino-americanos frente ao neoimperialismo estadunidense e europeu, as relações entre Peru e Chile, críticas à ascensão do fascismo na Europa, análises sobre a Revolução Russa e o processo revolucionário Chinês, socialismo utópico, anarquismo, americanismo, psicanálise e a libertação sexual, a emancipação feminina, surrealismo e expressionismo, a situação dos gêneros literários nos novos tempos, a poesia nova, arte burguesa e arte proletária, o problema do realismo, a guerra civil espanhola, reconstruções históricas de cerimônias incas, além de inúmeros poemas provincianos, com referências às paisagens andinas, sobre a cidade e a industrialização, ou mesmo de amor, além de ilustrações em estilo futurista de personagens da revolução russa ou das vanguardas europeias, ou, ainda, as diversas ilustrações em estilo indigenista, como as capas e outras litografias espalhadas pelas páginas da revista por José Sabogal, trazendo também imagens de artesanatos indígenas e outras obras indigenistas que começam a aparecer com mais frequência na segunda fase da revista, conforme os textos sobre o assunto diminuem.



Figura 8 - India Ccolla, litografia de José Sabogal (AMAUTA 1, p. 3)

Na resposta de Mariátegui a Sanchez, é interessante observar a segurança quanto a “assimilar ou eliminar” tudo que poderia se desviar de seus princípios, ou seja, a segurança de transformar, segundo seu próprio “destino”, tudo o que publica, ainda que, como havia afirmado na introdução, o objetivo da publicação fosse também dar a conhecer diversas posições, entretanto próximas. Dito isso, se passamos a considerar as teses e opiniões publicadas na revista com relação aos indígenas, encontraremos uma gama bastante diversa e ampla de representações. De modo geral, ainda que nem sempre, elas irão, realmente, além das tradicionais representações ostensivamente racistas e eugenistas que representavam o índio como violento, selvagem e perigoso, defendendo sua submissão e controle, ou, ainda, das representações paternalistas que afirmavam a necessidade de defesa e proteção dos indígenas por uma elite esclarecida, embora estas posições também tenham espaço na publicação. Por outro lado, emergem proposições que buscam compreender o indígena como sujeito de sua

história e elemento fundamental na construção de um Peru moderno, em meio a denúncias de sua exploração por parte de governos e *gamonales*.

Uma brisa nos Andes

O tropo indigenista tem uma posição de destaque em **Amauta**, mas não necessariamente é o eixo em torno do qual se movimentarão todos os debates e textos publicados. Em sua Apresentação de **Amauta**, Mariátegui esclarece que “[o] título não traduz senão nossa adesão à Raça, não reflete senão nossa homenagem ao Incaísmo. Mas, especificamente a palavra “Amauta” adquire com esta revista uma nova acepção. Vamos criá-la outra vez.”⁶⁵ (AMAUTA 1, p. 1). E segue afirmando que o objetivo principal da revista é pensar as questões do “novo Peru”. Em “*Los “Amautas” en la Historia Peruana*” (AMAUTA 2, p. 38), Eugenio Garro esclarece que os “amautas” haviam sido funcionários dos imperadores incas, burocratas cujas funções envolviam a administração do governo imperial e a submissão dos povos indígenas ao imperador. Entretanto, em algum momento, eles teriam assumido consciência de sua situação e passado a educar e orientar o povo, trabalhando em seu benefício. Para Garro, é este último sentido que deve ser reivindicado pela revista: os amautas como guias e mestres orientando o povo em direção à sua libertação.

Assim, o nome da revista consiste na apropriação de um termo quéchua clássico e serve para colocar a questão indígena como um problema central para a formação da nação peruana moderna. Entretanto, como ressalva Jorge Coronado, a escolha do nome

ênfatisa fortemente um elemento da sociedade inca que não existia mais e, no mesmo movimento, diminuía a cultura indígena contemporânea. A figura do amauta havia sido e é estreitamente associada à sociedade imperial Inca, e não tanto às culturas indígenas contemporâneas⁶⁶ (CORONADO, 2009, p. 29).

Para Coronado, esta desconexão com as culturas indígenas contemporâneas é uma constante do indigenismo peruano. De fato, boa parte dos textos indigenistas mais propositivos na revista dizem respeito à valorização e recuperação de elementos do Império Inca, com o

⁶⁵ Original: “*El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra ‘Amauta’ adquire con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez.*”

⁶⁶ Original: “*In his decision, then, Mariátegui heavily emphasized an element of Incan society that no longer existed and in the same movement slighted present-day indigenous culture. The figure of the amauta was and is closely associated with imperial Incan society, and much less so with contemporary indigenous cultures. This disconnect in Mariátegui’s critique between intellectual discourse on indigeneity and contemporaneous indigenous people would remain constant.*”

intuito de formular uma origem grandiosa, autônoma e autêntica para a nação peruana moderna. É o caso de diversos textos de Luis Valcárcel um dos principais e mais frequentes colaboradores da revista, em que o autor tece elogios à formação do Império Inca, como, por exemplo, “*Sumario del Tawantisuyo*” (13, p. 29). Já nos primeiros números da revista, as contribuições de Valcárcel expõem uma concepção de indigenismo que busca identificar o Peru moderno com a identidade “*india*” associada, por sua vez, ao passado incaico. Em “*Tempestad en los Andes*”, que consiste em trechos selecionados de seu livro homônimo, assim são descritos os indígenas contemporâneos, através de um discurso mítico:

[e]ra uma massa informe, ahistórica. Não vivia, parecia eterna como as montanhas, como o céu. Em seu rosto de esfinge, as cavidades oculares vazias diziam tudo: seus olhos ausentes já não viam o desfile das coisas. Era um povo de pedra. Tornara-se inerte e mudo; havia se esquecido de sua história. Fora do tempo, como o céu, como as montanhas, já não era um ser variável, perecível, humano. Carecia de consciência. [...] Era uma Raça morta. Até mesmo seus deuses mataram os invasores. A espanholada havia caído sobre o jardim incaico com a implacável e universal força destruidora de um inverno cru.⁶⁷ (AMAUTA 1, p. 2)

Valcárcel é provavelmente um dos indigenistas mais reconhecidos e notáveis colaboradores de Amauta. Seu livro **Tempestad en los Andes**, de 1927, prefaciado por Mariátegui, foi uma das principais referências para o debate na época. O advogado foi também um dos fundadores da revista **Kuntur** e do grupo *Resurgimiento*, em Cusco, que fornecia defesa para indígenas acusados na justiça, como mencionei acima. Em sua obra paradigmática, os indígenas são representados como apáticos e sem consciência de sua situação, fora do tempo, mas herdeiros de um passado poderoso e glorioso cuja história, entretanto, foi interrompida e negada pela colonização espanhola, tendo perdido sua vitalidade e sua cultura. Para Valcárcel,

[q]uando o índio compreendeu que o branco não era senão um explorador insaciável, se encerrou em si mesmo. [...] se tornou um mestre na arte de dissimular, de fingir, de ocultar a verdadeira intenção. A esta atitude defensiva, a esta estratégia do dominado, a este mimetismo conservador da vida deram o nome de hipocrisia do índio.⁶⁸ (AMAUTA 2, p. 9)

⁶⁷ Original: “Era una masa informe, ahistórica. No vivía, parecía eterna como las montañas, como el cielo. En su rostro de esfinge, las cuencas vacías lo decían todo: sus ojos ausentes no miraban ya el desfile de las cosas. Era un pueblo de piedra. Así estaba de inerte y mudo; había olvidado su historia. Fuera del tiempo, como el cielo, como las montañas, ya no era un ser variable, perecedero, humano. Carecía de conciencia. [...] Era una Raza muerta. Le mataron los invasores hasta a sus dioses. La Española había caído sobre el jardín inkaico con la implacable y universal fuerza destructora de un crudo invierno.”

⁶⁸ Original: “Cuando el indio comprendió que el blanco no era sino un insaciable explotador, se encerró en si mismo. [...] Se hizo maestro en el arte de disimular, de fingir, de ocultar la verdadera intención. A esta actitud defensiva, a esta estrategia del dominado, a este mimetismo conservador de la vida, llamarónle la hipocrisia india.”

Dessa forma, ainda que explicando esses traços como uma forma de resistência à situação de exploração pelos brancos, o autor reforça preconceitos comuns que fazem parte do discurso racista contra os indígenas. A representação do indígena como hipócrita é um tropo comum do imaginário racista andino e retorna também em outros textos da revista, como em “*Sobre la psicología del Indio*”, por Enrique Lopez Albuja, que constrói uma imagem exótica e idealizada de um indígena que é valoroso e moral com os seus, mas dissimulado com os outros. O autor termina afirmando: “o índio é uma esfinge de duas caras” (“el indio es una esfinge de dos caras”) (AMAUTA 4, p. 1)

Além disso, também são inúmeras as representações estereotipadas do indígena como um ser exótico e misterioso. Muitas vezes, essas representações são associadas a tradições ancestrais, como em um artigo sobre a música indígena em que Uriel Garcia afirma que os hinos indígenas, descritos como expressão cósmica da visão de mundo incaica, “são, mais que mitos ou a simbolização ornamental, a forma da expressão mágica da irracionalidade do espírito incaico.” (AMAUTA 2, p. 11). Já em “Amor de indio” (AMAUTA 11, p. 29), Antero Peralta descreve como enigmáticas, frias e indiferentes as relações afetivas indígenas. O autor se preocupa, no entanto, em corrigir e criticar representações literárias indigenistas que mimetizam modelos românticos eurocentrados ou “ocidentais”.

Com o mesmo tipo de preocupação com a veracidade das representações científicas e literárias do indígena, Peralta escreve também um artigo no número 15, chamado “*El indio no és panteísta*”. Nele, o autor se propõe a corrigir a concepção, usual à época, que associa as religiões indígenas ao panteísmo. O preconceito quanto ao panteísmo ou animismo foi uma concepção arraigada na etnografia do final do século XIX e início do século XX que atribuía de forma generalizada a diversos povos indígenas e aborígenes da Oceania, da África e da América, considerados primitivos, crenças mágicas e fetichistas que atribuíam vida a todos os objetos e seres naturais. É esse preconceito o que motiva, por exemplo, a associação da neurose do homem moderno à mentalidade primitiva em **Totem e tabu**, de Freud. Em seu texto, esclarecendo elementos, mitos e narrativas pertencentes às religiões andinas, Antero Peralta defende, então, que elas são mais adequadamente descritas como politeístas.

A partir das caracterizações do indígena como ignorante de suas capacidades e de sua condição, mas, ao mesmo tempo, ressentido e vingativo, Luis Valcárcel delinea, ao longo de seus inúmeros textos em Amauta, duas proposições alternativas a respeito do destino do indígena que buscarei explicitar: a vingança revolucionária ou a tutela do Estado. Considerando o ressentimento diante de sua exploração, o autor lhes atribui o desejo coletivo de retribuição e vingança e imagina, de acordo com o título de seu livro, uma “tempestade dos andes” como um

inevitável futuro revolucionário e realização utópica de uma justiça histórica: “[o] vencido alimenta em silêncio seu ódio secular; calcula friamente o interesse composto de cinco séculos de agravos cruéis”⁶⁹ (AMAUTA 1, p. 3). Valcárcel se apoia em uma descrição, bastante disseminada então, da cultura religiosa dos indígenas, em seu sincretismo com a escatologia cristã, como profundamente messiânica, sempre à espera do retorno do Inca, para imaginar uma resposta revolucionária por parte dos indígenas. Desse modo, Valcárcel encena o clamor massivo dos indígenas até então representados como apáticos e inertes: “DEIXAI-NOS VIVER! De todo lado sai o grito uniforme.” (“*¡DEJADNOS VIVIR! De todas partes sale el grito uniforme.*”) (AMAUTA 1, p. 2). Em seu livro, o autor, chega a afirmar que “o proletariado indígena espera seu Lenin” (VALCÁRCCEL apud MARIÁTEGUI, 2007, p. 27) – o que constituirá para Mariátegui uma evidência, tendo em vista o tradicionalismo liberal de Valcárcel, de que a consideração justa da questão indígena conduz inevitavelmente ao socialismo revolucionário. Ao mesmo tempo, os textos de Valcárcel também funcionam como um alerta contra o mau tratamento dispensado aos indígenas. “*La Sierra Tragica*” (AMAUTA 8), por exemplo, compila uma série de breves narrativas sobre vinganças adiadas e por fim executadas por indígenas injustiçados – assassinatos, pragas, maldições e rebeliões. Aí, o alerta contra os maus-tratos, na busca constituir uma petição em favor dos indígenas, não deixa de reproduzir a paranoia racial da elite *criolla* que os vê como perigosos e criminosos.

Em suas primeiras contribuições à revista, a partir dessa dupla caracterização do indígena, com sua teleologia messiânica e revolucionária e seus sentimentos de vingança, Valcárcel ironiza a atitude paternalista de boa parte do indigenismo *criollo* até então, que defende a necessidade de tutelá-los, e escreve de forma sarcástica: “[o] camponês índio é um infeliz, um incapaz, um menor: precisa que o amparem, urge legalizar a tutoria do branco e do mestiço sobre ele. Como se emocionaram os filantropos com o sofrimento do índio. Sim, era necessário lhes estender a mão protetora”⁷⁰ (AMAUTA 1, p. 4). Entretanto, se o seu texto condena as propostas ostensivas de tutela indígena pelos brancos, as atividades do grupo *Resurgimiento*, como mostra Marisol de la Cadena (2004), contribuem fortemente, ao seu modo, para a inscrição do indígena como um menor tutelado pelo Estado no sistema jurídico peruano. Essa inscrição ocorre através do acúmulo, na jurisprudência do país, do argumento, frequentemente usado pelos advogados do grupo *Resurgimiento* em suas defesas de indígenas

⁶⁹ Original: “*El vencido alimenta en silencio su odio secular; calcula friamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios.*”

⁷⁰ Original: “*El campesino indio es un infeliz, un incapaz, un menor: precisa ampararlo, urge hacer legal la tutoria del blanco y del mestizo sobre él. Como se han emocionado los filantropos con el sufrimiento del indio. Si, había que extenderles la mano protectora.*”

acusados de levantes e rebeliões, de sua ignorância e incapacidade para tais atos. Além desse fato prático, em textos posteriores publicados na revista, Valcárcel modifica seu argumento pela auto-determinação indígena e propõe, na verdade, uma forma de tutela, ou liderança pelas elites indigenistas cusquenhas, às quais ele próprio pertence, e que compartilham de uma afinidade racial com os indígenas:

[a] única elite possível, capaz de dirigir o movimento andinista, será integrada por *elementos racial ou espiritualmente afins ao índio*, identificados com ele, mas com uma preparação amplíssima, de vastos horizontes e ânimo sereno e sorriso estóico para afrontar todos os reveses, sem perder a rota no labirinto das ideologias.

Este grupo seletivo se aproveitará da técnica europeia para resistir à europeização e defender a indianidade. Ele virá a ser o batista de ideias que dará nome às coisas e luz aos olhos do monstro cego.⁷¹ (AMAUTA 7, p. 3, eu grifo)

Dessa forma, percebe-se que o indigenismo de Valcárcel, se reivindica a indigenização do Peru, não reconhece a agência dos indígenas contemporâneos a ele nem o valor de sua cultura. Isso se expressa em sua constante invocação da cultura incaica pré-colombiana e a caracterização dos indígenas no período colonial e republicano até então como apáticos e inconscientes. Enquanto alerta para e até invoca uma rebelião dos corpos indígenas explorados, o trecho acima revela como a concepção da indianidade de Valcárcel se sustenta pelos preconceitos apontados por Marisol de la Cadena (2004). Para os indigenistas liberais de Cusco o “*indio*” não deixa de ser o pobre e ignorante camponês analfabeto e monolíngue. E a liderança de um movimento indígena rumo a uma indigenização do Peru seria exercida, na verdade, por essa classe distinta de cavalheiros bem-nascidos e educados na cultura ocidental que não guardam senão uma “afinidade racial ou espiritual com os índios”. Analisando o texto de Valcárcel, percebemos que as transformações propostas pelo intelectual para a sociedade andina não modificam estruturalmente suas hierarquias. Menos do que uma tempestade revolucionária, seus textos sopram apenas uma apaziguadora brisa nos Andes.

Muitas das tentativas de caracterização dos indígenas na revista são atravessadas mais frequentemente pelos exotismos da imaginação literária do que por estudos etnológicos e sociológicos. Além das tentativas de atribuir características gerais ou traços naturais aos indígenas, preocupados com a descrição e caracterização de sua natureza física e moral, muitos

⁷¹ Original: “*La única élite posible, capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes y ánimo sereno y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses, sin perder la ruta en el labirinto de las ideologías. Este grupo selecto se incautará de la técnica europea para resistir a la europeización y defender la indianidad. El vendrá a ser el bautista de ideas que dé nombre a las cosas y luz a los ojos del monstruo ciego.*”

textos na revista buscam descrever e denunciar também as situações de injustiça, desigualdade, miséria e exploração enfrentadas pelas populações indígenas no Peru. Assim, a denúncia da exploração e das situações de injustiça e violência vividas pelos indígenas na Serra, frequentemente sob o signo do *gamonalismo*, constitui um tema central e recorrente em **Amauta**. O próprio Valcárcel descreve a situação de “saque das pobres moradas, violação das mulheres indefesas, maltrato cruel das crianças, captura e vexação dos anciãos, deportação em massa dos adultos ao inferno das selvas, triste sepultura do desafortunado.”⁷² (AMAUTA 7, p. 3). Ao fazer isso, os colaboradores de **Amauta** buscam também apontar caminhos para lidar com esse contexto enquanto obstáculo para a formação da nação moderna. Isto é, elaborar estratégias para que seus habitantes possam ser considerados como cidadãos participantes na construção da república e tratados com igualdade de direitos.

Assim, a crítica às injustiças é o tema principal de muitas das narrativas que estampam as páginas da revista. Em “*El veneno*” (AMAUTA 26), de Maria Wiese, por exemplo, através de cenas fragmentadas de diálogos entre personagens indígenas e seus patrões, são descritas as desigualdades sociais vividas nas fazendas e a falta de condições dignas de vida e trabalho dos *cholos*⁷³ que sofrem com a malária, sem tratamento, devido à má situação sanitária de suas moradas. Já na narrativa “*El gamonal*” (AMAUTA 5 e 6), Gamaliel Churata narra a formação da figura ao mesmo tempo humana e monstruosa de um *gamonal*, mostrando como um doce menino da fazenda cresce para se tornar um brutal e animalesco opressor dos indígenas, em um texto com traços irônicos, satíricos e realistas. Na história, um indígena, cuja mulher é seduzida e abusada pelo capataz, se revolta, espanca o capataz e é preso. Como resposta à injustiça e aos contínuos maus tratos, os indígenas companheiros do rapaz preso invadem e queimam a casa do capataz. Ao final, o texto mostra como a vingança direcionada ao capataz não modificou as estruturas sociais da fazenda: nada mudou para o patrão, o *gamonal*, que continua frequentando as festas da alta sociedade com toda a pompa e lucrando com a exploração dos indígenas. O conto de Churata denuncia, além disso, as alianças entre os proprietários locais e o Estado:

[o] governo é o maior *gamonal* da serra, e a ele se afiliam os menores *gamonales* para tecer a impenetrável malha do centralismo limenho. Enquanto isso, o índio, que é um homem muito superior ao mestiço politiquero e banal,

⁷² Original: “*Saqueo de las pobres moradas, violación de las mujeres indefensas, maltrato cruel de los niños, apresamiento y vejación de los ancianos, deportación en masa de los adultos al infierno de las selvas, triste sepultura del cuitado.*”

⁷³ Nome dado a indígenas e mestiços vivendo fora de suas comunidades tradicionais, mais comumente no litoral.

perece nas planícies dos Andes sem esperança de regeneração.⁷⁴ (AMAUTA 6, p. 20)

Além das denúncias codificadas em contos, poemas e outros textos de caráter ficcional, a partir do número 5, e em grande parte das edições seguintes, surge um caderno especial e distinto na revista intitulado “*El proceso del gamonalismo: Boletín de defensa indígena*”, que reserva cerca de quatro páginas para a publicação de denúncias e análises sobre o *gamonalismo* e sobre iniciativas políticas indigenistas nos Andes. No primeiro número do boletim, encontramos um texto de Mariátegui sobre o *Grupo Resurgimiento* e os intelectuais indigenistas da época, mencionando sua recorrente observação sobre o significado de uma ideologia de massas no Peru: “o progresso do Peru será fictício ou, pelo menos, não será peruano, enquanto não constitua a obra e não represente o bem estar da massa peruana que, em suas quatro quintas partes, é indígena e camponesa”⁷⁵ (AMAUTA 4, p. 37). Nessa mesma edição é também publicado o Estatuto do Grupo *Resurgimiento*, cujo primeiro item designa sua missão, e explicita seu olhar paternalista com relação aos indígenas: “1 - Amparárá material e moralmente os indígenas a quem considera como irmãos menores em desgraça”⁷⁶ (AMAUTA 5, p. 38). Encontramos aí, ainda, o relato de Francisco Chuquiwanqa Ayulo, um intelectual de origem indígena que havia se tornado advogado militante pela sua causa, e que relata, a partir de sua perspectiva como Agente Fiscal, os destratos, agressões e assaltos que sofreu enquanto fazia seu trabalho em diversas províncias.

Eventualmente, o boletim também publica cartas de comunidades indígenas. No número 15, por exemplo, a comunidade “*Todos los santos*” denuncia as expropriações de terras usando documentos falsos, além de outros golpes e práticas desonestas que sofrem no comércio de coca. Críticas à “*tinterillaje*” (termo peruano que designa os métodos desonestos utilizados por advogados corruptos) também aparecem em outros textos, como “*El Rabulismo y el Indígena*”, em que Francisco Pastor denuncia os advogados desonestos que ajudam a conferir aparência legal à expropriação de terras indígenas operadas por *gamonales*. Um dos momentos mais notáveis do *Boletín de defensa indígena* é a publicação de uma carta enviada pelos camponeses indígenas Valentín Díaz, Julián Huaraca, Rosendo Chiclla, Mariano Huaraca e

⁷⁴ Original: “*El gobierno es el mayor gamonal de la sierra, y a él se afilian los menores gamonales para tejer la impenetrable malla del centralismo limeño. Mientras tanto, el indio que es un hombre superior en mucho al mestizo politiquero y banal perece en los llanos del Ande sin una esperanza de regeneración.*”

⁷⁵ Original: “*el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no represente el bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina.*”

⁷⁶ Original: “*1 - Amparárá material y moralmente a los indígenas a queines considera como hermanos menores en desgracia.*”

Mariano Huamán, da parcialidade de Huancabamba, em que agradecem a atuação da revista e de seu editor e relatam também sua situação local:

[n]a parcialidade em que vivemos só se vê a desolação, pois nos encontramos fora do amparo das leis; os homens perseguidos como feras e vitimados como cães, fugiram para longe, abandonando filhos, esposas e tudo o mais que há de mais sagrado na vida⁷⁷ (AMAUTA 7, p. 39).

Essas cartas, se revelam e confirmam o teor das denúncias e a brutalidade da situação vivida pelos indígenas sob a exploração dos *gamonales*, ajudando a perceber também o alcance da revista e o sucesso, ainda que tímido, ao corresponder ao desejo de Mariátegui de criar uma publicação em que os indígenas se sintam também representados, exposto em “*Aniversario y balance*”: “‘Amauta’ não devia ser um plágio, nem uma tradução. Tomamos uma palavra incaica, para criá-la de novo. Para que o Peru índio, a América indígena, sentissem que esta era uma revista sua”⁷⁸ (AMAUTA 17, p. 1). Além disso, nas páginas do boletim há também outras notícias, de tom mais positivo, como um relato sobre escolas rurais ambulantes para a educação de crianças indígenas (AMAUTA 7).

Como aponta Mariátegui, o que move essa geração de intelectuais é, em grande parte, repensar a relação da sociedade peruana com a grande população indígena, no intuito de conceber e formar a nação moderna. Desse modo, caracterizações dos indígenas e denúncias das explorações sofridas são contrapostos com ensaios de interpretação nacional. Em uma crítica sobre a arte de José Sabogal, Mariátegui afirma que “[o] indígena sofre um evidente ostracismo da peruanidade” (“El indígena sufre un evidente ostracismo de la peruanidad.”) (AMAUTA 6, p. 9), destacando a importância da recuperação estética e temática de sua cultura. Já em “*Regionalismo y centralismo*”, Mariátegui descreve o indigenismo como uma nova tendência que abarca preocupações tanto de liberais quanto de conservadores, que percebem agora a necessidade de compreender a sorte do indígena como problema nacional. Referindo-se a um debate tradicional do pensamento social peruano, que opõe serra e litoral, regionalismo e centralismo, ele escreve:

[n]o Peru, o problema da unidade é muito mais fundo, porque não se deve resolver aqui uma pluralidade de tradições locais ou regionais, mas uma dualidade de raça, de língua e de sentimento, nascida da invasão e conquista

⁷⁷ Original: “En la parcialidad donde vivimos solo se vé la desolación, pues nos encontramos fuera del amparo de las leyes; los hombres perseguidos como fieras y victimados como perros, han huido lejos, abandonando hijos, esposas y cuanto hay de más sagrado en la vida.”

⁷⁸ Original: “‘Amauta’ no debía ser un plagio, ni una traducción. Tomamos una palabra incaica, para crearla de nuevo, Para que el Perú índio, la América indígena, sintieran que esta revista era suya.”

do Peru autóctone por uma raça estrangeira que não foi capaz de se fundir com a raça indígena, nem a eliminar, nem a absorver.⁷⁹ (AMAUTA 4, p. 28)

Desse modo, caracteriza-se indiscutivelmente a questão indígena como uma questão racial, ainda que se negue, em diversos momentos, um fundamento biológico para as desigualdades raciais no país. O problema, então, é a de uma relação com o tempo e as transformações técnicas e culturais impostas pela modernidade e o confronto entre dois Perus. Nas palavras de Valcárcel, se trataria do conflito entre “o Peru índio e o Peru ‘moderno’, termo dentro do qual estariam contidos os de ‘mestiços’, ‘criollo’, ‘branco’ ou ‘iberoamericano’ ou ‘latino’”⁸⁰ (AMAUTA 26, p. 100). Assim, a questão que se impõe é a de como formular uma identidade nacional moderna em um país racialmente fraturado. Trata-se de uma questão ampla, que preocupa intelectuais de toda a América Latina naquele momento histórico, como reconhece o próprio Valcárcel em outro lugar:

[o]s problemas desta grande coletividade andina são comuns a outros países como Venezuela, como o Brasil, como México, como a América Central e as Antilhas. Uma forte porcentagem de população de raça aborígene forma o elemento básico das nacionalidades americanas.⁸¹ (AMAUTA 1, p. 4)

Assim, contrapõe-se a história colonial que forma os países da América Latina como um problema à formação da identidade nacional moderna, segundo o entendimento de que esta nação deve ser constituída por um povo racialmente homogêneo. Àquela altura, ainda que se criticasse o racismo científico e biológico na forma como era proposto na Europa, predominava ainda uma concepção teleológica e evolucionista que associava um povo, delimitado por sua cultura própria, a uma raça historicamente consolidada. É o que expressa, por exemplo, José Ingenieros, em “*Terruño, patria, humanidad*”, quando escreve que a nação “[s]upõe comunidade de origem, parentesco racial, conjunção histórica, semelhança de costumes e crenças, unidade de idioma, sujeição a um mesmo governo. Nada disso basta por si só”⁸² (AMAUTA 2, p. 17).

⁷⁹ Original: “*En el Perú el problema de la unidad es mucho mas hondo, por que no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorvela.*”

⁸⁰ Original: “*dos Perús: el Perú indio y el Perú ‘moderno’, término dentro del cual irian involucrados los de ‘mestizos’, ‘criollo’, ‘blanco’ u ‘iberoamericano’ o ‘latino’.*”

⁸¹ Original: “*Los problemas de esta gran colectividad andina son comunes a otros países como Venezuela, como el Brasil, como México, como la América Central y las Antillas. Un fuerte porcentaje de pobladores de raza aborigen forma el elemento básico de las nacionalidades americanas.*”

⁸² Original: “*Supone comunidad de origen, parentesco racial, ensamblamiento histórico, semejanza de costumbres y de creencias, unidad de idioma, sujeción a un mismo gobierno. Nada de ello basta, sin embargo.*”

Se a tradição intelectual hegemônica no Peru havia sempre buscado se identificar com o mundo *criollo* e o legado espanhol, os intelectuais progressistas ligados a **Amauta**, influenciados também pelos movimentos socialistas e democráticos que atravessavam o mundo, não podiam deixar de considerar a população indígena, racializada e com uma cultura distinta, que constituía a maior parte da população peruana, em seus projetos políticos. Em meio as tentativas de constituir identidades homogêneas para responder às necessidades da imaginação da comunidade nacional, predominou, no início do século XX, na maioria dos países latino-americanos, a tese da mestiçagem (CADENA, 2001). Para além do fato concreto de ela ter ocorrido, ainda que muitas vezes sem afetar significativamente a composição predominantemente *criolla*, branca, das elites nacionais, a tese da mestiçagem colocava-se também como uma solução para a relação racial conflituosa herdada do passado colonial, sublimando a tensão de uma relação violenta de exploração entre as raças colonizadas e os brancos através da mística da relação afetiva e sexual inter-racial. O mais notável proponente dessa tese foi o mexicano José Vasconcelos, o grande teórico da *mestizaje*, adotada como ideologia oficial no México após a Revolução Mexicana (1910-1924) e implementada com particular força nos períodos em que Vasconcelos foi reitor da Universidad Nacional e, posteriormente, Ministro da Educação (1920-1924).

Em **A Raça Cósmica**, Vasconcelos refuta as teses do racismo científico e biológico europeu de que a mestiçagem implica na produção de híbridos estéreis ou degenerados e defende que o encontro de europeus e indígenas na América, mencionando também os africanos, teria gerado uma nova raça, unindo todas as forças e particularidades de cada uma das outras em uma singular e universal raça americana, destinada a determinar os rumos de toda a história futura. As teses de Vasconcelos tornaram-se muito influentes e foram tomadas como solução satisfatória para muitas das elites latino-americanas que buscavam então elaborar uma fórmula para a questão da identidade nacional. Vasconcelos é debatido e citado em diversas publicações, inclusive a **Revista de Antropofagia**, que menciona de forma breve e positiva suas teses, e em **Amauta**, onde o intelectual publica um texto sobre o nacionalismo na América Latina, celebrando a suposta possibilidade de se circular em todo esse território com apenas duas línguas (o português e o espanhol) e apontando para o seu potencial criador, tendo em vista a possibilidade de aliar os recursos inexplorados da América e a técnica da engenharia europeia (AMAUTA 5).

Não obstante a presença de Vasconcelos na revista, a tese da mestiçagem não encontra muito espaço em **Amauta** e nos discursos do indigenismo peruano. Como aponta Jorge Coronado (2009), Mariátegui, como boa parte dos intelectuais indigenistas, eram

oriundos de uma classe média *mestiza* em ascensão. No entanto, acreditavam que esse grupo, os *mestizos*, não tinha um caráter próprio e seria, portanto, facilmente corruptível pela modernização neo-imperialista. Como mencionei, para o indigenismo, o verdadeiro e viril caráter peruano deveria ser encontrado na cultura andina. O cosmopolitismo *criollo* e mestiço limenho era visto como frágil, feminino e submisso aos interesses estrangeiros. É nesse sentido que, em sua proposição da “peruanidade”, Valcárcel escreve que “forte unidade e vitalidade de estilo tem o Peru índio; seus usos e costumes imemoriais quase não se modificaram”⁸³ (AMAUTA 26, p. 101).

Ainda assim, há algumas tentativas de situar o *mestizo* como figura central do projeto de construção da identidade nacional. Nesse projeto, o *mestizo* é descrito como “o novo índio”, talvez como forma de mediação com o discurso indigenista. Uriel García, em seu artigo “*El nuevo indio*”, que depois comporá um livro homônimo publicado em 1930, articula elementos do indigenismo para construir uma defesa da mestiçagem sob essa figura do “novo índio”. Para García, o meio deve ser considerado um fator determinante na constituição histórica de uma raça. O autor defende, assim que mesmo os colonos europeus, durante a história colonial, já teriam evoluído segundo um caminho distinto, dando certa continuidade à história pré-colombiana no território peruano.

Se a cultura incaica sofreu uma tremenda transformação no rumo de seus destinos históricos e recebeu uma mescla exótica em sua integridade original, a velha civilização espanhola – síntese de elementos heterogêneos – se injeta de seiva indígena e perde, assim, seu vigor histórico; imersa em um meio geográfico e moral que não era o seu, se *produz* de maneira distinta da cultura matriz [...]. A conquista e seu ramo, o “colonialismo” – melhor chamá-lo o ciclo “neo-índio” –, são episódios da mesma personalidade espiritual, se bem que, de consciência expandida, são trânsitos da mesma vida por horizontes mais vastos e mais novos. [...] É um erro então considerar o colonial como uma história europeia⁸⁴ (AMAUTA 8, p. 19).

Dessa forma, Uriel García considera neo-índia e, portanto, proto-peruana, toda cultura e toda a história decorrentes do encontro colonial, e estabelece uma continuidade que, ainda que marcada por grandes eventos e transformações como a conquista, vincula sem rupturas a nação Peruana moderna com o Império Inca através do território e sua influência moral. Além disso, García elimina a divisão racial existente no país agrupando *criollos*,

⁸³ Original: “Fuerte unidad y vitalidad de estilo tiene el Perú índio; sus usos y constumbres inmemoriales apenas si han variado.”

⁸⁴ Original: “Si la cultura incaica sufrió un tremendo viraje en el rumbo de sus destinos históricos y recibió una mezcla exótica en su integridad original, a su vez, la vieja civilización española — síntesis de elementos heterogêneos — se inyecta de la savia indígena y pierde, así mismo, su vigor histórico; inmerso en un medio geográfico y moral que no era el suyo, se produce de manera distinta a la cultura matriz.”

mestizos, cholos e índios em uma identidade mestiça neo-índia. Se a perspectiva proposta por García busca apaziguar os traumas coloniais constituídos na diferença racial, como o fazem também outras propostas em torno da mestiçagem, ela traz um deslocamento interessante para o eurocentrismo na narrativa *criolla*, desconstruindo sua identificação com a metrópole.

Todas as formas da cultura neo-índia – artística, ideológica e mesmo material – que receberam o influxo do espírito autóctone precisam ser tomadas como americanas, uma vez que nos novos ramos – ampliando o puramente fisiológico – a metade é de sangue indígena e da outra metade há que se considerar aquela parte do conquistador que adquiriu novos valores no meio americano⁸⁵ (AMAUTA 8, p. 19).

Para Uriel García, o mestiço era “*el nuevo indio*”, portador da força e das tradições indígenas e europeias, mas adaptado às demandas de um Peru moderno. Considerando a tradição incaica como precursora legítima da nação peruana, García afirmava a necessidade de que os intelectuais se aproximassem das massas indígenas pela empatia e pela dor e se fizessem copartícipes dela, adotando uma nova identidade capaz de fundar o Estado-nação moderno. Entretanto, como afirma Rosana Calvi, “diferentemente de outros intelectuais como Mariátegui, que ressaltavam algo positivo na coletividade dos índios, García vê o coletivismo como uma cadeia da qual devem libertar-se”⁸⁶ (CALVI, 2011, p. 199). Para García, é na arte que se encontra o principal meio de elevação e emancipação e o autor considera que estes só podem ser alcançados individualmente.

A tese “neo-índia” de García teve alguns poucos adeptos em Amauta, como Antenor Orrego, que defende “*El gran destino de America*”, no número 12, fundado na grande síntese de culturas e raças que o continente representa. É o caso, também, de Roberto Latorre que, no número 18, critica aqueles que querem relegar o mestiço, que considera, por sua vez, o verdadeiro homem americano, a um lugar menor. Latorre defende a mestiçagem e a adaptação cultural do índio à modernização:

O que na América, de modo particular no Peru, se vem chamando “*neoindio*”, não pode ser como alguns consideram, e muito especialmente o doutor Valcárcel (autoridade nessas coisas), nem deve ser o arquétipo conservado sem imiscussão racial e inadaptado à civilização dominante, desde antes da conquista até os nossos dias⁸⁷ (AMAUTA 18, p. 56).

⁸⁵ Original: “*Todas las formas de la cultura neoindia — artística, ideológica y aun material — que recibieron el influjo del espíritu autóctono tienen que ser tomadas como americanas, puesto que en los nuevos vástagos — ampliando lo puramente fisiológico — la mitad es de sangre indígena y de la otra mitad hay que considerar aquella parte del conquistador que cobró nuevos valores en el medio americano.*”

⁸⁶ Original: “*a diferencia de otros intelectuales como Mariátegui, que resaltaban como algo positivo la colectividad de los indios, García ve al colectivismo como una cadena de la cual deben liberarse.*”

⁸⁷ Original: “*Lo que en América, singularmente en Perú, se viene llamando ‘neoindio’, no puede ser, como algunos consideran y muy especialmente el doctor Valcárcel (autoridad en estas cosas), ni debe ser el arquetipo*

Assim, Latorre opõe-se às teses centrais do indigenismo, nomeando seu principal defensor, e considera o indígena uma figura inadequada para receber e representar uma identidade cultural moderna. Mais radicalmente, Latorre afirma que “[o] índio aborígene, submetido na conquista, não alcançou até este momento NADA” (“*El indio aborígene, sometido en la conquista, no ha pretendido hasta este momento NADA.*”) (AMAUTA 18, p. 57). Dessa forma, o autor despreza e rejeita qualquer contribuição indígena para a formação nacional e sustenta que tudo o que existe de bom na América deriva da ação do mestiço, aproximando ainda o “*indio*” da vida animal.

Apesar dessas intervenções significativas, que se tornam mais relevantes tendo em vista o sucesso da tese da mestiçagem a partir dos anos 1930, em **Amauta** elas ficaram restritas a esses poucos autores, sendo rechaçadas pelos colaboradores mais frequentes e influentes da revista. Luis Valcárcel, de modo particular, rejeita a tese da mestiçagem explicitamente algumas vezes, e considera os mestiços como elementos indefinidos e contaminados pela corrupção europeia na sociedade peruana, junto com os brancos: “Tu, homem ‘branco’, mestiço indefinível, contagiado pela soberba europeia, tua presunção de civilizado te perde. [...] Tua ideologia não muda no cotidiano: reencarnas Sepúlveda, o doutor salmantino que negou humanidade aos índios de América”⁸⁸ (AMAUTA 1, p. 3). Para o indigenista cusquenho, o mestiço representa uma queda em relação à pureza de uma cultura ancestral, uma espécie de degeneração que conduz à derrocada moral, aos vícios e à miséria. Assim, Valcárcel caracteriza os povoados mestiços como lugares de decadência e degeneração moral:

[a] atmosfera dos povoados mestiços é idêntica: álcool, má fé, parasitismo, ócio, brutalidade primitiva. A gravidade plúmbea de seus dias todos iguais se interrompe às vezes com a agitação sangrenta de um crime. Brigas provincianas, choques de minúsculos bandos, ódio mesquinho que explode no primeiro bacanal, na festa do Padroeiro do povoado, na rinha de galos, na disputa política. A bordoadada ou a facada.

Todos os povoados mestiços apresentam a mesma paisagem: miséria, ruína: as casas que não caem de vez, mas como se sofressem de lepra, vão se lascando, se desfazem lentamente, são o símbolo mais fiel desta vida enferma, miserável, dos agrupamentos de híbrida mestiçagem⁸⁹ (AMAUTA 2, p. 9).

conservado sin inmiscuición racial e inadapado a la civilización dominante, desde la anteconquista hasta nuestros días.”

⁸⁸ Original: “*Tú, hombre ‘blanco’, mestizo indefinible, contagiado de la soberbia europea, tu presunción de ‘civilizado’ te pierde. [...] Tu ideología no cambia en lo cotidiano: reencarnas a Sepúlveda, el doctor salmantino que negó humanidad a los indios de América.*”

⁸⁹ Original: “*La atmósfera de los poblachos mestizos es idéntica: alcohol, mala fé, parasitismo, ocio, brutalidad primitiva. La pesadez plúmbea de sus días todos iguales se interrumpe a veces con la ráfaga sangrienta de un crimen. Rencillas lugareñas, choques de minúsculos bandos, odio mezquino que explota en la primera bacanal, en la fiesta del Patrón del pueblo, en la lidia de gallos, en la disputa política. El garrotazo o la cuchillada.*”

Dessa forma, Valcárcel associa a pobreza e a miséria no país à mestiçagem, reservando aos indígenas que vivem em suas comunidades rurais tradicionais a imagem de uma vida idílica, ordenada e virtuosa, não abalada senão pela interferência e a exploração de *mistis* gananciosos ou dos *gamonales*, em geral identificados também como *mestizos*, como mostra de la Cadena (2004). Em outro texto, através de breves narrativas, Valcárcel alerta ainda para os riscos de deslocar os indígenas da comunidade tradicional, desvirtuando-os de sua pureza indígena e convertendo-os em mestiços, segundo as categorias raciais cusquenhas. Em “*Los nuevos indios*” (AMAUTA 9), título que responde às intervenções de García e Latorre, Valcárcel descreve a queda e corrupção de alguns “índios” na vida fora do *ayllu*, como um “*ponguito*” (indígena empregado no serviço doméstico) seduzido pelas suas patroas e, em seguida, forçado a tornar-se capataz, em oposição aos indígenas que, conservando-se nas comunidades, adotam elementos da cultura “ocidental” e vivem vidas felizes e generosas. Em uma das narrativas, conta a história de uma comunidade que se converte ao catolicismo e acolhe como a um dos seus a um padre idoso quando este se aposenta. Em outra, conta sobre um indígena que se torna o orgulho da comunidade ao estudar em uma escola rural adventista e tornar-se um professor para os seus. Já em “*Hay varias Americas*” (AMAUTA 20), Valcárcel chama de “muito discutíveis” as teses de José Vasconcelos e enfatiza a força e a diversidade das culturas autóctones.

Com estas narrativas, se confirmam a eleição do indígena como figura chave na construção da imagem da identidade nacional peruana, e deixam entrever, por sua vez, algo que se torna bastante explícito em outros textos. A atenção dedicada ao indígena deriva primordialmente, como já afirmei, da necessidade de formar a nação moderna e da consideração numérica dessa população no país. A noção de modernidade, entretanto, como venho sustentando, se vincula à expansão imperialista do capitalismo global e a uma concepção teleológica e racializada de história nacional. Segundo essa concepção, tornar-se moderno significaria assemelhar-se às nações capitalistas centrais e europeizar-se (HAROOTUNIAN, 2010). Essa ideia de modernização é exemplificada de forma bastante categórica por Felix del Valle, em seu artigo “*La hora de America*”: “[c]onstruamos o futuro americano olhando o presente europeu” (“*Construyamos el futuro americano mirando el presente europeo*”) (AMAUTA 6, p. 38).

Todos los poblachos mestizos presentan el mismo paisaje: miseria, ruina: las casas que no se derrumban de golpe, sino que como atacadas de lepra, se desconchan, se deshacen lentamente, son el símbolo más fiel de esta vida enferma, miserable, de las agrupaciones de híbrido mestizaje.”

Por outro lado, como afirma Alberto Flores Galindo (1982), todo o processo do vanguardismo latino-americano está marcado também por uma percepção da decadência da civilização europeia evidenciada pela Primeira Guerra Mundial e a ascensão dos fascismos, mas também influenciada pela filosofia de Oswald Spengler e de Herman von Keyserling, citados recorrentemente tanto em **Amauta** como na **Revista de Antropofagia**. Para Galindo, essa influência revela os deslocamentos conceituais causados pela viagem das teorias, uma vez que esses pensadores, conservadores na Europa, tiveram o efeito de mobilizar ideias bastante progressistas na América Latina, fornecendo bases para um certo otimismo militante quanto ao futuro americano. É nesse sentido que Antenor Orrego em “¿Cual es la cultura que creara America?” afirma que a crescente especialização do trabalho na Europa conduz ao fim de seu caráter universal e que a América, munida de seu instinto único, será capaz de renovar e levar adiante a cultura ocidental, tornando-se o novo centro da civilização, em oposição à civilização oriental que caracteriza, de forma bastante orientalista (SAID, 2010), como ahistórica e estagnada. De todo modo, entre a imitação da Europa e a defesa do americanismo, há também a necessidade de afirmar a diferença nacional com relação à Europa, que leva também a extremos, como a afirmação, por Orrego, de que a única arte peruana é a que deriva do passado incaico (AMAUTA 9, p. 5). A esse respeito, Viviana Gelado afirma que “[c]omo no México, no Peru a arte contemporânea será tanto mais autóctone quanto mais se identifique com a natureza e a raça através do renascimento nela de elementos da arte pré-colombiana” (GELADO, 2006, p. 113). Dessa forma, o primitivismo indigenista traduz também uma busca por autenticidade e diferença com relação à cultura europeia baseada na noção de que em oposição àquela civilização seria preciso afirmar uma outra natureza.

Um fato notável é a virtual ausência de debates sobre negros e asiáticos em **Amauta**. Constituindo um elemento minoritário⁹⁰, imigrados como mão de obra importada em momentos de crise e renovação do sistema produtivo para trabalharem em latifúndios da região litorânea, principalmente no século XIX e início do XX, ainda assim esses grupos têm contribuições históricas significativas para a cultura e a economia peruana. De todo modo, eles são mencionados apenas em raras ocasiões, como em alguns ensaios econômicos de Mariátegui, apenas para afirmar sua pouca importância na constituição econômica do país, ou em eventuais defesas do indigenismo que os rejeitam como parte da cultura mestiça e estrangeirizada do litoral. Uma exceção interessante é uma breve nota, já na fase final da revista, de apoio às lutas

⁹⁰ A Enciclopédia Latino-Americana identifica negros, asiáticos e outros como menos de 3% da população atual do Peru. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/p/peru>. Acesso em: 18 de junho de 2021.

de libertação nacional e descolonização da África, seguido de uma crítica ao garveyísmo, um movimento que pregava o retorno de negros na diáspora à África (AMAUTA 30).

Com vistas à integração e modernização da população indígena no Peru, grande parte das propostas de intervenção por parte dos intelectuais indigenistas passa pela educação e a assimilação dos indígenas na cultura nacional de língua espanhola. Em “*El problema indígena*”, Luis Carranza afirma a necessidade de os indígenas serem tomados sob a proteção de “elementos étnicos superiores” e defende instituir um salário-mínimo para retirá-los de sua situação miserável. Também critica o preconceito *criollo* de que os indígenas são “recalcitrantes à civilização ocidental” e conclui afirmando que “o mais urgente consiste em desalfabetizá-los; ensinando-lhes o idioma oficial, a leitura e a escrita”⁹¹ (AMAUTA, 10, p. 55). Desse modo, a defesa do indigenismo contra os argumentos biologizantes do racismo científico vincula-se à defesa da modernização dos indígenas pelo ensino de técnicas e o incentivo da incorporação de tecnologias em seu modo de vida. Nesse mesmo sentido, Valcárcel escreve, o indígena

se informará rapidamente de todos os nossos segredos de “homens modernos”. Um breve tempo de aprendizagem bastará para que domine os mais complexos mecanismos e maneje com a serenidade e precisão que lhe são características as maquinarias que requerem completa técnica. (AMAUTA 2, p. 9)

A despeito do otimismo de Valcárcel, a caracterização do indígena que predomina na revista é de miséria, atraso, ruína moral, ignorância e incapacidade. A negação da origem racial-biológica dessas características, por sua vez, em grande parte dos textos indigenistas se converte em uma condenação de sua cultura. Assim, mesmo as propostas progressistas, humanistas, e mesmo vinculadas à esquerda, que compõem o texto de **Amauta**, tendem a uma rejeição da cultura indígena e à formulação de um projeto assimilacionista. É o que explica a intervenção da advogada, professora e ativista anarcossindicalista feminista Miguelina Acosta Cárdenas:

[d]aí a imperiosa necessidade de procurar a reabilitação do indígena, transformando-lhe em cidadão consciente e responsável, capaz de direitos e obrigações, de anseios culturais e progressistas; homem em sentido moral e higiênico, com aspirações à vida civilizada, para ser fator útil às nações americanas e elemento criador do bem-estar econômico geral e não deixá-lo, como agora, besta de trabalho explorada, ser miserável e vergonhoso; membro social passivo do progresso e rêmora da civilização continental da América hispânica⁹² (AMAUTA 12, p. 38).

⁹¹ Original: “*lo más urgente consiste en desalfabetizarlos; enseñadoles el idioma oficial, la lectura y la escritura.*”

⁹² Original: “*De allí la imperiosa necesidad de procurar la rehabilitación del indígena transformándolo en ciudadano consciente y responsable, capaz de derechos y obligaciones de anhelos culturales y progresistas;*

Aqui, o desejo de progresso material e melhora nas condições de vida dos indígenas faz contraste com uma caracterização marcada pelo ostensivo desprezo e a repulsa por essa população, em um discurso recorrente que associa o indígena à falta de higiene e faz uma defesa da modernização através de um discurso sanitarista. Além disso, a proposta de reabilitação de Cárdenas se inscreve em um paradigma utilitário e economicista de desenvolvimento que reduz a existência indígena a uma mão de obra que deve contribuir para o progresso material da nação, apagando a dimensão cultural e humana de suas vidas.

O caráter eurocêntrico e ocidentalizante do projeto assimilacionista chega talvez ao seu ápice na revista em um texto de Alberto Solís sobre “*La cuestión del Quechua*”, quando o autor critica os projetos indigenistas e “indofilos” que procuram valorizar a língua quéchua e ensiná-la nas escolas indígenas. Usando de alguns dos tropos eurologofonocêntricos que Derrida descreve em sua **Gramatologia** (1973), Solís classifica o quéchua como uma língua aglutinante como o árabe e o chinês e o caracteriza, assim, como uma língua “imatura” e “sem vigor”. No quadro da sociedade peruana de língua espanhola, define o idioma como regional e retardado, e escreve que

[s]ó os mais reduzidos e atrasados núcleos indígenas do Peru, propriamente em Cusco, Puno e Apurímac são os que falam quéchua. [...] o quéchua, a que falta maturidade, permaneceu até hoje, agonizando, em sua idade infantil. Seu número de vocábulos é deficiente. Seu capital de ideias próprias não aumentou dentro de si mesmo. Em quéchua não, nem pode haver, palavra para significar o automóvel, o rádio, o racionalismo cartesiano, a teoria de Einstein, a psicanálise de Freud, o marxismo, nem a literatura de vanguarda. [...] E se se deseja que o Peru se modernize, se se há de peruanizar o Peru, tal processo implica a ocidentalização, a europeização do Peru, de seu atual estado social. [...] Dessa forma, se se há de renovar, modernizar e civilizar essa parte da população peruana, que vive oprimida e explorada, à margem da cultura de nossos dias, e que são os camponeses e operários das serras e da costa, deve-se pensar, entre outras coisas, na necessidade pedagógica e espiritual da mudança de idioma⁹³ (AMAUTA 29, p. 31-33).

hombre en sentido moral e higiénico, con aspiraciones a la vida civilizada, para ser factor útil a las naciones Americanas y elemento creador del bienestar económico general y no dejarlo como ahora bestia de trabajo explotada, ser miserable y vergonzantel; miembro social pasivo del progreso y rémora de la civilización continental de la América Hispana. [...] La conquista y su vástago el ‘colonioaje’— mejor llamemos el ‘ciclo neo-indio’—, son pues episodios de la misma personalidad espiritual, bien que de conciencia más acrecentada, son tránsitos de la misma vida por horizontes más vastos y más nuevos. [...] Es un error entonces considerar a lo colonial como una historia europea.”

⁹³ Original: “sólo los más reducidos y atrasados núcleos indígenas del Perú propiamente en Cuzco, Puno y Apurímac son los que hablan quechua. [...] el quechua, al que ha faltado madurez, permaneció hasta hoy, agonizando, en su edad infantil. Su número de vocablos es deficiente. Su capital de ideas propias no ha aumentado dentro de sí mismo. En quechua no hay, ni pudo haber, palabra para significar el automóvil, el radio, el racionalismo cartesiano, la teoría de Einstein, la sicoanálisis de Freud, el marxismo, ni la literatura de vanguardia. [...] Y si se anhela que el Perú se modernice, si se ha de peruanizar al Perú, tal proceso implica la occidentalización, la europeización del Perú, de su actual estado social. [...] Así mismo, si se ha de renovar, modernizar y civilizar a esa parte de los pobladores del Perú, que viven oprimidos y explotados, al margen de la

Para além da flagrante inconsistência do argumento quanto à impossibilidade do quéchua incorporar o vocabulário e o discurso da modernidade, quando em todas as línguas europeias esses discursos estão marcados por neologismos e estrangeirismos, o autor se fundamenta em uma concepção evolucionista e teleológica da linguagem que identifica, sem mediação, organização social, cultura e língua. A proposta de Solís encarna um projeto não apenas assimilacionista, mas também ostensivamente etnocida. Na sequência, o texto afirma que o quéchua deve ser utilizado apenas para aprender o espanhol, que os indígenas podem conservá-lo como relíquia, ou “se isso lhes for prejudicial”, que deve ser incinerado. Solís ataca, ainda, os diversos indigenistas que se dedicam ao estudo do quéchua e defendem o ensino da língua em seus projetos de educação indígena. O texto é publicado na edição 29 da revista, quando seu editor, Mariátegui, já estava enfermo e perto de morrer, e é provável que não tenha passado por suas mãos, mas sim pelas do futuro editor, Raul Martínez de la Torre.

De fato, o projeto de ensino do quéchua nas escolas foi mobilizado por diversos indigenistas, tornando-se uma de suas principais e mais eficazes campanhas, como argumenta Jorge Alberto Ccahuana Córdova (2017), embora só tenha se tornado uma política de Estado quando Luis Calcárcel se tornou Ministro da Educação entre 1945 e 1947. Em contraste ao texto tardio de Solís, a defesa do ensino do quéchua é refletida em diversos artigos publicados em **Amauta**, principalmente na segunda fase da revista, como “*La escuela hogar*”, de César Acurio e Maria Judite Arias, que defende uma escola pensada de acordo com as necessidades dos indígenas. Não obstante, as atitudes com relação à cultura indígena permanecem bastante ambíguas. Acurio e Arias defendem a necessidade de educá-los para fazê-los evoluir de seu lugar “primitivo” e “torná-lo[s] mais apto[s] para a vida” (AMAUTA 23, p. 27), ainda que preservando sua personalidade. Na verdade, os autores propõem tornar o indígena culto, tendo em vista o progresso, mas não desindianizá-lo, preservando seus costumes e idioma. Já Dora Mayer de Zulen, fundadora da *Asociación Pró-Indígena* em 1907 e membro do *Comité Pró-Defensa Indígena Tawantisuyo* defende inclusive o protagonismo indígena em sua libertação e, em um artigo que reflete sobre o sentido da associação que fundara anos antes escreve:

Creio que se faria bem em conservar a peculiaridade que caracterizava aos lutadores de então de se deixarem guiar, mais do que guiar, no meio indígena, atentos ao direito do próprio determinismo que tem o povo indígena em sua terra natal. [...] Que se dê ao povo indígena a chave do avanço, a garantia de

cultura de nuestros días, y que son los campesinos y obreros de las sierras y de la costa, hay que pensar, entre otras cosas, en la necesidad pedagógica y espiritual del cambio del idioma.”

uma administração reta, e ele mesmo abrirá a porta que conduz ao seu devir belo e próspero⁹⁴ (AMAUTA 1, p. 23).

Por outro lado, em um artigo sobre a questão religiosa na América (“*El problema religioso em Hispano America*”, AMAUTA 10), a mesma Dora Mayer defende o catolicismo como religião mais capaz de trazer o progresso e a higiene (“água e sabão”) aos indígenas, caracterizando suas religiões como superstições primitivas incapazes de trazer benefícios e modernidade para sua organização social, dentro do discurso modernizador sanitário que estereotipa a cultura indígena como suja e pouco higiênica, percepção que se deve, muito provavelmente, às condições miseráveis a que eram submetidos no quadro de sua exploração econômica, e não a fatores culturais.

O autor que mais enfatiza a agência indígena em Amauta é, talvez, Gamaliel Churata que, recorrentemente, busca representar perspectivas indígenas em seus contos e a diversidade da vida nos *ayllus*. Em “*Tojiras*”, por exemplo Churata imagina a realização de uma revolução pelos próprios povos em seus próprios termos. Ainda assim, a principal conquista dessa revolução é uma modernidade representada pelas instituições “ocidentais”: “Cada *ayllu* terá sua escola, seu hospital, seu quartel, seu teatro...” (“*Cada ayllu tendrá su escuela, su hospital, su cuartel, su teatro...*”) (AMAUTA 13, p. 28). De todo modo, Churata imagina uma revolução vitoriosa que devolve aos indígenas sua soberania e seu direito à justiça e autodeterminação.

Aconteceu que os povos se resolveram a conquistar sua justiça e fizeram tábula rasa de todos os doutores que estudam a ciência e a praticam mal, matando uns em proveito de outros; dando pão branco aos brancos e bolinhos de farelo aos índios... Já não há esses doutores! Já não há esses presidentes! Agora somos nós, *sunkas*, donos de nosso pedaço de *krispiño*. Entendido? A ver... Às terras! Terras para todos! Pastos, água...”⁹⁵ (AMAUTA 13, p. 29).

Já Luis Valcárcel, que acaba por ser a voz dominante do indigenismo na revista, pela quantidade de textos que publica e sua influência em outros autores, inclusive Mariátegui, defende que não adianta “educar os índios à europeia” (AMAUTA 11), uma vez que eles são maioria e, em outro lugar, afirma a necessidade de defender “nossa vitalidade da inoculação do

⁹⁴ Original: “*creo que se haría bien en conservar la peculiaridad que caracterizaba a los luchadores de entonces de dejarse guiar, más bien que pretender guiar, en el medio indígena, atento al derecho de propio determinismo que tiene el pueblo indígena en su tierra natal. [...] Dése al pueblo indígena a la llave del adelanto, la garantía de una recta administración, y él mismo abrirá a puerta que conduce a su porvenir próspero y hermoso.*”

⁹⁵ Original: “*Ha sido que los pueblos se resolvieron a conquistar su justicia, y han hecho tabla rasa de todos los doctores que estudian la ciencia, y peormente la practican, de matar a unos en provecho de otros; de dar pan blanco a los blancos y mollete de afrecho a los indios... ¡Ya no hay esos doctores! ¡Ya no hay esos presidentes! Ahora somos nosotros, sunkas, dueños de nuestro pedazo de krispiño. ¿Entendido? A ver... ¡A las tierras! ¡Tierras para todos! Pastos, agua...*”

vírus da decadência que se importa do ocidente.” (“*Defendamos nuestra vitalidad de la inoculación del virus de decadencia que se importa de occidente.*”) (AMAUTA 7, p. 2). Entretanto, ao discutir a direção do movimento indígena, sustenta a necessidade de que sejam conduzidos e guiados pela elite constituída, como já mencionei,

por elementos racial ou espiritualmente afins ao índio, identificados com ele, mas com uma preparação amplíssima, [...] [que] se aproveitará da técnica europeia para resistir à europeização e defender a indianidade. Ele virá a ser o batista de ideias que dará nome às coisas e luz aos olhos do monstro cego.⁹⁶ (AMAUTA 7, p. 3)

Dessa forma, Valcárcel reivindica para sua própria classe a liderança esclarecida do movimento indígena, esse “monstro cego”, apático e inerte, incapaz de agir por conta própria no mundo moderno, com sua cultura considerada supersticiosa e atrasada, em uma caracterização sistematicamente ambígua de seu projeto indigenista.

Valcárcel entendia a história da nação peruana como uma continuidade mística com o Império Incaico, escrevendo que “[l]a Sierra es la nacionalidad” (AMAUTA 1, p. 2). Em tons proféticos e narrativas carregadas de simbolismo, proclamava a expulsão dos *criollos* e a derrota dos mestiços degenerados por uma *tempestade* que viria dos Andes, varrendo o litoral. Entretanto, seu projeto mantém as hierarquias raciais que constituem as categorias sociais cusquenhas, apontando, assim, para uma revolução conservadora, uma leve *brisa* para a organização da sociedade andina.

Para Rosana Calvi, “o mundo andino descrito em **Tempestad en los Andes** se baseia na comunidade da terra e na universalidade do trabalho. Trata-se de um mundo utópico, virginal, incorrupto, em que os indígenas vivem em uma pureza primitiva, alheios aos estigmas da mestiçagem”⁹⁷ (CALVI, 2011, p. 103). Para Valcárcel, era necessário que o indígena se identificasse com seu passado glorioso e fosse liderado por algum líder messiânico desconhecido em uma via revolucionária que unificaria o Peru do presente com o Império Inca do passado, desprezando qualquer contribuição real da cultura indígena da época. Nesse sentido, como afirma Osmar Gonzáles (2008), em Valcárcel, “a nação, enquanto conquista política, estava longe de ser uma realidade pois a possibilidade de sua constituição recaía em um sujeito

⁹⁶ Original: “La única élite posible, capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes y ánimo sereno y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses, sin perder la ruta en el labirinto de las ideologías. Este grupo selecto se incautará de la técnica europea para resistir a la europeización y defender la indianidad. El vendrá a ser el bautista de ideas que dé nombre a las cosas y luz a los ojos del monstruo ciego.”

⁹⁷ Original: “El mundo andino descrito aquí [Tempestad en los Andes, de Valcárcel] está basado en la comunidad de la tierra y la universalidad del trabajo. Se trata de un mundo utópico, virginal, incorrupto, en el que los indígenas viven en una pureza primitiva, ajenos al estigma de los mestizajes.”

ainda não conformado”⁹⁸ (GONZÁLES, 2008, s/p), dada a fragmentação social, política e cultural dos povos andinos naquele momento, e a concepção que Valcárcel tinha de seu atraso.

Amauta, com sua orientação explicitamente indigenista e esquerdista, engloba, ainda assim, uma ampla variedade de posições e projetos que refletem também diferentes concepções, às vezes contraditórias, sobre os indígenas, sua cultura e seus possíveis enquadramentos na nação peruana moderna. Além disso, o debate indigenista da revista serviu também para consolidar e institucionalizar os estudos sobre a cultura Inca. Nesse sentido, Viviana Gelado afirma que:

[c]om efeito, para a história literária, a consequência mais importante do debate promovido neste período pelo indigenismo e as formas de nacionalismo que descrevemos foi o da incorporação das literaturas pré-colombianas à história das literaturas nacionais e à da literatura hispano-americana.” (GELADO, 2006, p. 118)

Há, ainda, uma outra posição, fundamental e bastante singular, que deve ser considerada com mais cuidado: aquela de seu editor, José Carlos Mariátegui, e sua ideia de um socialismo indo-americano.

Comunismo incaico e socialismo peruano

Desde sua primeira página, **Amauta** se propunha a ser um fórum diverso para aqueles que queriam imaginar e construir um novo Peru a partir de uma compreensão ampla do vanguardismo, do socialismo e do indigenismo. Dessa maneira, a revista acolheu uma série de posições relativamente distintas em suas páginas, mas em alguns momentos seu editor julgou necessário intervir e demarcar limites, dissensões e enquadramentos para o seu projeto.

Os debates e dissensos que encontramos em **Amauta** expressam movimentos e acontecimentos históricos que marcam a vida política peruana naquele período. Um desses acontecimentos foi a fundação da Aliança Popular Revolucionária Americana, a APRA, por Victor Raul Haya de la Torre, em 1924, enquanto este cumpria seu exílio no México. Convertido em partido 1930, o APRA se tornou um partido de massas nas décadas seguintes, mobilizando milhares de peruanos nas cidades e no campo com uma ideologia nacionalista, reformista e de conciliação de classes, na qual a classe média mestiça tinha um papel central

⁹⁸ Original: “[l]a nación, en tanto conquista política, estaba lejos de ser una realidad pues la posibilidad de su constitución recaía en un sujeto aún no conformado.”

para o progresso da nação peruana⁹⁹ A continuada importância do APRA na história política do Peru foi marcada também, como mostra André Kaysel (2013), por um deslocamento ideológico de seu populismo reformista e nacionalista, marcado pela defesa dos sindicatos e movimentos estudantis, até as posições mais conservadoras e alinhadas ao neoliberalismo internacional das últimas décadas.

Em 1924, Haya de la Torre foi exilado para o México, onde fundou a APRA, pouco depois do exílio de Mariátegui para a Europa, após as greves e manifestações em torno da consagração do Peru ao Sagrado Coração de Jesus pelo governo de Augusto Leguía. Os dois intelectuais também haviam participado do movimento das Universidades Populares González Prada nos primeiros anos da década de 1920, do qual Haya de la Torre, em particular, havia sido uma personalidade central. Segundo Jeffrey Klaiber, “as Universidades Populares serviram como um espaço de testes vital para a maior parte da ideologia [reformista] do partido aprista”¹⁰⁰ (KLAIBER, 1975, p. 694). Extintas por Leguía em 1924, as Universidades Populares haviam criado um espaço profícuo de encontro e debates entre estudantes e jovens intelectuais e a classe trabalhadora limenha.

Haya de la Torre contribuiu com alguns textos nos primeiros números de **Amauta**. De modo geral, suas intervenções conclamam a um posicionamento nacionalista e latino-americanista e denunciam o imperialismo estadunidense. Quanto às questões do indigenismo, não se manifesta muitas vezes explicitamente, mas adere à invocação, comum entre os nacionalistas peruanos, de uma continuidade entre o Império Inca e a nação peruana moderna, subscrevendo também à tese do comunismo Inca:

[r]eivindiquem o Peru incaico para a glória e a eternidade do poder civilizador do mais avançado estado comunista da antiguidade, e reivindicando o Peru incaico, em sua arte, em sua tradição, em sua cultura, nos ajudarão a justificar a reivindicação política e econômica das raças indígenas da América do Sul.¹⁰¹ (AMAUTA 3, p. 8)

⁹⁹ Desde a década de 1930, o APRA foi condenado à clandestinidade por diversos períodos, mas também conseguiu ao longo do tempo construir um poder político substancial alcançando postos legislativos e alcançando a presidência da República por duas vezes com Alan García (1985-1990, 2006-2011) uma figura popular e polêmica que se suicidou em 2019 após investigações da Operação Lava-Jato por corrupção pela multinacional brasileira Odebrecht. Ver <https://veja.abril.com.br/mundo/ex-presidente-do-peru-alan-garcia-comete-suicidio-ao-ser-presos/>. Acesso em: 7/4/2021. Atualmente o partido se encontra em grave crise, não contando com nenhuma representação no Congresso Nacional após as eleições de 2021.

¹⁰⁰ Original: “*the Popular Universities served as the vital testing ground for most of the ideology of the Aprista Party.*”

¹⁰¹ Original: “*Reivindiquen el Perú incásico para la gloria y la eternidad del poder civilizador del más avanzado estado comunista de la antigüedad, y reivindicando al Perú incásico, en su arte, en su tradición, en su cultura, nos ayudarán a justificar la reivindicación política y económica de las razas indígenas de la América del Sur.*”

É possível perceber, já aí, que a invocação do Império Inca pra Haya de la Torre adquire um tom ufanista e pragmático, no sentido de incorporar os povos indígenas em seu projeto político. De resto, o autor não demonstra nenhum interesse maior na população indígena como tal, mas apenas enquanto camponeses e cidadãos peruanos que podem contribuir para o desenvolvimento do país. É possível compreender a participação de Haya de la Torre em **Amauta** justamente por seu compromisso anti-imperialista e tendências sociais-populistas, em que muitas vezes reivindica uma familiaridade com o pensamento socialista e revolucionário. No artigo “*Sobre el papel de las clases medias em la lucha por independencia económica en América Latina*” (AMAUTA 9), Haya de la Torre enfatiza a divisão internacional do trabalho e a exploração dos países latino-americanos pelas potências imperialistas. Argumenta que classes médias e pequenos proprietários são também explorados e devem por isso se unir às classes trabalhadoras para fortalecer a nação frente ao imperialismo e defende a nacionalização das empresas e recursos. Suas publicações expõem o caráter reformista e de conciliação de classes de seu programa, com a centralidade das classes médias. Eventualmente, essas posições acabam se revelando incompatíveis com o projeto revolucionário e popular de Mariátegui. Como afirma Flores Galindo (1982), o fundador do aprismo era simpático à revolução russa, mas defendia que o imperialismo e a revolução burguesa eram etapas necessárias para o progresso e a libertação das nações latino-americanas. Haya de la Torre também se afasta de Mariátegui por considerar seu marxismo apenas mais uma doutrina Europeia importada, sustentando, ao contrário, que as ideologias políticas americanas deveriam ser produzidas a partir de reflexões locais. (KAYSEL, 2012). A ruptura entre os dois intelectuais fundadores de movimentos de massa no Peru é sinalizada em “*Aniversario y balance*”, editorial de Mariátegui que inaugura a segunda fase de **Amauta**, em seu número 17: “Em nossa bandeira escrevemos esta solitária, simples e grande palavra: Socialismo. (Com este lema afirmamos nossa absoluta independência frente à ideia de um Partido Nacionalista pequeno burguês e demagógico”¹⁰² (AMAUTA 17, p, 1).

No mesmo texto, Mariátegui segue justificando sua adesão ao socialismo e explica por que acredita que essa doutrina de origem europeia é válida para seu projeto indo-americano:

O socialismo não é, certamente, uma doutrina indo-americana. Mas nenhuma doutrina, nenhum sistema contemporâneo o é, nem o pode ser. E o socialismo, ainda que tenha nascido na Europa, como o capitalismo, também não é específica nem particularmente europeu. É um movimento mundial, ao qual

¹⁰² Original: “*En nuestra bandera, inscribimos esta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo. (Con este lema afirmamos nuestra absoluta independencia frente a la idea de un Partido Nacionalista pequeño burgués y demagógico).*”

não se subtrai nenhum dos países que se movem dentro da órbita da civilização ocidental. Esta civilização conduz, com força e meios de que nenhuma civilização dispôs, à universalidade. A Indo-América, nesta ordem mundial, pode e deve ter individualidade e estilo; mas não uma cultura de outra forma particular. [...] O socialismo, finalmente, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista, primitiva, que registra a história, é a incaica.¹⁰³ (AMAUTA 17, p. 2)

Nesse trecho, estão colocados diversas das concepções de Mariátegui sobre a relação entre o socialismo, a cultura ocidental e o indigenismo. Embora Mariátegui considere-se um Marxista convicto, como fica claro em “*Defensa del Marxismo*” (AMAUTA 18-25), sua concepção do socialismo é ampla e descentrada, ainda que o vincule à “civilização ocidental”, o que, por sua vez, se relaciona com o avanço do industrialismo e da tecnologia, como se pode inferir de suas observações sobre a influência benéfica e democrática desses processos na China (ZEVALLOS, 2008). Ao mesmo tempo, Mariátegui demonstra implicitamente nesse trecho sua rejeição da cultura indígena, que não deve ser senão uma inflexão de estilo e particularidade em sua adesão à cultura “ocidental”. Por fim, defende a tese do comunismo incaico, que será central em sua formulação do socialismo indo-americano.

Para Mariátegui, a compreensão do índio como sujeito político se dá na formulação de um socialismo de caráter peruano. A identificação da “raça” indígena como sujeito político por excelência, na construção de um novo Peru, se dá por sua identificação, na condição de “quarta quinta parte da população peruana” (AMAUTA 4, p. 37) com as massas portadoras da ação revolucionária. Para Mariátegui, a formulação de um socialismo peruano deve partir da observação da presença de formas comunais de sociabilidade já socialistas entre os povos andinos. A afirmação da nacionalidade, por sua vez, é compreendida como etapa necessária para o fortalecimento do povo frente ao imperialismo do capitalismo internacional em direção à construção de uma sociedade igualitária.

Se o poder representacional da política marxista se apoia na identificação das classes médias e seus intelectuais com os trabalhadores manuais mais pobres dentro da categoria mais ampla do proletariado assalariado, em oposição à burguesia, dona dos meios de produção, Mariátegui busca criar uma identificação da emergente classe média mestiça com a

¹⁰³ Original: “*El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningun sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indo America, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares. [...] El socialismo en fin, está en la tradición americana. La mas avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inkaica.*”

massa do campesinato indígena, em oposição à elite *criolla* e o capital internacional. Além disso, a partir da influência de Georges Sorel, Mariátegui defende que o mito, como forma de esclarecimento gerado entre os próprios povos indígenas, seria capaz de lhes trazer uma consciência revolucionária (LÖWY, 2005). Assim, Mariátegui entende inicialmente o mestiço como essa figura degradada que adotou os valores da sociedade capitalista ocidental, apesar de ser, ele próprio, Mariátegui, lido como um mestiço pelos *criollos* liminhos (embora não o fosse necessariamente pela elite cusquenha, como já mencionei). Posteriormente, passa a reivindicar também para o mestiço um papel revolucionário, desde que constitua parte da base popular.

Em outros textos, Mariátegui expõe outros aspectos de sua doutrina, como em sua “*Replica a Luis Alberto Sanchez*” (AMAUTA 7, p. 38), um intelectual que será um dos principais ideólogos do aprismo na década seguinte. Sanchez era um dos que criticava as posições indigenistas que colocavam o índio no centro do debate nacional peruano, e defendia a aparição do mestiço como figura nacional, unindo os polos andino e litorâneo, indígena e *criollo*, através do cristianismo. Seguindo esta lógica assimilacionista, condenava a cultura indígena como atrasada e bárbara e reivindicava uma identidade nacional em moldes eurocêntricos. Em sua resposta a Sanchez, Mariátegui defende o indigenismo e distingue o nacionalismo europeu, imperialista, reacionário e antissocialista, do nacionalismo dos povos coloniais que buscam sua autonomia política e econômica, um nacionalismo revolucionário e que, afirma, conduz ao socialismo. Já em “*Socialismo e indigenismo*”, o autor afirma que o socialismo peruano, com sua população majoritariamente indígena, deve ser necessariamente indigenista, e que o indigenismo tem sido movido pela ideia socialista “não como a herdamos instintivamente do extinto Inkário, mas sim como a aprendemos da civilização ocidental, em cuja ciência e técnica somente romantismos utopistas podem deixar de ver aquisições irrenunciáveis e magníficas do homem moderno” (AMAUTA 5, p. 37). Reafirma, aí, sua inclinação para a cultura “ocidental” como única portadora do progresso.

Mas a questão central que une indigenismo e socialismo no pensamento de Mariátegui é a questão da terra. Para o editor de **Amauta**, a questão indígena, entendida como a situação de miséria, analfabetismo, exploração e precariedade material em que vive boa parte da população nacional, alienada da cidadania peruana, não é uma questão étnica ou mesmo cultural: “[o] problema indígena se identifica com o problema da terra. A ignorância, o atraso e a miséria dos indígenas não são, repetimos, senão a consequência de sua servidão”¹⁰⁴ (AMAUTA 25, p. 79). Sua solução para o problema, entretanto, não pode ser entendida

¹⁰⁴ Original: “*El problema indígena se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son, repetimos, sino la consecuencia de su servidumbre.*”

simplesmente através do reconhecimento do direito à terra para os indígenas, ou mesmo da reforma agrária, que poderia ser associada mesmo a um projeto liberal. Em “*El problema de la Tierra en Peru*”, escreve:

[c]ongruentemente com a minha posição ideológica, penso que a hora de ensaiar no Peru o método liberal, a fórmula individualista, já passou. Deixando de lado as razões doutrinárias, considero fundamentalmente este fator incontestável e concreto que dá um caráter peculiar ao nosso problema agrário: a sobrevivência da comunidade e de elementos de socialismo prático na agricultura e na vida indígenas¹⁰⁵ (AMAUTA 10, p. 9).

Dessa forma, se Mariátegui deixa claro que sua solução passa, necessariamente, pela revolução socialista, ele já aponta que esse será um socialismo *sui-generis*. Construído a partir do pensamento e da técnica ocidentais, o socialismo indo-americano deverá levar em conta as formas comunais já existentes naquilo que o autor entende como “elementos de socialismo prático na agricultura e na vida indígenas”. Esse será um dos pontos de discordância do fundador do Partido Socialista Peruano com as teses defendidas e propostas pela Komintern. Como argumenta Alberto Flores Galindo em **La agonía de Mariátegui** (1982), Mariátegui assume uma posição complexa com relação às noções de progresso, ocidente, marxismo e o atraso peruano. Em acordo com Georges Sorel, rejeita a noção de progresso histórico e, assim, diverge da posição hegemônica dentro da Internacional Comunista, segundo a qual seria necessária uma revolução liberal burguesa para superar a situação feudal ou semifeudal da nação, para só então caminhar em direção à revolução comunista. Nesse ponto, como aponta Kaysel (2012), Haya de la Torre estava mais próximo da Internacional que o próprio Mariátegui. Para Mariátegui, o socialismo deveria ser uma solução imediata para o Peru, superando o feudalismo e alcançando uma sociedade justa e igualitária sem seguir a teleologia tortuosa do etapismo europeu. O socialismo peruano deveria se beneficiar, aprender e dar continuidade às práticas comunais dos *ayllus* pré-incaicos, as quais Mariátegui denomina comunismo agrário. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, considera a cultura indígena pobre e inferior, sem grande significação para o seu projeto de país. Como afirma Viviana Gelado, em Mariátegui “paradoxalmente o lugar da cultura ficou reduzido ao político, ao tempo que, abandonada a equação indígena=nacional, o que preocupa e interessa acima de tudo a partir de então é a realização do ‘socialismo ao nível mundial’”. (GELADO, 2006, p. 108).

¹⁰⁵ Original: “Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.”

Em “A Tradição Nacional”, publicado na revista **Mundial** (1920-1931), Mariátegui afirma que “[o] Evangelho, como verdade ou concepção religiosa, valia certamente mais do que a mitologia indígena” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 116), reforçando hierarquias coloniais entre culturas e religiões. Em um artigo sobre o *Tawantisuyo*, também publicado em **Mundial**, afirma que sua religião se compunha de alegorias simples e não de abstrações complicadas, e descreve o indígena de forma exótica e estereotipada, aproximando-o de uma natureza não humana: “O próprio índio tem algo da pedra. Seu rosto é duro como o de uma estátua de basalto. E, por isso, é também enigmático” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 91). Para Jean Tible (2020), Mariátegui concebe o suposto comunismo indígena como proximidade de um estado natural. De acordo com Mariátegui, teria sido a cultura ocidental que produziu o marxismo e o socialismo, os quais considera seus produtos mais avançados, e, por isso, ela deve ser abraçada e deve orientar o desenvolvimento da nação moderna.

O implícito rebaixamento da cultura indígena alia-se, em certos momentos, à lógica desenvolvimentista que embasava boa parte do pensamento Marxista à época. Nesses momentos, encontramos uma tendência a perceber o índio como mão de obra útil e disponível para o projeto nacional, um tropo recorrente na revista, a que voltarei no último capítulo.

Em “*La evolución de la economía peruana*” (AMAUTA 2), Mariátegui defende as reduções guaraníticas dos jesuítas como uma forma eficaz de produção e uso da terra e da mão de obra. Já em “*El problema de la tierra*” (AMAUTA 11), o autor defende a comunidade indígena por ser uma forma de produção mais eficiente que o latifúndio, justificando sua defesa do indígena pela lógica da produtividade econômica. No mesmo texto, ele ataca também o latifundismo com o curioso motivo de que esse seria um entrave para a imigração branca. Por fim, justifica a *Ley de Conscripción Vial* (que mencionei na primeira seção) a partir da lógica de planificação do trabalho que constituía o pensamento econômico socialista da época: “[d]entro do regime incaico, o serviço vial devidamente estabelecido seria um serviço público obrigatório, de todo compatível com os princípios do socialismo moderno” (AMAUTA 11, p. 15)¹⁰⁶. Se a defesa do serviço público não constitui evidentemente nenhum ataque, em si, aos direitos indígenas, ela aparece junto a um conjunto de proposições que parecem representar o indígena essencialmente como mão de obra. Sustenta, assim, uma atitude fundamentalmente ambígua quanto a sua cultura, defendendo muitas vezes sua autonomia e autodeterminação, mas, por vezes, reproduzindo e reforçando hierarquias que a diminuem frente à cultura “ocidental”.

¹⁰⁶ Original: “*Dentro del régimen incaico, el servicio vial debidamente establecido sería un servicio público obligatorio, del todo compatible con los principios del socialismo moderno*”.

A posição de Mariátegui com respeito à questão indígena é sinteticamente exposta no artigo “*El proceso del gamonalismo: esquema del problema indígena*”, publicado apenas alguns meses antes de sua morte. O texto, não assinado, denuncia a exploração dos colonizadores espanhóis, justificada com o argumento do primitivismo indígena, critica o discurso europeu genocida da “missão civilizatória”, critica a colonização dos Andes por não ter criado cidades e, portanto, não ter trazido o “progresso” e identifica o problema indígena com sua exploração feudal, isto é, o uso de sua mão de obra enquanto servidão, declarando: “[a] tese de que o problema indígena é um problema étnico não merece sequer ser discutida”¹⁰⁷ (AMAUTA 25, p. 70). O artigo afirma ainda o desprezo dos elementos feudais e burgueses do país em relação aos “índios”, o que inviabilizaria o programa apриста, baseado na conciliação de classes, como solução para a questão indígena. Defende a capacidade das raças não ocidentais de se apropriarem da técnica ocidental, baseado na “experiência japonesa”, mas rejeita o protagonismo indígena na transformação social do Peru: “[d]o preconceito da inferioridade da raça indígena, começa[-se] a passar ao extremo oposto: o de que a criação de uma nova cultura americana será essencialmente obra das forças raciais autóctones. Subscrever a esta tese é cair no mais ingênuo e absurdo misticismo.”¹⁰⁸ (AMAUTA 25, p. 73). Afirma, ainda, que apenas a consciência de classe poderá fazer com que o mestiço supere sua repugnância pelo “índio” e termina repetindo que “o problema não é racial, mas social e econômico; mas a raça tem seu papel nele e os meios para enfrentá-lo”¹⁰⁹ (AMAUTA 25, p. 79) e propondo que a “comunidade” pode se transformar facilmente em cooperativa.

Após a morte prematura de Mariátegui em 1930, as três últimas edições de **Amauta** ficam sob a direção de Ricardo Martínez de la Torre, que assume também a direção do Partido Socialista Peruano, mudando seu nome, seguindo as orientações da Komintern e contra os desejos de Mariátegui, para Partido Comunista Peruano. Nessa última fase, como mencionei, a revista abandona a questão indígena e transforma-se também o teor de sua orientação socialista. Uma das evidências mais claras dessa mudança é a publicação, na edição 31, do artigo “*Hacia la socialización de la agricultura*”, de Joseph Stalin, texto em que o ditador soviético atribui o atraso da coletivização em algumas regiões do país a "nacionalidades atrasadas" (AMAUTA 31, p. 19) e defende a centralização do governo. Esse é também o texto em que Stalin justifica

¹⁰⁷ Original: “-- *La tesis de que el problema indígena es un problema étnico no merece siquiera ser discutida*”.

¹⁰⁸ Original: “*Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Subscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo.*”

¹⁰⁹ Original: “*El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo.*”

sua política de coletivização centralizada, forçada e acelerada e o banimento de camponeses ricos e médios (*kulaks*) que acabou resultando na fome e na morte de milhões de cidadãos soviéticos entre 1930 e 1937.

Em "À sombra de José Carlos Mariátegui", Marcos Sorrilha Pinheiro (2009) mostra como a figura de Mariátegui, após ter sido rechaçada e apagada pelo PCP nas décadas de 30 e 40, foi reinterpretada como fundador da esquerda e do socialismo peruano, tendo sido reivindicada pelos diversos grupos da nova esquerda peruana. Esse Mariátegui mítico, lido e interpretado de forma bastante diversa pelos diferentes grupos, influenciou assim os distintos momentos de desenvolvimento dessa nova esquerda. Das guerrilhas dos anos 1950 e 60, à proliferação de partidos políticos e da esquerda democrática nos anos 1970 e aos movimentos de extrema esquerda com práticas de terrorismo nos anos 1980, como o Sendero Luminoso (abreviação para "*Partido Comunista Peruano del Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui*") e o Movimento Revolucionário Tupac Amaru. O autor também foi recuperado como figura intelectual do pensamento social e intérprete do Peru, tendo sido incluído em livros didáticos e tornando-se uma figura reconhecida pela população em geral. Seu pensamento é frequentemente reivindicado até mesmo pela direita nacionalista e pelo APRA, adversário histórico de Mariátegui em sua fundação.

Após a morte de Mariátegui, o APRA, torna-se o maior partido político de massas do país, dando centralidade ao mestiço e às classes médias como sujeitos políticos capazes de reivindicar a nacionalidade e fazer frente ao poder oligárquico e imperialista na defesa da soberania nacional peruana e de reformas sociais, incorporando também as proposições de Luis Alberto Sanchez. Aproximando-se então dos partidos de massa, os indígenas passam a se apropriar estrategicamente dos discursos da mestiçagem, promovido pelo APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana), ou da classe, no caso do Partido Comunista, adotando a identidade de camponeses em vez da identidade indígena, que passa a ser associada então apenas aos povos amazônicos, praticamente ignorados pelo indigenismo dos anos 1920.

A adesão ao primitivismo em **Amauta** está inserida em um movimento que funde discursivamente vanguarda política e estética. O caráter estético está presente em poemas, pinturas e narrativas breves que remetem a e valorizam as tradições culturais indígenas das regiões andinas peruanas. Essas manifestações, por sua vez, participam de um projeto de

formação da identidade nacional em um país cindido no qual a maior parte da população é identificada como indígena. Dessa forma, tomando de Homi Bhabha (2013) a formulação de uma dupla temporalidade da nação, pedagógica e performática, pode-se afirmar que o projeto indigenista de **Amauta** busca formular uma nova narração, revolucionária e socialista, para a nação, elaborando uma pedagogia andina através das referências ao passado incaico e à comunidade tradicional indígena, ao passo que traz em seus poemas indigenistas, contos e ilustrações, a performance dessa nacionalidade ao mesmo tempo imemorial e moderna. Essa dupla temporalidade é bem ilustrada pelo poema **Atahualpa**, de César Rodríguez que serve de epígrafe a este capítulo:

Pela escada de minhas vértebras/descendem os avós/levando sobre o ombro as linguetas de ouro/do Sol procriador/para ocultá-lo em minhas entranhas/da pupila sagitária dos conquistadores.//Movem-se minhas molas volitivas/com o oleoso clarão do ancestral;/e minha alma/que é o extrato de um *ayllu* comunista,/devolve aos irmãos/a coagulada substância do Inti/na marca genital dos poemas. [...] É meio dia!¹¹⁰ (AMAUTA 2, p.8)

Esse processo, por sua vez, se dá na tensão de uma complexa configuração de relações raciais. As diversas posições indigenistas exibidas em **Amauta** compartilham, de modo geral, de uma simpatia em relação aos indígenas e a situação de brutal exploração que vivem no país. Entretanto, formuladas a partir de uma classe intelectual média e mestiça, de formação *criolla* e afinidades eurocentradas, tendem rejeitar a cultura indígena e vincular-se a projetos assimilacionistas. Nas milhares de páginas que compõe o periódico em toda sua extensão, são raríssimas as ocasiões em que se dá espaço para a expressão da voz indígena, mesmo em textos ficcionais, relegando-o a condição de subalternidade, segundo a formulação de Spivak (2010), mesmo quando ele é o elemento central e principal tema dos discursos indigenistas.

¹¹⁰ Original: “Por la escalera de mis vertebras/descienden los abuelos/ llevando sobre el hombro las gavillas de oro/del Sol procreador/para ocultarlo en mis entrañas/de la pupila sagitaria de los conquistadores.//Se mueven mis resortes volitivos/con la aceitosa llamarada del ancestro;/y mi alma/ que es el estrato de un *ayllu* comunista,/ devuelve a los hermanos/ la coagulada sustancia del Inti/ en la enchapadura genital de los poemas. [...] ¡Son las doce del día!”

4. UTOPIA E O TRABALHO DOS OUTROS

Miranda – O caráter estranho de sua história deixou meus olhos pesados de sono.

Próspero – Tira deles o peso. Vem, que nós vamos visitar o meu escravo Caliban. Jamais tem ele uma resposta gentil à nossa presença.

Miranda – Caliban não é gente, meu pai, e eu não gosto de olhar para ele.

Próspero – Dadas as circunstâncias, não podemos nos dar ao luxo de ficar sem ele. Ele nos faz o fogo, busca a lenha e serve-nos de modo a nos ser vantajoso. – Alô! Ora, escravo! Caliban! Tu, que és da terra: fala.

Caliban (de fora do palco) – Aqui tem lenha o suficiente.
(SHAKESPEARE, 2013)

Quando somos apresentados pela primeira vez a Caliban, o personagem é figurado já através de uma série de traços que o distinguem e o colocam em relação com seus outros europeus. Trata-se de um escravo e uma figura inquieta, que não aceita passivamente sua posição. O escravo é hostil a seus senhores, que, por sua vez, não o consideram como um igual, mas como um ser inferior. A figuração dos senhores e do escravo se dá no mesmo movimento em que se apresenta o europeu e o nativo (Próspero acaba de contra a história de seu exílio de Nápoles) e a mediação que vincula o predicado escravo ao de nativo é sua exclusão da humanidade, da identificação entre si dos europeus como mesmos: “Caliban não é gente”, diz Miranda. Não obstante a repulsa produzida por essa caracterização da diferença do outro, que é “da terra” como falta, a separação espacial que antes configurava a relação não pode ser mantida. Desterrados nesta ilha, localizada num espaço indefinido entre África, América e

Europa, os europeus necessitam do nativo, não podem passar sem o seu trabalho. Ele conhece a terra, esse novo mundo, e é garantidor de sua produtividade. Sobretudo, ele garante os meios de reprodução da vida aos colonos que podem, assim, dedicar-se a seus planos de ascensão social e projetos de poder, suas histórias de amor e intrigas familiares, suas tragédias e suas comédias. É curioso como justamente *A tempestade*, um dos últimos textos de Shakespeare e que põe em cena o tema da colonização, oscila entre o modo trágico e o cômico sem se resolver em nenhum dos dois. É como se o alto e o baixo que a poética aristotélica designa para esses gêneros ficassem de certo modo suspensos quando uma nova oposição se apresenta, sem resolução definitiva – o humano e seu outro. O outro do europeu é escrito na modernidade como escravo, como algo que é e não é humano, monstruoso, em oposição às formas como o humano emerge no texto moderno, sempre já europeu, e sempre já em oposição ao selvagem e ao oriental. A nova relação de coexistência no mesmo espaço é justificada pelo simples fato de lhes ser vantajoso e assim se funda a extração de valor da modernidade e seus sujeitos: exploração de trabalho escravo e das terras nativas.

A fala de Próspero sinaliza uma importante transformação nas relações de trabalho e na produção do sujeito moderno. O século XVI e XVII constituem, para a historiografia da Economia Política, o período designado como Acumulação Primitiva, que estabelecerá as bases materiais para o desenvolvimento do capitalismo industrial e financeiro nos séculos seguintes. A respeito desse período, Marx escreve n' *O capital*:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista (2013, p. 533)

Se a acumulação de capital durante esse período se funda, em grande parte, sobre a expropriação de terras nativas e a exploração de trabalho escravo, Silvia Frederici, em *Calibã e a Bruxa* (2017), mostra como ela também é marcada por uma reconfiguração ontológica e discursiva da vida humana e da relação entre corpo e mente.

Nesse período, a separação entre o mundano e o espiritual, o carnal e o divino, que marcava o pensamento escolástico medieval é interiorizada e figurada como uma dualidade constituinte do sujeito. Dessa forma, o pensamento cartesiano concebe a dualidade entre mente e corpo, a primeira sendo o elemento da liberdade e da razão como marcas da distinção do humano, e o segundo, um elemento animalesco, determinado pelas leis universais da natureza e descrito como um autômato, segundo a metáfora do mecanismo de um relógio. Assim, para o

nascente pensamento moderno, o que distinguia o homem do animal era a capacidade de submeter o corpo à razão, e de discipliná-lo.

Como mostra Frederici, essa concepção dualista do sujeito é estendida metonimicamente à sociedade nas oposições que a estruturam, como aquela entre aristocracia e plebe, e entre homem e mulher. Os cercamentos e a expropriação das terras comunais dos camponeses no fim da Idade Média os conduz progressivamente à condição de assalariados compulsórios de cuja produtividade depende a acumulação mercantil dos proprietários. Assim, sem recursos próprios com os quais possam se manter, os trabalhadores e trabalhadoras são submetidos a jornadas cada vez mais pesadas de trabalho em um processo incessante de disciplinamento do corpo, que, como também aponta Frederici, coincide com a guerra contra as mulheres através da caça às bruxas, sua demonização e vinculação a uma condição sub-humana, e seu confinamento ao espaço doméstico e ao trabalho não assalariado de reprodução da vida da força de trabalho assalariada. Miranda e a bruxa Sycorax, nesse sentido, representam também a alternativa entre o confinamento doméstico ou o extermínio a que a mulher é submetida no início da modernidade.

Similarmente e de forma mais intensa, a série de dualismos entre mente e corpo, humanidade e animalidade, razão e mecanicismo, autodeterminação e afetabilidade é projetada espacialmente como uma oposição entre a Europa e seus outros, produzindo o que Denise Ferreira da Silva conceitua como globalidade. Em seu livro *Towards a global idea of race* (2007), a filósofa demonstra como a modernidade se constituiu sempre já no engolfamento entre europeus e não europeus, inscrevendo a globalidade, como signo do racial, na produção de um Eu transparente, vinculado à territorialidade europeia, como sujeito da razão universal e da autodeterminação, em oposição aos não europeus, assim escritos como Eus afetáveis.

Em um desenvolvimento análogo, Aníbal Quijano (2005) descreve o projeto da modernidade como simultâneo e coextensivo ao projeto colonial e identifica essa modernidade/colonialidade com a divisão racial internacional do trabalho. Essa divisão implica na reserva do trabalho assalariado “livre” aos brancos europeus e a sujeição dos não brancos ao trabalho forçado e escravo. Como argumenta Ferreira da Silva (2019), a divisão racial do trabalho não é apenas uma consequência do encontro da modernidade e da acumulação primitiva com uma diferença racial previamente existente. O racial é fundado enquanto acumulação primitiva colonial que, por sua vez, não antecede o capital, como argumentam Marx e Quijano, mas é seu próprio e sempre reatualizado fundamento como extração total do valor, ao lado da mais-valia. Desde que, no século XIX a escravidão foi abolida de acordo com as necessidades de fluidez e consumo do capital em boa parte do mundo, a divisão racial e

internacional do trabalho segue sendo, até hoje, um elemento estruturante do capitalismo global, produzindo globalmente as linhas raciais da desigualdade social e econômica.

Nos capítulos anteriores, apresentei a construção do primitivismo na *Revista da Antropofagia* e em *Amauta* como expressões da estrutura colonial latino-americana no Brasil e no Peru. Dessa maneira, foi possível perceber a constituição subjetiva de identidades nacionais que organizam hierarquias raciais nesses países. A formulação dessas identidades atribui a sujeitos construídos como não racializados um estatuto de branquitude identificada com a modernidade europeia e submete negros e indígenas à condição de apagamento, extinção ou sujeição à condição de trabalhadores. Esses grupos são subalternizados e escritos como sem agência na produção histórica da modernidade nacional, embora lhe sejam úteis e necessários enquanto corpos de trabalho, bem como para construir uma diferença nacional que pode ser comercializada como exótica no mercado internacional. Dessa forma, o primitivismo se constitui como estratégia discursiva para delimitar o histórico como propriedade da branquitude através do apagamento do negro e seu trabalho, no caso da antropofagia, e do confinamento dos indígenas ao passado pré-colombiano, em ambas as revistas. No caso da antropofagia, este confinamento ao passado é total, com o desconhecimento ativo dos povos indígenas contemporâneos. No caso de *Amauta*, ele se dá pela distinção entre uma cultura ativa e valorosa dos Incas do passado e a numerosa população indígena presente, cuja cultura é desprezada como primitiva, e que só é valorizada enquanto componente da identidade nacional, mesmo em suas configurações utópicas, pela sua capacidade de trabalho.

Até aqui, explorei a ambiguidade da representação, tal qual exposta por Spivak (2010), nos seus sentidos de *darstellen* (descrição, falar de) e *vertreten* (procuração, falar por), tendo em vista a tensão racial descrita por Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas*. Fanon analisa os complexos representacionais do negro que se representa a si como branco e o choque vivido por ele ao encontrar o branco que não o representa sequer como pessoa, dentro da situação colonial. A partir desse complexo, busquei considerar a inversão performada pela branquitude na escrita vanguardista da identidade nacional em países marcados pela miscigenação e a colonização. No texto da vanguarda primitivista latino-americana, a representação da identidade nacional moderna descreve ou *fala dos* grupos subalternizados, ao passo que constitui uma procuração que *fala por* ou representa a própria branquitude. Dessa maneira, é possível perceber como a representação primitivista contribuiu para a manutenção da hegemonia branca que estrutura as relações de colonialismo interno.

Resta, assim, sem deixar de considerar o exposto, pensar o sentido de “representação” que encontramos no ensaio “O artista como representante” [“*Der Künstler als*

Statthalter”], em que Adorno (2003) descreve como o poeta vanguardista não apenas representa as contradições da sociedade em que vive (de acordo com a teoria do espelho lukácsiana), mas guarda o lugar vindouro de uma sociedade ideal em que essas contradições estarão superadas – a sociedade sem classes.

No presente capítulo, destaco como o primitivismo latino-americano procede a uma divisão racial do trabalho em nível simbólico, atribuindo diferentes espaços de representação na formulação de futuros utópicos a partir da racialização dos grupos que devem compor a identidade nacional. A divisão racial do trabalho simbólico se torna evidente na medida em que se observa como a formulação utópica dessas vanguardas se fundamenta em certos estereótipos ligados aos corpos racializados que se relacionam fundamentalmente à ideologia do trabalho capitalista. A *Revista de Antropofagia*, bem como e particularmente os ensaios dos anos 1950 de Oswald de Andrade, mobilizam a imagem estereotípica do índio ocioso e preguiçoso enquanto invisibilizam o trabalho negro, em uma forma discursiva que dá continuidade à lógica escravocrata de reificação e apropriação total do trabalho racializado. No caso do indigenismo de *Amauta*, o indígena entra no debate já na condição de trabalhador e a formulação de projetos utópicos passa pela consideração de suas capacidades enquanto tal e de acordo com os diferentes regimes de trabalho nos quais ele pode ser inserido, ou os quais ele pode introduzir na modernidade. Dessa maneira, o corpo indígena e o corpo negro, primitivizados, são incluídos na modernidade nacional e utópica na condição de corpos de trabalho.

Para o indigenismo de *Amauta*, é precisamente o indígena que compõe a maior parcela da força de trabalho nacional e os debates em torno da identidade nacional buscam conciliar a presença desse sujeito ubíquo com ideias que transferem o racial para o campo da cultura e reproduzem o racismo em uma concepção do camponês indígena como primitivo e atrasado, mas capaz de ser educado e absorver a técnica europeia, tornando-se, assim, um trabalhador moderno. Ao mesmo tempo, o projeto indigenista para a nação moderna passa pelo resgate de um passado pré-incaico que narra a origem atemporal da nação e estabelece a continuidade de uma comunidade nacional sem tempo que, entretanto, se consolida pela incorporação das formas culturais e tecnologias da modernidade europeia. Dessa forma, o indigenismo rejeita a cultura indígena contemporânea como inadequada para a nação moderna por sua primitividade, mas valoriza o corpo indígena como trabalhador capaz de absorver a técnica europeia moderna e tornar-se útil para o desenvolvimento capitalista, ou a modernização socialista, da nação.

A fixação na capacidade produtiva do indígena como trabalhador se revela já no elogio moral do agrarismo incaico por Luis Valcárcel, em contraposição à sua reiterada condenação do mestiço como “preguiçoso e viciado” (“*vago y vicioso*”) (AMAUTA 2, p. 8), capaz de corromper as “qualidades econômicas” da mulher indígena. Luis Carranza, por sua vez, afirma que “[f]isicamente, o elemento indígena já provou em nossa longa história que é um trabalhador insuperável”¹¹¹ (AMAUTA 10, p. 55), afirmando seu valor fundamental enquanto mão de obra vantajosa para a nação, sem a qual esta não pode viver.

Além disso, há na revista uma constante valorização do *ayllu*, que pode ser lida como uma defesa do modo de vida tradicional indígena. Entretanto, se observamos como o *ayllu* é um dos únicos elementos valorizados da cultura indígena contemporânea, percebemos como ela faz parte de um aspecto ideológico do indigenismo de **Amauta**. A comunidade tradicional agrária é celebrada por Mariátegui, por exemplo, como *mais produtiva* que o latifúndio (“*El problema de la tierra*”, AMAUTA 11, p. 6). Para o autor, o domínio do latifúndio constituiria, assim, um impedimento para o progresso material da nação, segundo uma concepção explicitamente desenvolvimentista. A confrontação do indigenismo de Mariátegui tanto com os projetos nacionais crioulizantes quanto com o programa etapista da Terceira Internacional, e sua defesa das comunidades agrárias tradicionais se dá pela consideração de que

[a] “comunidade”, por sua vez, por um lado demonstra capacidade efetiva de desenvolvimento e transformação e, por outro lado, se apresenta como um sistema de produção que mantém vivos no índio os estímulos morais necessários para o seu máximo rendimento como trabalhador.¹¹² (AMAUTA 11, p. 6)

A valorização desse elemento particular em detrimento de outros, portanto, indica a subsunção da cultura indígena em um projeto de desenvolvimento econômico e disciplinamento da mão de obra, em que o lugar atribuído ao indígena é o de trabalhador produtivo. A consideração do indígena enquanto mão de obra se torna mais clara quando Mariátegui elogia “o vasto experimento dos jesuítas no Paraguai, onde tão habilmente aproveitaram e exploraram a tendência natural dos indígenas ao comunismo”¹¹³ (AMAUTA 2,

¹¹¹ Original: “*Fisicamente, el elemento indígena ha probado ya en nuestra larga historia que [...] es un trabajador insuperable.*”

¹¹² Original: “*La ‘comunidad’, en cambio, de una parte acusa capacidad efectiva de desarrollo y transformación y de otra parte se presenta como un sistema de producción que mantiene vivos en el indio los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador.*”

¹¹³ Original: “*el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo*”

p. 29). Dessa forma, o autor explicita seu fascínio com a “aptidão econômica” dos jesuítas por sua capacidade de disciplinar e tornar produtivo o trabalho indígena.

Diante das transformações que caracterizavam os sucessos do Partido Comunista na União Soviética naqueles anos – a planificação da economia e a rápida industrialização –, podemos compreender a invocação do comunismo na comparação com as reduções jesuíticas e sua república guarani como elogio análogo à racionalização da produção e à disciplinarização da força de trabalho. Nesse sentido, já mencionei também sua defesa do trabalho indígena forçado sob a Lei de Recrutamento Vial do regime Leguía como uma forma de planificação de trabalho justificável como serviço civil obrigatório em um eventual regime socialista (AMAUTA 11, p. 15).

Em última análise, a utopia do socialismo indo-americano de Mariátegui não pode ser confundida, evidentemente, com o regime de *yanaconage*, que seguiu existindo desde os tempos do Império Inca e permaneceu uma instituição ativa sob o *gamonalismo*, em que o camponês trabalha a terra alheia podendo guardar para si apenas o necessário para sua sobrevivência. Não pode se confundir, tampouco, com a exploração total do trabalhador indígena em regime de servidão por dívida, com a escravidão ou com as formas de trabalho forçado durante o período colonial (*mita* e *encomienda*). A posição política de Mariátegui, seu engajamento com as lutas sindicais e seu alinhamento com o marxismo propõem a concepção utópica de libertação do homem da exploração capitalista e imperialista e busca saídas através de um eventual regime coletivista em que os meios de produção seriam propriedade de todos, através do Estado, e os benefícios da produção seriam socializados. De modo particular, sua análise do comunismo incaico leva em conta também um elemento de autodeterminação e de valorização do comum, contra a propriedade privada, como sugere sua citação de um texto de César Ugarte no contexto da análise que faz Mariátegui sobre o problema da terra. Assim descreve Ugarte o sistema do comunismo incaico:

[p]ropriedade coletiva da terra cultivável pelo ayllu ou conjunto de famílias aparentadas, ainda que dividida em lotes individuais intransferíveis; propriedade coletiva das águas, terras de pasto e bosques por etnia ou tribo, ou seja, a federação de ayllus estabelecidos ao redor de uma mesma aldeia; cooperação comum no trabalho; apropriação das colheitas e frutos.¹¹⁴ (AMAUTA 10, p. 10)

¹¹⁴ Original: "*Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos.*"

Em seus textos, Mariátegui denuncia o projeto colonial de expropriação da terra nativa e defende explicitamente o direito dos indígenas à terra, colocando-se, dessa forma, na vanguarda das reivindicações sobre direitos indígenas no contexto do Estado moderno latino-americano. Entretanto, quando consideramos as concepções sobre o trabalho indígena dentro do projeto socialista de Mariátegui, percebemos que sua valorização da produtividade e do trabalho alinha seu projeto utópico aos projetos contemporâneos de modernização socialista. Tais projetos, simbolizados principalmente pela figura de Lenin, e posteriormente, Stalin e Mao Tsé-tung, como demonstra Kathi Weeks (2011), preservavam em seu cerne a ética do trabalho que caracteriza a ideologia burguesa e a disciplinarização dos corpos do Estado capitalista. Para Weeks:

compelir ao trabalho, como o outro lado da defesa do direito à propriedade, é uma função chave do Estado. [...] que todo indivíduo seja obrigado a trabalhar, que se espere que a maioria trabalhe por salário ou seja sustentada por alguém que o faça, é uma convenção social e um dispositivo disciplinar mais do que uma necessidade econômica.¹¹⁵ (WEEKS, 2011, p. 7-8)

Em sua análise do trabalho na sociedade contemporânea e nos discursos das esquerdas, Weeks aponta a ética do trabalho como cerne da ideologia e do Estado capitalista. A autora observa como a ética produtivista do trabalho atravessa os discursos tanto da direita, na sua busca por trabalhadores dóceis e diligentes, quanto da esquerda, na reivindicação de pleno emprego, na valorização de uma educação que prepare para o mercado de trabalho, etc. Ao analisar os discursos marxistas no século XX, Weeks mostra como a centralidade do trabalho constituiu a tônica de muitos de seus projetos utópicos, seja pela modernização socialista que fundamentou as grandes revoluções comunistas, seja pelo humanismo socialista que esteve presente em certas críticas da segunda metade do século e que propunham uma forma de trabalho individualizado e não alienado que, entretanto, sugeria uma ética individualista fundada na ascese e na austeridade.

A modernização socialista, por sua vez, de acordo com o programa leninista, preconizava a intensificação do modo de produção capitalista e a generalização da ética do trabalho no socialismo como etapa para superar a economia da escassez e alcançar um estado de pura transcendência com a abolição do Estado e da ditadura do proletariado na

¹¹⁵ Original: "*enforcing work, as the other side of defending property rights, is a key function of the state [...] that every individual is required to work, that most are expected to work for wages or be supported by someone who does, is a social convention and a disciplinary apparatus rather than an economic necessity.*" (p. 7-8)

implementação final do comunismo que, entretanto, permanecia em um estado abstrato na suspensão escatológica da história.

De forma análoga, em *Mundo de sonho e catástrofe*, Susan Buck-Morss (2018) analisa as convergências e semelhanças dos projetos comunista soviético e capitalista estadunidense durante o século XX em sua glorificação do trabalho e na valorização do produtivismo resultando, de um e outro lado, na concepção do corpo do trabalhador como máquina voltada para a produção. Em confronto com essas análises discursivas da história do marxismo, é possível perceber que o socialismo indo-americano de Mariátegui fazia uma crítica importante dos regimes de propriedade privada colonial e capitalista e apontava inclusive para formas sociais em que o trabalho era compartilhado segundo a lógica comunitária dos *ayllus* de acordo com um modo de produção doméstico (cf. SAHLINS, 1972). Entretanto, a fixação na capacidade produtiva do trabalho indígena revela uma afinidade com os projetos de modernização socialista que reforçaram o regime disciplinar do trabalho como meio de controle social característico da modernidade capitalista, além de sustentar ideologicamente a divisão racial do trabalho. No âmbito da ideologia colonial, de que Mariátegui em geral aparece como um crítico, podemos perceber como as propostas de **Amauta**, mesmo as mais à esquerda, ainda concebem o corpo indígena, não europeu, como corpo de trabalho, afetável, sobre o qual sustentar o progresso de um Eu transparente não racializado e culturalmente ocidental que encarna o sujeito nacional do indigenismo.

Em oposição às críticas marxistas fundadas na centralização do trabalho como valor humano fundamental – seja a modernização socialista, seja sua crítica pelo socialismo humanista –, Weeks propõe a “recusa do trabalho” como uma forma de “análise e estratégia” que sublinha no capitalismo não tanto a “instituição da propriedade privada, mas antes a imposição e a organização do trabalho.”¹¹⁶ (2011, p. 97). Em vez de propor uma utopia que aponte para um estado de transcendência absoluta na suspensão final da história, Weeks defende a estratégia de organização em torno de algumas demandas utópicas, em particular a redução da carga horária de trabalho em uma semana de 30h e a renda básica universal. Essas reivindicações concretas fazem parte de uma plataforma propositiva localizada e contemporânea, entretanto, é possível perceber certos ecos entre o programa da recusa do trabalho e o elogio do ócio que encontramos na utopia antropofágica de Oswald de Andrade.

¹¹⁶ Original: “*the refusal of work as analysis and strategy is a definition of capitalism that highlights not the institution of private property, but rather the imposition and organization of work.*”

Como demonstrei no capítulo 2, os discursos da **Revista de Antropofagia**, ao mesmo tempo em que operam uma crítica cultural da colonização e da moral ocidental, reforçam, também, as hierarquias raciais que estruturam a modernidade capitalista e a colonialidade. A população negra, enquanto maior parcela da população brasileira, é simbolicamente apagada e diminuída e o sujeito nacional utópico é associado à figura de um indígena idealizado e confinado ao passado pré-cabralino, caracterizado pelo ócio e pela recusa ao trabalho: “preguiçosos no mapa-múndi do Brasil” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA I-1, p. 3). Esse sujeito utópico é figurado como o *bárbaro tecnizado*¹¹⁷ que instaura uma modernidade alternativa pela suprassunção da enunciação da branquitude sobre os outros racializados no espaço nacional a partir do substrato de um suposto “estado natural” identificado, a princípio, com a libertação moral e sexual do homem (e não tanto da mulher, como vimos). No *Manifesto Antropófago*, o bárbaro tecnizado é apontado como ideal futuro, fruto das sucessivas revoluções pelas quais passou a humanidade, as últimas delas a Revolução Bolchevista e a Revolução surrealista (REVISTA DE ANTROPOFAGIA I-1, p. 3). Ele é idealizado, assim, como o novo homem que essas revoluções prefiguram, e caracterizado pelo usufruto dos benefícios da tecnologia produzidos pela civilização moderna, mas sem a catequese e a moral cristã que a fundamentam. A recusa da moral ocidental implicaria na “volta ao estado natural” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA II-4), associado, por sua vez, aos tupinambás pré-cabralinos. Essas ideias são apresentadas de forma fragmentária e dispersa ao longo da **Revista de Antropofagia**. É, entretanto, em alguns ensaios escritos nos anos 1950, “O Antropófago”, “Marcha das utopias” e, principalmente, “A crise da filosofia messiânica”, que Oswald de Andrade as desenvolve teoricamente a partir de uma vasta, e relativamente mais sistemática, bibliografia. A inclusão de uma reflexão sobre Marx e o marxismo, aliada à sua aproximação do Partido Comunista durante a década de 1930, introduzem nesses ensaios também uma crítica do trabalho tanto na sociedade capitalista quanto na sociedade soviética.

Em “A crise da filosofia messiânica”, Oswald propõe uma ampla interpretação histórico-antropológica da humanidade que sumariza na seguinte formulação: “1º termo: tese – o homem natural; 2º termo: antítese – o homem civilizado; 3º termo: síntese – o homem natural

¹¹⁷ “Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Où 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.” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA I-1, p. 3). Para o filósofo lituano-alemão Hermann Keyserling, a figura do “bárbaro tecnizado” apontava para a perda do espírito e a decadência moral do homem moderno que passava a ser um mero autômato em sua dependência da máquina. Sentido, portanto, oposto ao de conotação positiva proposto por Oswald de Andrade. (cf. FARIA, 2013)

tecnizado” (2011a, p. 141). O autor faz uma leitura criativa e panorâmica da história da civilização, passando pelas polêmicas históricas da teologia cristã, pela formação da ética do capitalismo e da constituição da União Soviética. Em seu amplo arco historiográfico, Oswald propõe a hipótese da passagem de um matriarcado primitivo, em que o homem vivia em estado natural, para a civilização ocidental, fundada sobre a propriedade privada e o direito paterno. Ao primeiro associa o conceito de antropofagia, à última o de messianismo. Em seu argumento, o autor chega também a criticar o socialismo soviético por ter aderido à lógica do produtivismo que fundamenta o capitalismo ocidental e o pensamento messiânico: “[o] marxismo militante engajou-se na economia do Haver (Patriarcado) escapando às injunções históricas da economia do Ser (Matriarcado)” (2011a, p. 191). Na economia do Ser do matriarcado se romperia a lógica da herança patrilinear, o que, para Oswald, significaria a negação do Direito fundado sobre a propriedade privada. Quanto ao sentido de “matriarcado” em Oswald, como já mencionei, o ensaio “O antropófago” (2011b) esclarece que isso que o autor chama de Matriarcado não se refere a uma ordem sócio-política em que as mulheres têm poder sobre os homens, mas sim em que predominam a poligamia e instituições como o avunculado, a uxorilocalidade e a matrilinearidade – o que, de todos modos, já se podia intuir da leitura dos outros textos.

Após o seu percurso filosófico e histórico, o autor conclui com um resumo de suas teses e apresenta seu prognóstico programático e utópico. Prevê a superação dialética do atual Patriarcado, com sua filosofia messiânica, por um renovado Matriarcado, de filosofia antropofágica e expresso na figura do homem natural tecnizado. Esse novo matriarcado seria caracterizado pelo “filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes, ou a ausência do Estado” (ANDRADE, 2011a, p. 204). Nesse ponto, é possível perceber um alinhamento com as utopias históricas vinculadas aos movimentos operários, comunistas e marxistas no seu desejo de extinção da propriedade privada e a instauração de uma sociedade sem classes.

Além da extinção da propriedade privada pelo “matriarcado”, um dos temas centrais de “A crise da filosofia messiânica” é o ócio. No texto, o autor oferece uma etimologia fictícia para as palavras “sacerdócio”, que define como aquele que sacraliza e separa para si o direito ao ócio, e “negócio”, entendido como negação do ócio e princípio central da sociedade capitalista. Dessa forma, esclarece o ócio como principal valor negado pela filosofia messiânica e, simultaneamente, valor central de seu projeto utópico.

Todas as técnicas sociais, a legislação como a política, a ofemilidade [*sic*] como a infortunistica, reduzem o trabalho, o organizam e compensam sobre bases sanitárias e palinódicas. É a partilha do ócio a que todo homem nascido

de mulher tem direito. E o ideal comum passa a ser a aposentadoria, que é a metafísica do ócio.

No mundo supertecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, no fim do seu longo estado de negatividade, na síntese enfim, da técnica que é civilização e da vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico. Sobre a Faber, o Viator e o Sapiens, prevalecerá então o Homo Ludens. À espera serena da devoração do planeta pelo imperativo de seu destino cósmico. (ANDRADE, 2011, p. 145-6)

Ainda, em suas teses finais, Oswald defende que “a fase atual do progresso humano prenuncia o que Aristóteles procurava exprimir dizendo que, quando os fusos trabalhassem sozinhos, desapareceria o escravo” (2011a, p. 204).

Dessa forma, Oswald de Andrade, à maneira do genro de Marx, Paul Lafargue, em seu *Direito à preguiça* (2003), define o ócio como um direito humano fundamental que deve conduzir o imaginário político. Implícita na valorização do ócio por Oswald está a crítica ao dogmatismo produtivista e à centralidade do trabalho como princípio social e essência do homem, também criticados por Kathi Weeks. Como demanda utópica, a defesa do ócio perfaz uma crítica à ética ideológica do trabalho no capitalismo e permite vislumbrar campos de reivindicação política concreta e de luta contra os mecanismos de controle do Estado capitalista. Entretanto, ao contrário de Lafargue e Weeks, Oswald rejeita a luta de classes como categoria fundamental da política e projeta sua reivindicação utópica em um plano metahistórico que realiza naturalmente o matriarcado em uma teleologia dialética do progresso¹¹⁸. Uma coisa, entretanto, parece unir as críticas de Lafargue e Oswald, como de outros utopistas que reivindicam o direito ao ócio, e fundamentar a crença em uma sociedade utópica em que o ser humano será liberto das amarras do trabalho compulsório e poderá dedicar suas horas à “sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor”. Essas projeções se baseiam em uma fé no progresso da tecnologia que seria eventualmente capaz de, enfim, libertar o homem das tarefas que sustentam o modo de vida moderno e a reprodução da vida.

A noção da libertação do trabalho pela tecnologia permite conceber um mundo em que o ser humano usufrua da liberdade conquistada pela superação do Estado capitalista e da “escravidão” assalariada (como escreve Marx) tendo todas as suas necessidades fundamentais, e mesmo os caprichos produzidos pela vida moderna, supridos pelo trabalho automático das máquinas. No limite, as máquinas realizariam o trabalho necessário em todas as etapas da produção, desde a extração de minerais e vegetais do solo, controle e abate de animais,

¹¹⁸ Em sua leitura da antropofagia oswaldiana, Sara Castro-Klaren (2000) aponta para a incompatibilidade entre a crítica nietzschiana da metafísica ocidental proposta pelo projeto antropofágico e sua sistematização através de uma dialética rígida e a síntese do matriarcado.

montagem e síntese de produtos, controle de qualidade e mesmo o trabalho de desenvolvimento e reprodução de novas máquinas. Se descrição dessa utopia pode já sugerir algumas imagens dignas de um pesadelo distópico¹¹⁹, não será necessário chegar a tanto para encontrar já alguns problemas na formulação da utopia baseada no desenvolvimento tecnológico e na liberação do trabalho pela máquina. Dessa forma, eu gostaria de examinar o argumento da antropofagia e a figura do “bárbaro tecnizado”, tendo em vista a crítica da colonialidade/modernidade e o racial, a começar pela associação feita entre a preguiça e o indígena brasileiro.

Desde o início da colonização e a primeira invasão portuguesa, o Brasil se constituiu e estruturou através da escravidão racializada. Em *Negros da terra* (1994), John Manuel Monteiro reconstitui o histórico de escravização dos indígenas que caracterizou os primeiros assentamentos portugueses no Brasil e o bandeirantismo nos primeiros séculos da colonização. Se há relatos, nos primeiros encontros, de algumas tentativas de colaboração e cooperação entre portugueses e indígenas, logo os apetites mercantis dos europeus ultrapassaram seu ponto de saturação. “Para o desagrado dos colonizadores [...] os índios forneciam provisões apenas esporadicamente e de maneira limitada, ao passo que os portugueses começaram a depender mais e mais da produção e mão de obra indígena para o seu próprio sustento” (MONTEIRO, 1994, p. 32).

No período que se seguiu, os portugueses passaram a recorrer cada vez mais à força e à violência para obrigar os indígenas a trabalhar para seu benefício. Diante da impossibilidade de simplesmente conquistar uma população muito superior, passaram a se utilizar e fomentar a guerra entre os indígenas para submeter grupos resistentes e escravizá-los. Diante dos debates da Igreja sobre a existência de alma nos indígenas e a necessidade de catequizá-los, a legislação portuguesa, nas Ordenações Filipinas, passou a limitar a escravidão indígena, admitindo-a apenas em casos de “Guerras Justas” ou na captura de pessoas já escravizadas. A despeito disso, aumentava, sem qualquer espécie de fiscalização, o número de entradas e bandeiras com a finalidade principal de capturar mão de obra indígena facilmente justificada com esses argumentos. Segundo Darcy Ribeiro, “[a] rigor, apesar da copiosíssima legislação garantidora da liberdade dos índios, se pode afirmar que o único requisito indispensável para que o índio fosse escravizado era ser, ainda, um índio livre” (1995, p. 99). Enquanto isso, as reduções jesuíticas destinadas à evangelização indígena usavam de sua mão de obra para manutenção e

¹¹⁹ Clayes (2017) aponta para a proximidade entre utopias e distopias, sendo estas últimas frequentemente caracterizadas como um utopias fracassadas. O autor também menciona como a utopia de uns pode significar a distopia de outros: “[No Nazismo, a] utopia para a Alemanha seria distopia para todo o resto.” [“*Utopia for Germany was to be dystopia for everyone else*”] (p. 191).

enriquecimento do patrimônio da Igreja, arrendando seu trabalho quando convinha. Desse modo a mão de obra indígena foi fundamental na construção do Brasil colonial.

Nos engenhos de açúcar do norte do país, entretanto, eram constantes as fugas dos indígenas do trabalho forçado nas fazendas para o sertão. Além disso, o tráfico de pessoas capturadas na África para escravização logo se mostrou em si um comércio lucrativo. Os africanos, deslocados de sua terra e isolados de sua língua e alienados de suas organizações culturais tinha uma tendência relativamente menor à fuga, apesar dos históricos quilombos na região. Ainda assim, a mão de obra indígena continuou sendo usada até o século XVIII para a economia de subsistência, necessária mas desvalorizada dentro da sistema exportador mercantil (RIBEIRO, 1995). A progressiva substituição da mão de obra indígena pela africana, que eventualmente atingiu também o sul do país no período da mineração, foi acompanhada de discursos que atribuíam ao indígena predicados de selvageria, inconstância e recusa ao trabalho e tornavam mais atrativa a mão de obra africana, de acordo, também, com os interesses do lucrativo tráfico negreiro (cf. MARCOCCI, 2011).

Em seu estudo sobre o "mito do nativo preguiçoso", Syad Hussein Alatas demonstra a recorrência das acusações contra os nativos do sudeste asiático, particularmente malaaios, como parte das estratégias de dominação do capitalismo colonial do século XIX. Analisando textos de administradores coloniais, viajantes e acadêmicos ligados ao empreendimento colonial, Alatas demonstra o reconhecimento explícito da diligência e capacidade de trabalho dos nativos para trabalhos que serviam à sua subsistência dentro das práticas econômicas locais. Entretanto, esse trabalho não era valorizado e foi desprezado pelos escritores da modernidade na região.

A imagem do nativo tinha uma função na exploração dos tempos coloniais. Esse foi o tempo em que a concepção capitalista do trabalho adquiriu supremacia. Qualquer tipo de trabalho que não se conformava a essa concepção era rejeitado como um desvio. Uma comunidade que não adotava voluntariamente e entusiasticamente essa concepção de trabalho era considerada indolente¹²⁰ (ALATAS, 1977, p. 70).

Apenas o trabalho voltado para a produção colonial e que se convertia em lucro direto para os colonizadores – a monocultura de exportação – era valorizado e considerado digno e, desse modo, os trabalhadores forçados empregados nessa produção (frequentemente

¹²⁰ Original: “*The image of the native had a function in the exploitation complex of colonial times. This was the time when the capitalist conception of labour gained supremacy. Any type of labour which did not conform to this conception was rejected as a deviation. A community which did not enthusiastically and willingly adopt this conception of labour was regarded as indolent.*”

coolies chineses), ainda que caracterizados com os piores predicados racistas, eram considerados aptos e capazes trabalhadores. Já os trabalhadores malaios nativos, resistentes à exploração nas monoculturas coloniais, que não apresentava recompensas para as comunidades locais, tornaram-se, por séculos, alvos de acusações de indolência e preguiça. Esses discursos eventualmente se constituíram em uma ideologia tão duradoura que se tornaram um tropo comum dos próprios intelectuais nativos durante os processos de independência na segunda metade do século XX.

Alatas discute, ainda, o papel de alguns intelectuais em geral críticos do imperialismo e da exploração do trabalho, mas que também reproduzem a ideologia colonial e sua visão dos nativos, como o escritor filipino nacionalista José Rizal, o historiador inglês John Hobson e mesmo Marx e Engels¹²¹. Ao passo que denunciam como imoral o caráter exploratório e violento do imperialismo, esses autores reproduziram estereótipos e imagens preconceituosas sobre os povos colonizados e contribuem para a propagação de ideias e argumentos que, em última instância, serviram para justificar a colonização e o domínio das populações nativas pelo jugo europeu.

Similarmente, podemos compreender a caracterização do indígena brasileiro como preguiçoso como parte da ideologia colonial e da economia escravista que favoreceu o tráfico transatlântico de africanos escravizados e comercializados como mercadorias. Como mostram Darcy Ribeiro e John Manuel Monteiro, a resistência dos indígenas ao trabalho forçado, a legislação filipina que limitava a escravização de indígenas e os debates clericais que reconheciam a humanidade dos indígenas não impediram que estes fossem caçados, massacrados, sequestrados e torturados pelos bandeirantes e usados como mão de obra escravizada a serviço dos colonos. Entretanto, pode-se compreender como interessava ao lucrativo mercado transatlântico de africanos escravizados a produção discursiva do mito do

¹²¹ “A atitude condescendente de Marx e Engels, seu pouco cuidado com os fatos, sua má interpretação das instituições asiáticas e seu orgulho étnico foram claramente revelados em seus escritos. Marx chamou o isolamento chinês de bárbaro, ignorando o fato de que em seu isolamento a China havia construído uma grande civilização. Na apreensão de grandes mudanças que os orientais costumavam acumular. Sua visão do camponês indígena e da vida em suas aldeias superou a do administrador colonial britânico em sua distorção e tom insultante. A destruição da comunidade tradicional, que ele considerava semicivilizada, foi saudada por ele como a ‘única revolução social de que já se ouviu falar na Ásia’” [“*Marx and Engels. Their condescending attitude, their carelessness about facts, their misinterpretation of Asian institutions, and their ethnic pride, were clearly revealed in their writings. Marx called Chinese isolation barbarous, ignoring the fact that in such isolation China had built a grand civilization. In the apprehension of great changes Orientals used to hoard. His view of the Indian peasant and village life excelled that of the British Colonial administrator in its distortion and insulting tone. The destruction of the village community, which he considered to be semi-civilized, was hailed by him as the ‘only social revolution ever heard of in Asia’*”] (ALATAS, 1977, p. 232)

"índio preguiçoso" e a defesa da maior conveniência e facilidade do emprego de africanos nas plantações, considerando as estratégias de enfraquecimento, desmoralização e divisão que eram utilizadas como estratégia de controle e submissão dessa mão de obra, para além das torturas e assassinatos, e não obstante as frequentes fugas, revoltas e práticas de aquilombamento que caracterizavam sua resistência.

O fato é que o mito do índio preguiçoso se tornou um lugar comum do discurso cultural brasileiro, repetido até hoje como parte do discurso racista contra indígenas no país¹²². Dessa forma, não podemos deixar de considerar como as afirmações da antropofagia idealizam o indígena enquanto figura utópica do ócio e da recusa do trabalho à luz do discurso racista e da ideologia colonial que atingem, até hoje, os indígenas brasileiros (cf. MILANEZ *et al.*, 2019). O tropo da “preguiça indígena” permanece como um dos principais argumentos que demarcam a incompatibilidade com o paradigma produtivista e desenvolvimentista que orienta o Estado-nação e a modernidade capitalista global, excluindo os indígenas da imaginação comunitária da nação e tornando-os alvos de práticas e políticas genocidas. Dessa forma, a estereotipação racista difundida por esse discurso submete os indígenas a ofensas racistas, ao ataque aos seus direitos territoriais, ao etnocídio por meio de práticas de evangelização, assimilação e, inclusive, sequestro de bebês por parte do Estado sob o argumento de que as famílias não são capazes de prover para seus filhos¹²³, além de agressões físicas e massacres.

Assim considerado, é inegável que a associação entre o índio e o ócio presente na antropofagia faz parte integralmente de um complexo ideológico-discursivo colonial e racista. O fato se torna mais evidente ao se considerar o lugar desde onde ela é enunciada: de uma burguesia urbana branca sem nenhum engajamento com a situação dos povos indígenas do Brasil a não ser eventuais elogios ao projeto assimilacionista do SPI (ANDRADE, 2011b, p. 197), como mencionei no capítulo 2. Ainda assim, para compreender a eficácia significativa da antropofagia e a política de Oswald de Andrade, é necessário entender de que maneira esse discurso é mobilizado dentro de um projeto utópico de crítica à organização do trabalho capitalista e ao produtivismo moderno. Nesse sentido, o elogio antropofágico à preguiça e ao

¹²² Em 2018 o então candidato à vice-presidência da República, Hamilton Mourão, afirmou que “Brasil herdou a indolência dos índios”: <https://www.poder360.com.br/eleicoes/descendente-de-indio-vice-de-bolsonaro-fala-que-indigenas-sao-indolentes/>. Acesso em: 2 de junho de 2021. Em 2019 o procurador do estado do Pará Ricardo Albuquerque da Silva afirmou que “Problema da escravidão no Brasil foi porque o índio não gosta de trabalhar, até hoje. O índio preferia morrer do que cavar mina, do que plantar para os portugueses”: <https://congressoemfoco.uol.com.br/direitos-humanos/negro-foi-escravizado-porque-indio-e-preguicoso-diz-procurador-deputados-repudiam/>. Acesso em: 2/6/2021. Para uma avaliação mais completa do racismo contra indígenas no Brasil cf. MILANEZ *et al.*, 2019.

¹²³ Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/historia/2020/04/mulheres-indigenas-luta-guarda-filhos-dourados-mato-grosso-kaiowa-guarani> Acesso em: 2/6/2021.

ócio corresponde também à percepção, nos indígenas, de um modo de vida rico e abundante que, ao mesmo tempo, recusa a lógica da acumulação e da superprodução capitalistas.

Em seu seminal estudo “*The original affluent society*” (SAHLINS, 1972), Marshall Sahlins contesta a tese antropológica clássica que associa às sociedades "primitivas" uma economia de subsistência caracterizada pela árdua luta contra a escassez. Sahlins argumenta que tais observações derivam de um olhar ideológico formado pelos princípios do lucro e do negócio. É somente do ponto de vista que considera a acumulação e o lucro como valores econômicos fundamentais para a vida, que as sociedades "primitivas" podem ser consideradas como atrasadas ou mesmo "pobres". Analisando diversos relatos e estudos antropológicos que descrevem a economia política – o modo de produção, a quantidade e divisão do trabalho e o consumo – de grupos de coletores-caçadores na Oceania, na África e na América do Sul, Sahlins conclui que esses grupos desfrutam, na verdade, de um estilo de vida rico, com abundância e variedade de alimentos e jornadas de trabalho de 21 a, no máximo, 35 horas semanais. No restante do tempo, dedicam-se a atividades sociais, lazer e descanso. Dispõem, em geral, de uma alimentação suficiente e mesmo abundante e diversa, fazendo esforços mais frequentemente para obter alimentos difíceis, variados e cobiçados – especiarias –, do que lutando pelo mínimo, de acordo com a descrição de uma economia de escassez. Desse modo, Sahlins refuta a caracterização dos povos "primitivos" como pobres, e argumenta, ainda, que a fome é, mais propriamente, uma instituição característica da civilização capitalista moderna, na qual a carestia e a miséria afetam uma parcela mais alta da população que em qualquer outro modo de produção ou forma de organização social conhecidos.

Tendo isso em vista, seria possível considerar que a evocação positiva e utópica por Oswald de Andrade de um modo de vida indígena pré-cabralino se baseia justamente na concepção de uma sociedade afluyente organizada a partir da abundância de recursos naturais e da valorização do ócio, como é indicado pelos primeiros relatos coloniais de viajantes, como os de Pero Vaz de Caminha, do Padre Anchieta, de Hans Staden ou de Jean de Léry. Assim, escreve Oswald no “Manifesto Antropófago”: “[j]á tínhamos o comunismo. [...] Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários.” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA I-1, p. 3). Nesse sentido a utopia antropofágica pode ser considerada como uma crítica do produtivismo capitalista e da “escravidão assalariada” que ele impõe. No entanto, ao passo que celebra a “preguiça” indígena, a antropofagia também reivindica todos os avanços tecnológicos da modernidade industrial. Lemos no manifesto: “[o] cinema americano informará. [...] ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos. [...] A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue” (REVISTA

DE ANTROPOFAGIA I-1, p. 3). Assim, como afirma Jurandyr Manfredini em um texto da 2ª *dentição*: “[n]ão se deve confundir a volta ao estado natural (o que se quer) com a volta ao estado primitivo (o que não interessa)” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA II-4). Dessa forma, a antropofagia rejeita o modo de vida indígena como modelo de sociedade, buscando valorizar apenas uma noção vaga de simplicidade concretizada, eventualmente, na noção de ócio como possibilidade ilimitada de prazer e criatividade.

Como vimos, para Oswald de Andrade, a realização utópica da sociedade do ócio, na qual todos teriam tempo para se dedicar ao prazer e à criação, ao mesmo tempo preservando os benefícios dos produtos da modernidade industrial, seria consequência natural do “mundo supertecnizado que se anuncia” (ANDRADE, 2011, p. 145). Dessa maneira, a utopia antropofágica do bárbaro tecnizado, formulada em 1928 e retomada em 1950, deriva, como já mencionei, da percepção de que “a fase *atual* do progresso humano prenuncia o que Aristóteles procurava exprimir dizendo que, quando os fusos trabalhassem sozinhos, desapareceria o escravo” (ANDRADE, 2011, p. 204, eu grifo). A imaginação oswaldiana, assim, concebe a libertação do trabalho para o ócio como uma virtualidade contida no presente. Essa imaginação se projeta a partir um mundo cada vez mais tecnológico, entretanto ainda fundamentalmente estruturado pelo racial e pela globalidade, que funde corpos, mentes e territórios. Assim, a fim de compreender as implicações dessa proposta no âmbito da ideologia colonial e racista que constitui a sociedade brasileira, é preciso analisar um pouco melhor as relações entre tecnologia e organização do trabalho no capitalismo.

A tese de que o desenvolvimento tecnológico da maquinaria poderia significar o fim da exploração capitalista é aventada pelo próprio Marx em seus manuscritos econômicos, e tem sido retomada por inúmeros teóricos marxistas desde então. Entretanto, ao passo que aponta para essa possibilidade, Marx demonstra como o capitalismo reconverte qualquer trabalho liberado pela aquisição de maquinário em mais exploração destinada à acumulação capitalista. No célebre fragmento sobre a maquinaria dos *Grundrisse* (2011, p. 926-953), Marx indica a tendência eventual do desenvolvimento tecnológico, da maquinaria enquanto meio de produção ou capital fixo, de liberar o tempo de trabalho do trabalhador, potencialmente reduzindo a exploração e permitindo que ele dedique o tempo conquistado a desenvolver suas próprias capacidades. No entanto, a tendência do capital é a de criar necessidades supérfluas de modo a continuar explorando o tempo do trabalhador na produção de valor de troca e de acúmulo do capital (mais-valia), na produção, por exemplo de mais maquinaria a ser apropriada como meio de produção (capital fixo). Isto porque o capitalismo vive de sua própria e incessante expansão. A aquisição de maquinário favorece a superprodução, que deve ser escoada através

do aumento do consumo. Aí está também o vínculo, como observa Lafargue (2003), do desenvolvimento tecnológico no capitalismo com a expansão imperialista.

Ao mesmo tempo, para o capitalista, é preciso continuar a produzir mais e mais, e assim o trabalhador é reconduzido a outra função de modo a continuar preso dentro do ciclo de produção e consumo. Como resultado, como observam Deleuze & Guattari, diante da escalada sempre progressiva da produção,

a economia capitalista se aproxima de seu pleno rendimento dentro de determinados limites, e amplia por sua vez esses limites, sobretudo por meio de despesas militares que não fazem concorrência alguma à empresa privada, muito pelo contrário [...]. O Estado, sua polícia e seu exército formam um gigantesco empreendimento de antiprodução, mas no seio da própria produção, e condicionando-a (2010, p. 312-313).

Assim, o desenvolvimento tecnológico não é capaz de trazer por si só benefícios para o trabalhador, a não ser que o trabalhador se aproprie forçosamente do tempo liberado. Pelo contrário, o discurso que enaltece o desenvolvimento tecnológico como produtor de riquezas serve ao conceito do capital que representa o trabalhador como uma peça auxiliar no mecanismo da maquinaria. A mais-valia obtida pelo escoamento da superprodução e a recondução do trabalhador a uma nova função é reinvestida pela aquisição de mais capital fixo – novas fábricas e locais de produção e mais maquinaria – destinado à intensificação da produção. Dessa maneira, o trabalhador se vê cada vez mais alienado do resultado do seu trabalho e reduzido a uma peça da maquinaria, e uma peça, além de tudo, sempre de novo excedente, na medida em que a maquinaria reduziu a quantidade de trabalhadores requisitados para a produção do que era, até então, necessário. "Por isso," escreve Marx, "a maquinaria mais desenvolvida força o trabalhador a trabalhar agora mais tempo que o fazia o selvagem ou que ele próprio com suas ferramentas mais simples e rudimentares" (2011a, p. 946).

Se esta última citação revela como o pensamento de Marx é formado pelo preconceito moderno de que a vida dos "selvagens" se caracteriza pela escassez e a luta pela sobrevivência que Sahlins desconstrói, ela também aponta para o mecanismo de incorporação do trabalho através do desenvolvimento tecnológico que caracteriza o capitalismo. Torna-se evidente, assim, que a libertação do trabalho e o fim da exploração capitalista não podem ser consequências naturais do progresso tecnológico. Não apenas isso, mas a própria concepção de progresso fundamentada no desenvolvimento técnico-científico dos meios de produção constitui um modo da ideologia burguesa que minimiza o papel central e necessário do trabalhador no processo de produção e o assemelha cada vez mais à própria máquina, a mais um mecanismo no processo de produção.

É interessante também observar o paralelismo entre a descrição de Marx sobre o papel desempenhado pela maquinaria no capitalismo industrial e a divisão racial do trabalho característica do capitalismo colonial. Como mencionei acima, o pensamento moderno, formado no período da acumulação primitiva resultante da exploração colonial das Américas e do trabalho escravo, promove uma concepção do corpo como um mecanismo autômato, determinado pelas leis da física, submetido ao comando da mente. Silvia Frederici (2017) demonstra como essa concepção dualista serviu ao desenvolvimento de técnicas de disciplinamento dos corpos dos trabalhadores voltadas à intensificação da produção. Ao mesmo tempo, os debates teológicos, filosóficos e científicos modernos que se interrogavam sobre a existência de uma alma nos outros da Europa instauravam a diferença racial como expressão da dualidade corpo e mente ou, analogamente, do primitivo e do moderno. De acordo com a leitura de Denise Ferreira da Silva (2007) da cena de Caliban e Próspero, é na escrita da globalidade que os europeus e seus outros emergem como sujeitos modernos na distância espacial entre um Eu transparente, portador da capacidade de produzir a história (“poesis transcendental”) e um Eu afetável, determinado pela leis universais da razão (“nomos produtivo”). O texto moderno identifica, dessa forma, africanos e indígenas, em seu suposto primitivismo, com a animalidade e, similarmente, de acordo com o dualismo classicista, como autômatos ou máquinas. Assim, a divisão racial do trabalho os vincula à uma eterna e insuperável acumulação primitiva, submetendo-os, pela violência total, despejos forçados e coação física à extração total de valor, enquanto dos trabalhadores brancos se extrai “apenas” a mais-valia.

Na sociedade escravocrata, as pessoas escravizadas eram tratadas, do ponto de vista jurídico e social, como objetos ou mercadorias: "a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político" (MBEMBE, 2018, p. 27). Seus corpos eram propriedade privada dos senhores brancos. Como diversos historiadores e cronistas coloniais registram (cf. SCHWARCZ, 2012), toda forma de trabalho pesado ou produtivo na colônia era exercido por pessoas escravizadas: a plantação e colheita nas fazendas de monocultura, a extração de minérios preciosos do solo, a produção de alimentos para subsistência da população colonial, o transporte de cargas pesadas, a reprodução da vida doméstica. O trabalho era visto como ocupação indigna para os brancos e principalmente para os da elite, que viviam uma vida de ociosidade, dedicada a atividades sociais, intelectuais e administrativas.

Ao buscarem compreender as transformações econômicas que conduziram ao fim da escravidão e à adoção do trabalho assalariado pelos capitalistas, pensadores marxistas historicamente caracterizaram o escravo como uma forma de capital fixo que não atendia às

necessidades expansivas de consumo do capital industrial (FIGUEIRA, 2000). Refletindo sobre as relações entre a instituição da escravidão e a ideologia liberal, Roberto Schwarz escreve: “Sendo uma propriedade, um escravo pode ser vendido, mas não despedido. O trabalhador livre, nesse ponto, dá mais liberdade a seu patrão, além de imobilizar menos capital.” (SCHWARZ, 2009, p. 63). Dessa forma, o corpo escravizado, enquanto capital fixo, ocupa, para o capitalismo colonial, um lugar estrutural análogo ao ocupado pela máquina no capitalismo industrial, dentro do discurso da economia política.

No esquema da divisão racial de trabalho que caracteriza a modernidade/colonialidade e concebe os corpos não brancos como máquina de trabalho, a sociedade patriarcal escravista aparece como o espelho em preto e branco de uma utopia onde “o homem [*branco*] poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, no fim do seu longo estado de negatividade, na síntese enfim, da técnica que é civilização e da vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico” (ANDRADE, 2011a, p. 145). Nesse mundo do outro lado do espelho, o branco é o homem que pode cevar sua preguiça inata, e o negro é a máquina, o meio de produção que libertou todos os trabalhadores para desfrutarem de seu direito natural à preguiça. Não custa lembrar, nesse ponto, que a família de Oswald de Andrade, ao migrar do Pará para São Paulo no final do século XIX, fez sua fortuna pelo arrendamento de capital fixo – mais concretamente: com o aluguel de escravos (ANDRADE, 1990).

De qualquer forma, a proposição utópica de Oswald evidentemente não prescreve a divisão racial do trabalho e a conversão do corpo negro e indígena em máquina a fim de que “os fusos trabalhem por si só”. O autor certamente tinha em mente um desenvolvimento tecnológico tão absoluto que realmente todos os “homens” fossem liberados do trabalho braçal. Mas, ainda que seguíssemos por essa lógica, caberia ainda interrogar à imaginação antropofágica: quem construirá a maquinaria que enfim libertará o homem de todo trabalho? Quem deve extrair o metal do solo para construí-la? Quem deverá operá-la enquanto ela não o fizer sozinha? (Lembremos do “Manifesto Pau Brasil”: Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino.” [ANDRADE, 2011, p. 60]). Que elementos permitem imaginar o advento do “bárbaro tecnizado” em 1928 e em 1950?

Como argumentei no capítulo 2, o apagamento do negro e o confinamento do indígena ao passado pré-cabralino na antropofagia são expressões da ideologia do embranquecimento na formação da identidade nacional brasileira. Por sua vez, a emergência do discurso do embranquecimento concomitante à abolição da escravidão é consequência da

hegemonia da ideologia liberal no espaço delimitado pela globalidade e pela divisão racial do trabalho que associa o trabalho assalariado à branquitude. Ela responde, igualmente à passagem daquilo que Foucault (2005) denomina poder disciplinar à tecnologia de Estado do biopoder. As políticas de incentivo à imigração europeia e restrições de imigração de não europeus, segundo o discurso da superação da “mancha negra” pela miscigenação (NASCIMENTO, 2016, p. 66) constituem as estratégias biopolíticas do Estado brasileiro para “garantir a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 2005, p. 297) – o perigo, aqui, sendo o de não ser capaz de produzir uma identidade nacional moderna, constituída como um Eu transparente, genealógicamente vinculado, pela globalidade, ao espaço europeu, e pelo racial, à branquitude.

A passagem do embranquecimento para a “democracia racial” se realiza, como mostra Ferreira da Silva (2007), pela subsunção do racial no cultural e a realização da cultura nacional como projeção do desejo masculino europeu sobre o corpo afetável da mulher negra e indígena, de acordo com a narrativa patriarcal de Gilberto Freyre. Dessa forma, a identidade nacional do “Brasil moreno” de Freyre seria portadora do desejo europeu, estabelecendo um vínculo genealógico subjetivo com a territorialidade do Eu transparente como estratégia de negociação com a globalidade. No caso da antropofagia, compondo a ala liberal do discurso da democracia racial, a transparência do sujeito europeu é absorvida através da devoração pelo indígena de sua cultura. Ao contrário do esquema genealógico freyreano, o processo antropofágico é concebido de forma síncrona. O indígena, com suas formas sociais e culturais autodeterminadas, é permanentemente confinado em um passado pré-cabralino primitivo e ahistórico e seu corpo residual se atualiza como o substrato que produz um sujeito nacional cuja transparência não deriva da transmissão diacrônica do desejo europeu sobre o território americano pela miscigenação, mas da absorção síncrona e reiterada de sua cultura canibalizada. Na formulação antropofágica, a cultura do negro não aparece senão como uma contaminação residual, emergindo no verso de um samba (“fizemos Jesus nascer na Bahia, ou em Belém do Pará” [REVISTA DE ANTROPOFAGIA I-1, p. 3]), ou em algumas menções esparsas na 2ª *dentição*. O maquinista negro que ameaçava o progresso da locomotiva da modernidade no Manifesto Pau-Brasil de 1924, é reduzido, na antropofagia, a uma maquinaria sem agência. Na prática, ele é apagado da representação subjetiva da nação como capital fixo extinto pelas novas configurações da nação moderna e confrontado com a alternativa de ter sua cultura devorada pelo intelectual antropófago.

Em **Amauta**, a utopia do socialismo indo-americano promete uma libertação das correntes do Estado capitalista e a incorporação do indígena como sujeito da identidade

nacional. Entretanto, esse sujeito é fraturado pela figuração racializada do “*indio*” como corpo de trabalho desprovido de organização política e de agência histórica. Assim, os intelectuais indigenistas reivindicam o indígena apenas como passado mítico e corpo afetável no presente a ser conduzido pela subjetividade do eu transcendental europeu como incorporação do legado cultural, inclusive socialista, ocidental. Dessa forma, seu discurso corrobora o confinamento do indígena ao espaço racializado da primitividade apolítica que os força à adoção estratégica da identidade camponesa na luta de classes, como argumentei no capítulo 3, ou, ainda, à defesa de territórios fronteiriços amazônicos dos indígenas peruanos de hoje, acossados pelo desenvolvimento do capital. A presença desse corpo indígena permanece como uma ameaça à realização da nação moderna, chegando a ser confrontada com as incursões violentas do *Sendero Luminoso* que desejava conduzi-los à revolução sob sua direção nos anos 1980, às políticas de esterilização compulsória de sua população pela ditadura fujimorista dos anos 1990, ou com as ameaças golpistas do mesmo fujimorismo nas eleições de 2021, diante da vitória de um candidato camponês e andino.

As intervenções do poder “para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências” (FOUCAULT, 2005, p. 295) da biopolítica latino-americana ficam assim restritas ao espaço da produção de mais-valia vinculado à branquitude. Ao mesmo tempo, o biopoder do Estado institui a linha que demarca os corpos e territórios afetáveis de negros e indígenas como regiões do exercício de soberania e direito à morte. Mais do que isso, institui os territórios ocupados por eles como espaços fronteiriços, onde vige o estado de exceção que autoriza o uso de força fatal pelo Estado ocupante. Na realização da democracia racial, seja em sua versão conservadora ou liberal, bem como na comunidade nacional que emerge do *indigenismo*, negros e indígenas permanecem como uma ameaça à territorialização do desejo europeu no espaço nacional, sendo confinados a reservas ecológicas ou segregados nos espaços urbanos ou rurais. Nesses espaços, territórios indígenas disputados, favelas e periferias, o colonialismo interno atualiza o evento racial e submete suas populações à violência do necropoder, desterritorializando-os para a produção do espaço colonial. Aí, “[a] ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação entre o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica” (MBEMBE, 2018, p. 41). Dessa forma, essas populações são submetidas à uma brutal disciplina produtiva e a um jogo de espelhos de inclusão/exclusão na população regulamentada pela biopolítica. Submetidas à soberania e constantemente confrontadas com a morte iminente e a violência total, elas são colocadas no lado oposto à vida, à biologia, como seu complemento na estrutura do capital, e enquadradas como maquinário para a reprodução social e a produção de mais-valia pela

branquitude, enquanto sofrem reiteradas extrações de valor total em atualizações renovadas da acumulação primitiva.

Diante dessa realidade, é preciso questionar, mais uma vez, de que maneiras a ideologia do progresso e a valorização do desenvolvimento técnico e científico por si só não corroboram a reintegração de fluxos descodificados do capital às estruturas da colonialidade que estruturam o capitalismo global. Inclusive em suas manifestações mais contemporâneas como a computação de dados massivos e a inteligência artificial¹²⁴, o desenvolvimento tecnológico dentro do capitalismo desloca as funções do trabalhador submetendo-o a jornadas cada vez mais duras e alienadas de trabalho convertidas em mais-valia para a burguesia internacional e, também, em expropriações coloniais em benefício da branquitude no espaço global coextensivo do capitalismo e do colonialismo. Na modernidade tardia, o trabalho forçado que a divisão racial do trabalho atribuía aos não europeus é reconvertida através de novas modalidades de força e poder. Trabalho forçado pela força da fome, do salário-mínimo e promessas neopentecostais de recompensa imediata, pela força da negação de saneamento básico, educação e alimentação digna, pela força da ameaça reiterada de morte violenta e injustificada pelo Estado, constantemente reforçada pelo exemplo, a força da destruição dos meios de reprodução social (cultural, biológico e territorial), a força da privação de liberdade.

Ao mesmo tempo, enquanto é incorporado ao sistema trabalhador-máquina do complexo industrial tecnológico, a escalada incessante de superprodução é escoada através da militarização necropolítica dos espaços de ocupação colonial demarcados pela racialidade. Nesse cenário, o elogio da máquina sem a questão por quem trabalha, e em que condições, deixa a dúvida se o bárbaro tecnizado concretizado como entidade política é o militante palestino com sua funda ou bazuca, o guerrilheiro maoísta lutando pela libertação nacional com uma AK-47, o *Robocop* uribista reprimindo manifestações na Colômbia, o policial do CORE com todo seu equipamento invadindo a favela na última Chacina do Jacarezinho ou, ainda, o capitalista que diversifica seus investimentos comprando ações da indústria armamentista pelo seu celular enquanto toma sol no deck de um iate navegando por águas internacionais.

¹²⁴ Nesse sentido, inúmeras pesquisas recentes apontam para a incorporação de vieses racistas em algoritmos e inteligências artificiais que, em todo caso, geram lucros para empresários quase sempre brancos. Cf. Safiya Noble, **Algorithms of Oppression**: How Search Engines Reinforce Racism. Nova York: NYU Press, 2018. Ver também: Paulo Victor Melo. Candidatos propõem tecnologias de vigilância que reforçam racismo. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/candidatos-propoem-tecnologias-de-vigilancia-que-reforcam-racismo/>. Acesso em: 4 de junho de 2021; Isadora Lira. O pacto narcísico da branquitude e o dilema social. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/artigo-o-pacto-narcisico-da-branquitude-e-o-dilema-social/>. Acesso em: 4 de junho de 2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS**ReAntropofagia**

era primeiro de maio de vinte e oito
dia de manifesto da fome do trabaiaadô
só a antropofagia nos une, coração
em página reciclada de mato-virgem
desvirginou pindorama num falso-coito
urgências do artista-moderno-devorado

de pulmões, rins, fígado e coração
filé oswald de andrade à barbecue
tupy or not tupy, that is true
or that's future-já-passado
wirandê seu honoris-doutô
mário bom mesmo é o encanador
que faz assado de tartaruga

a arte moderna já nasceu antiga
com seus talheres forjados à la paris
faca, fork, prato raso e bourdeaux
páris que por fuck faz bobagem
se a arte indígena durará dez anos
eu quero ser aquiles: que será famoso
e morrerá antes de receber o troféu
na queda do céu ser estrela cadente
- pintou e bordou, dirão na cantiga

a arte-macunaíma no moquém
fará uga-uga com as mãos nos lábios
pois é um totem, um pau-de-sebo
onde ninguém consegue o prêmio
grêmio de colecionadores, ratos
brancos de laboratório estéril
onde pratos fake-antropofágicos
são menu para abutre-cinéreo

sério, nasceria de fórceps uma arte brasileira?
sem índios na canoa que falha-trágica
quero quem come com as mãos, alguém?
sem limites-geo e conectada à máter
ReAntropofagia posta à mesa nostálgica
é arte-indígena crua sem nenhum caráter

quando desta arte pau-brasil-tropical
não sobrar um só osso mastigado
sobrará o tal epitáfio como recado:

aqui jaz o simulacro Macunaíma
jazem juntos a ideia de povo brasileiro
e a antropofagia temperada
com bordeaux e pax mongólica
que desta longa digestão
renasça Makūnaimî
e a antropofogia originária
que pertence a Nós
indígenas

- Denilson Baniwa (2018)

No seu mais célebre livro, **7 ensayos de interpretación de la literatura peruana**, Mariátegui escreve que

[a] maior injustiça em que poderia incorrer um crítico, seria qualquer condenação apressada da literatura indígena por sua falta de autoctonismo integral ou a presença, mais ou menos evidente em suas obras, de elementos de artifício na interpretação e na expressão. A literatura indigenista não pode nos dar uma versão rigorosamente realista do índio. Tem que idealizá-lo e estilizá-lo. Tampouco pode nos dar sua própria alma. É, ainda, uma literatura de mestiços. Por isso se chama indigenista e não indígena. Uma literatura indígena, se deve vir, virá a seu tempo. Quando os próprios índios estejam no nível de produzi-la¹²⁵ (MARIÁTEGUI, 2007, p. 283).

Nesta tese, não procurei condenar a literatura indigenista, seja nos textos na revista **Amauta**, seja na **Revista de Antropofagia**, por suas representações pouco precisas ou realistas dos indígenas. Tampouco era minha preocupação sua falta de autoctonismo, pelo contrário, busquei ler esses textos como totalmente vinculados a seu tempo e sua localização espacial. Também não condenei nenhum artifício na interpretação e na expressão. São essas coisas que fazem a literatura, que a tornam complexa e potente. Mas, sobretudo, não me parece possível afirmar que fiz um julgamento apressado das obras. Quase 100 anos após sua publicação, esses textos e seus autores tornaram-se centrais para os cânones literários e intelectuais de seus países, produzindo incontáveis leituras críticas que precisei levar em conta. Mais do que isso, esses textos, seus nomes e suas propostas conceituais “indigenistas” foram capazes de penetrar tão profundamente no imaginário cultural de seus países que hoje é difícil pensar sobre os temas que discutem sem passar pelos seus tropos, figuras e conceitos. Sua influência se fez sentir em gerações de artistas que até hoje fundamentam propostas estéticas e criativas nas formulações legadas por esses textos. Minha leitura, assim, parece, na verdade, bastante tardia e, em todo caso, de maneira alguma definitiva.

O que procurei fazer, portanto, não foi um julgamento das representações que o texto indigenista ou antropófago, esses textos primitivistas latino-americanos, apresentavam. Considerando sua centralidade para a relação entre as culturas hegemônicas nacionais e os povos indígenas aos quais os textos se referiam, busquei elucidar a forma da representação, seus agentes e seus efeitos discursivos no texto nacional e global da racialidade. Busquei descrever os artifícios na interpretação e na expressão em sua regularidade a fim de

¹²⁵ Original: "Y la mayor injusticia en que podría incurrir un crítico, sería cualquier apresurada condena de la literatura indigenista por su falta de autoctonismo integral o la presencia, más o menos acusada en sus obras, de elementos de artifício en la interpretación y en la expresión. La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla."

compreender de que maneira esses artifícios se tornaram também procedimentos canônicos e institucionalizados na representação dos povos indígenas no texto nacional.

Assim, após fazer uma reflexão sobre os sentidos da representação, sua complexidade, a tensão entre seus sentidos jurídico-político e descritivo-filosófico e suas implicações para a racialidade, busquei compreender a situação dos textos em seu contexto histórico, cultural e social. Dessa forma, apresentei as condições de emergência para essas revistas primitivistas na América Latina, os acontecimentos políticos e culturais que mobilizavam os discursos no continente na época, as transformações estéticas e sociais que levaram ao surgimento das vanguardas, e as transformações discursivas e problemas conceituais que deram lugar ao primitivismo no início do século XX. Nos anos 1920, o mundo passava por um período intenso de modernização e urbanização que produzia um forte contraste com as experiências tradicionais rurais e provincianas em diversas regiões, inclusive na América Latina. Em oposição às convenções rígidas da arte burguesa, as artes de vanguarda buscaram produzir um choque nas representações tradicionais a fim de trazer à tona o novo mundo que parecia se formar. No momento auge do imperialismo europeu, a crise das representações que colocavam em jogo o caráter moderno do homem europeu foi marcada também pela globalidade e pela colonialidade, fazendo emergir o primitivismo como um dispositivo utópico e universalista que estabelecia uma experiência comum entre o Ocidente e o “resto”, o mundo colonizado. Ao mesmo tempo, o primitivismo reproduzia os circuitos de apropriação e acumulação primitiva do capitalismo colonial, expropriando as formas, técnicas e figurações indígenas e convertendo-os em valor para o capital cultural dos artistas europeus. No Brasil e no Peru, o primitivismo emerge em meio à busca por uma identidade que dará forma à nação moderna. Assim, a crise à que ele dá voz coloca em jogo os discursos do racismo científico, a colonização interna e o desejo de representação de um sujeito nacional homogêneo.

Nesse contexto, a **Revista de Antropofagia**, enquanto forma uma frente de oposição ao discurso tradicionalista, moralista e conservador hegemônico, adere aos mecanismos discursivos que estabeleciam o sujeito nacional homogêneo a partir da hegemonia branca. Em suas duas fases e 26 números, a antropofagia se constitui em um discurso escorregadio e fragmentário que, entretanto, como demonstrei, exclui negros e indígenas, atribuindo ao intelectual branco, burguês e cosmopolita da cidade mais rica do país a tarefa e o direito de representar, no duplo sentido de *falar de* e *falar por* esses grupos, assim subalternizados.

No Peru, **Amauta** se insere em uma tradição indigenista que estabelece a literatura como arena de debates sobre o papel da população indígena, majoritária no país, na comunidade

nacional moderna. Opondo-se à grande parte dos textos indigenistas, ligados às oligarquias peruanas, que buscavam representar os indígenas como mão de obra disponível para seus empreendimentos na formação de uma nação *criolla*, **Amauta** filia-se a um discurso socialista e revolucionário, defendendo o direito do indígena à terra e propondo uma identidade nacional fundada sobre o passado glorioso da cultura indígena Inca, anterior à conquista, e sobre a corporeidade indígena. Ao fazer isso, entretanto, o indigenismo da revista reforça estereótipos raciais indígenas e a hierarquia racial-cultural que atribui às subjetividades modernas “ocidentais” a agência histórica, apagando a subjetividade e a cultura indígenas e mantendo-os na condição de mão de obra silenciosa, de acordo com a estrutura da colonização interna vigente.

Após examinar os textos das revistas e as dinâmicas de representação racial que os constituía, procurei mobilizar as conclusões dessas análises em uma reflexão sobre a divisão racial do trabalho e colonialidade do capitalismo moderno. Assim foi possível compreender como o impulso utópico que fundamenta os primitivismos latino-americanos constitui também uma expressão estética e discursiva da divisão racial e internacional do trabalho, reforçando a estrutura de sentimentos da colonialidade e da racialidade e apropriando valor simbólico dos corpos negros e indígenas.

Com essa leitura, de maneira alguma pretendo negar o valor estético e histórico de **Amauta** e da **Revista de Antropofagia**, tampouco encerrar os debates sobre o potencial utópico, político e artístico de suas proposições. Entretanto, a brutalidade da violência continuada do Estado e das sociedades nacionais contra os povos indígenas e a população negra revela o quão arraigadas e profundas são as estratégias da racialidade nos nossos discursos e imaginários, a ponto de violências tão brutais como o assassinato de crianças e o deslocamento de famílias inteiras não provocarem grandes crises éticas ou mobilizações nacionais de revolta e apoio.

Enquanto termino de revisar esta tese, um acampamento de militantes do movimento indígena protesta em frente ao Congresso Nacional brasileiro contra o PL490, um projeto de lei que ataca seus direitos constitucionais a terra e sua autodeterminação. No último ano, a Pandemia do Coronavírus adoeceu e matou desproporcionalmente negros e indígenas no mundo todo. Há pouco mais de um mês, a Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro entrou na Favela do Jacarezinho e assassinou sem julgamento 29 jovens negros, a maioria sem nenhuma relação com a investigação em curso.

O mais chocante sobre esses acontecimentos é quão pouco eles comovem a opinião pública e como mal aparecem nos discursos da mídia e nas mobilizações políticas nacionais.

Mas, na verdade, se observamos com cuidado, conseguimos encontrar os sinais e as causas dessa apatia em toda a nossa volta.

Não está fácil viver no Brasil em que discursos racistas, fascistas e anticientíficos têm ocupado lugares de poder e prestígio no governo Bolsonaro. Segundo as estatísticas e relatos, é ainda mais difícil quando se é negro e indígena. Essa desigualdade não é de hoje, mas tem estruturado não só a sociedade brasileira, mas toda a modernidade capitalista, desde sua emergência. Para compreender a apatia generalizada diante de uma violência tão brutal contra negros e indígenas no cotidiano brasileiro, é preciso observar, também, como a nossa cultura está radicalmente vinculada à uma estrutura de sentimentos racista e colonial.

Essa situação me leva a crer na necessidade de desconfiar da cumplicidade até mesmo dos textos mais progressistas, revolucionários e transgressores de nossos cânones culturais. Diante dessa situação, a partir da minha posição de pesquisador branco, beneficiário de privilégios estruturais que constituem a sociedade brasileira há gerações, procurei explicitar e desconstruir, em minha leitura das vanguardas primitivistas, algumas das estratégias mobilizadas pela branquitude para constituir sua hegemonia e se apropriar do trabalho do valor produzido por negros e indígenas. Para isso, foi necessário me apoiar em uma ampla bibliografia crítica escrita por autoras e autores negros e indígenas, uma vez que essa crítica não estava disponível de forma imediata na minha construção ideológica do mundo.

Nos últimos anos, particularmente desde a promulgação da lei nº 11.645, de 2008, houve um grande salto na publicação de livros produzidos por autores indígenas e nos debates relacionados às suas culturas e relações com a cultura circundante. Obras de peso como **A queda do céu** (2015), de David Kopenawa, **Metade cara, metade máscara** (2004) de Eliane Potiguara e de inúmeros outros escritores e artistas indígenas como Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Denilson Baniwa, Jaider Esbell e muitos outros vêm confrontando e questionando o silenciamento das vozes indígenas no campo literário brasileiro. Também nos espaços da crítica isso tem se dado em obras como o já mencionado **Literaturas da Floresta**, de Lúcia Sá, **Contrapontos da literatura indígena no Brasil**, de Graça Graúna, ou o já célebre artigo “A carta Guarani-Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes”, de Marília Librandi-Rocha. Entretanto, se quisermos que essas obras e debates sejam acolhidos e amplamente discutidos no nosso meio, é preciso repensar alguns dos pressupostos que ordenam o nosso cânone.

Minha leitura dessas vanguardas busca, assim, ampliar as discussões sobre seus textos, apresentando novos elementos e interpretações de acordo com aquele mesmo veio polêmico que elas propuseram e expressaram com tanta força. Dessa forma, espero contribuir

para a formação de um campo literário e artístico mais plural, justo, democrático e menos intransigentemente aferrado ao cânone branco, capaz de perceber suas limitações e contradições.

Como o poema “ReAntropofagia” de Denilson Baniwa mostra, o tempo já chegou para a literatura indígena. Na verdade, diferente do que supõe Mariátegui, há muito tempo os indígenas já estavam “no nível” de produzir essa literatura, mas era o campo literário que não estava no nível de o compreender. Hoje, a arte latino-americana já não pode ser pensada sem a contribuição de escritores e escritoras, artistas e intelectuais negras e negros e indígenas que têm por tanto tempo sido silenciados. Não obstante a perversidade da situação colonial da modernidade global, os povos que a globalidade designa como afetáveis, marcados pelo racial e sujeitos ao necropoder da ocupação colonial têm resistido à violência e à exploração impostas e encontrado maneiras de luta e vida através da cultura, transfigurando o trabalho imposto aos seus corpos¹²⁶.

Em sua conferência “Libertação nacional e cultura”, Amílcar Cabral afirma que a vida e a resistência de um povo estão intrinsecamente relacionadas com a sobrevivência de sua cultura.

É que, enquanto existir uma parte desse povo que possa ter uma vida cultural, o domínio estrangeiro não poderá estar seguro da sua perpetuação. Num determinado momento, que depende dos factores internos e externos que determinam a evolução da sociedade em questão, a resistência cultural (indestrutível) poderá assumir formas novas (políticas, económicas, armadas) para contestar com vigor o domínio estrangeiro. (CABRAL, 1995, s/p)

Dessa forma, a cultura é apontada e concebida como elemento orgânico e vivo, mas não de acordo com a racionalidade biopolítica do Estado que encara a vida biológica como instrumento de reprodução social e manutenção das estruturas de poder, administrando as populações de acordo com suas finalidades. Cabral concebe a cultura como expressão vital que se opõe à racionalidade técnica e mecânica do Estado capitalista e imperialista: “A cultura, sejam quais forem as características ideológicas ou idealistas das suas manifestações, é assim um elemento essencial da história de um povo. É talvez a resultante dessa história como a flor é a resultante de uma planta.” (CABRAL, 1995, s/p). Concebida como desenvolvimento orgânico da história de um povo, a cultura não é apenas capaz estabelecer um vínculo comunitário que resiste à lógica da exclusão e à lógica da obliteração que constituem as

¹²⁶ Quanto à concepção dos não brancos como corpos de trabalho, o artista e poeta Moisés Nascimento, em sua marca ZumbiVem, no Instagram, escreve: “#corpodetrabalho Se eles nos impõem a força do trabalho, se tentam fazer de nós um corpo subalternizado, nosso contraponto é o trabalho... enquanto mandinga! Trabalho que se faz no terreiro, na encruzilhada, nos intervalos de poucas horas de descanso, almoço e janta. Corpo que (se) martela. E transforma. A si e ao mundo.”

estratégias do racial (FERREIRA DA SILVA, 2007), como guarda a virtualidade da luta de libertação, e sua constante iminência de se atualizar.

Mesmo nas condições mais abjetas da escravidão, diante das tecnologias disciplinares do sequestro, da ruptura de vínculos sociais, da destituição linguística e religiosa, da tortura e do assassinato, mulheres e homens negros e indígenas escravizados foram capazes de cultivar formas artísticas e culturais que testemunham a resistência ancestral e a força vital desses povos. É nesse sentido que Angela Davis interpreta os *spirituals* dos escravizados estadunidenses como formadores de uma “comunidade estética de resistência [...] os *spirituals* eram ao mesmo tempo a causa e a comprovação de uma consciência política autônoma” (DAVIS, 2017, p. 167). Também no Brasil, a música popular guarda as vozes e a consciência histórica da resistência dos povos escravizados. A resistência cultural também vive nas lutas e territórios de povos indígenas, bem como naqueles que preservam essa vida fora das aldeias, nas cidades. Ainda, sobre a resistência cultural das religiões africanas, Abdias Nascimento escreve:

[c]onstituindo a fonte e a principal trincheira da resistência cultural do africano, bem como o ventre gerador da arte afro-brasileira, o candomblé teve de procurar refúgio em lugares ocultos, de difícil acesso, a fim de suavizar sua longa história de sofrimentos às mãos da polícia (NASCIMENTO, 2016, p. 100).

A tecnologia disciplinar da divisão racial do trabalho, atualizada simbolicamente nos primitivismos latino-americanos, impõe uma descontinuidade cultural que busca inibir a constituição de subjetividades políticas resistentes à assimilação. Nos discursos primitivistas das vanguardas peruanas e brasileiras, essa tecnologia se expressa na representação do indígena como culturalmente ou integralmente confinado ao passado e atualizado no presente nacional através da incorporação de valores da modernidade capitalista, ou, ainda, no projeto utópico de uma modernização socialista. No caso dos negros, a estratégia do primitivismo antropofágico foi a do apagamento de qualquer marca distintiva e a assimilação nos discursos de identidade nacional antropófaga. Desse modo, ela reitera a estratégia de desterritorialização que apaga os vínculos históricos de continuidade na ascendência africana que são afirmados e constantemente renovados nas expressões culturais afro-brasileiras. Através dessa estratégia de desterritorialização, a sociedade escravocrata foi capaz de inscrever o negro enquanto capital fixo e segue repetindo esse gesto através das estratégias necropolítica do Estado.

Se nem a modernização do socialismo indo-americano, nem o matriarcado machista e implicitamente racista da antropofagia apresentam soluções que desfazem as estruturas coloniais de exploração na América Latina, é necessário atentar às vozes que tem outros

segredos guardados, começar a dar ouvidos às demandas da literatura negra e indígena e pôr a mesa para a reantropofagia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura. 1**. Tradução Jorge De Almeida. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2003.
- AGUILAR, Gonzalo Moisés. **Por una ciencia del vestigio errático: ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade**. Buenos Aires: Grumo, 2010.
- ALATAS, Syed Hussein. **The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism**. Londres: Frank Cass and Company Limited, 1977.
- Amauta**. Disponível em: <<http://resolver.iai.spk-berlin.de/IAI0000541000000000>>. Acesso em: 28 de junho de 2021.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ANDERSON, Perry. Modernidade e revolução. **Novos estudos CEBRAP**. Tradução Maria Lúcia Montes. São Paulo, v. 14, p. 2–15, 1986.
- ANDRADE, Mario De. **Ensaio sobre a Música Brasileira**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962.
- _____. **De pauliceia desvairada à Lira paulistana**. São Paulo: Martin Claret, 2016.
- ANDRADE, Oswald De. **Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe**. Porto Alegre: Editora Globo, 1990.
- _____. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 2011a.
- _____. **Estética e política**. São Paulo: Editora Globo, 2011b.
- ANTELO, Raul. Canibalismo e Diferença. In: ROCHA, JOÃO CEZAR DE CASTRO; RUFFINELLI, JORGE (Org.). **Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia: palimpesto selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- BEIGEL, Fernanda. **El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERNHEIM, Carlos Tünennann. La reforma universitaria de Córdoba. **Educación Superior y Sociedad**, Caracas: Unesco, v. 9, n. 1, 1998.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Eliana L. L. Reis; Gláucia R. Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BLOOM, Harold. **A angústia da influência: uma teoria da poesia**. Tradução Marcos Santana. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- BOAVENTURA, Maria Eugênia da Gama Alves. **A vanguarda antropofágica**. São Paulo: Editora Ática, 1985.
- _____. **O salão e a selva: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade**. São Paulo: Campinas: Editora Ex Libris; Editora da Unicamp, 1995.

- BOPP, Raul. **Vida e morte da antropofagia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- BRITO, Mário da Silva. **História do modernismo brasileiro**: antecedentes da Semana de Arte Moderna. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- BROWN, Tony C. **The primitive, the aesthetic, and the savage**: an enlightenment problematic. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- BRUGIONI, Elena. **Literaturas africanas comparadas**: paradigmas críticos e representações em contraponto. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.
- BUCK-MORSS, Susan. **Mundo de sonho e catástrofe**: o desaparecimento da utopia de massas na União Soviética e nos Estados Unidos. Tradução Ana Luiza Andrade; Rodrigo Lopes de Barros; Ana Carolina Cernicchiaro. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.
- BURGA, Manuel; FLORES GALINDO, Alberto. **Apogeo y crisis de la República aristocrática**. Lima: Fundacion Andina, 1994.
- BÜRGER, Peter. **Teoria da vanguarda**. Tradução José Pedro Antunes. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- BURKE, Peter. **Cultural hybridity**. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2009.
- CABRAL, Amílcar. Libertação nacional e cultura. In: ANDRADE, MÁRIO DE (Org.). **Obras Escolhidas de Amílcar Cabral**: A Arma da teoria. Unidade e Luta. Lisboa: Comité Executivo da Luta do PAIGC e Seara Nova, 1995. v. 1. p. 221–233. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/mukanda/libertacao-nacional-e-cultura>>. Acesso em: 4 jun. 2021.
- CADENA, Marisol De la. The racial politics of culture and silent racism in Peru. 2001, Durban, South Africa. **Anais**. Durban, South Africa: UNRIS, 2001.
- _____. **Indígenas mestizos**: raza y cultura en el Cuzco. Lima: IEP, Inst. de Estudios Peruanos, 2004.
- CĂLINESCU, Matei. **Five faces of modernity**: modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism. Durham: Duke University Press, 1987.
- CALVI, Rosana. Heterogeneidad de los discursos sobre lo indígena en las revistas indigenistas peruanas de vanguardia. 2011. 283 f. **PhD Dissertation** – Georgetown University, Washington, D.C., 2011. Disponível em: <<https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553234>>. Acesso em: 28 jan. 2020.
- CAMPOS, Augusto De. Revistas Re-Vistas: Os Antropófagos. **Poesia, antipoesia, antropofagia & Cia**. Edição revista e ampliada ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CAMPOS, Haroldo De. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 1983. v. 4. p. 231–255.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2013.
- CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. 2. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.
- _____. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Editora Atica, 1987.
- _____. **Literatura e sociedade**: estudos de teoria e história literária. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.
- _____. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos 1750-1880. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2013.
- CARDOSO, Rafael. White skins, black masks. » Antropofagia « and the reversal of primitivism. **Das**

- verirrte Kunstwerk**. Berlin: De Gruyter, 2019. p. 131–154.
- CARDOSO, Rodrigo Octávio. A questão do primitivismo e a representação dos povos indígenas em Antonio Candido. **Revista Criação & Crítica**, n. 26, p. 55–70, 2020.
- CARVALHO, Lucas Bandeira de Melo. Regime estético e campo literário: uma leitura de Jacques Rancière. **Gragoatá**, Niterói, v. 23, n. 45, p. 8–23, abr. 2018.
- CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno. In: BORON, ATILIO A; GONZÁLEZ, SABRINA (Org.). **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715073000/boron.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- CASTRO, Eduardo Viveiros De. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de antropologia**, São Paulo, p. 21–74, 1992.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.
- _____. Que temos nós com isso? In: AZEVEDO, BEATRIZ. **Antropofagia - Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- CASTRO, Eduardo Viveiros De; SZTUTMAN, Renato. **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro, RJ: Beco do Azougue Editorial, 2007. (Coleção Encontros).
- CASTRO-KLARÉN, Sara. A Genealogy for the “Manifesto Antropofago,” or the Struggle between Socrates and the Caraibe. **Nepantla: Views from South**. Durhan, v. 1, p. 295–322, 1 jan. 2000.
- CEPPAS, Filipe. Afinidades entre os outsiders Walter Benjamin e Oswald de Andrade. **Cadernos Walter Benjamin**, Fortaleza, n. 20, 2018.
- CÉSAIRE, Aimé. **Cahier d un Retour au Pays Natal/Diário de um Retorno ao País Natal**. Tradução Lilian Pestre De Almeida. São Paulo: EdUSP, 2012.
- CHEAH, Pheng. **Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation**. Nova York: Columbia University Press, 2003.
- CLAEYS, Gregory. **Dystopia: A Natural History**. Illustrated ed. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, USA, 2017.
- CÓRDOVA, Jorge Alberto Ccahuana. **Buscando una ciudadanía propia: indígenas y estado durante el Oncenio (1919-1930)**. Dissertação. Lima: PUC-Perú, 2017.
- CORONADO, Jorge. **The Andes imagined: indigenismo, society, and modernity**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/id/10853132>>. Acesso em: 17 out. 2019.
- COUTINHO, Tiago Parente. Iracema, horizonte de memórias do mito incessante. 2019. 233 f. **Tese de doutorado** (Doutorado em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <<http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/12843>>.
- CUCCAGNA, Claudio. **Utupismo modernista: o índio no ser-não-ser da brasilidade (1920-1930)**. São Paulo: Hucitec Editora, 2014.
- CUNHA, Manuela L. Carneiro Da; CASTRO, Eduardo B. Viveiros De. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. **Journal de la Societé des Américanistes**, Paris, p. 191–208, 1985.
- CUNHA, Roseli Barros. Aves sin nido, de Clorinda Matto de Turner: um romance peruano nos limiares

da tradução cultural. **Cadernos de Literatura em Tradução**, São Paulo, n. 21, p. 88–100, 4 ago. 2019.

DA SILVA CUNHA, Valdeci; VAZ, Matheus Machado. Oswald de Andrade e Plínio Salgado: dois olhares sobre o passado brasileiro. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/34844254/Oswald_SALGADO.pdf>. Acesso em: 30 set. 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.

DE LLANO, Aymar. Boletín Titikaka: vanguardia a 3800 metros de altura. **CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas**, Mar del Plata n. 18, p. 139–151, 2007.

DE MORAES CARVALHO, Diego Avelino. Os meandros da imigração japonesa para a América Latina: das políticas abolicionistas ao “ideal de branqueamento” na gênese dos discursos identitários nacionais no fim do séc. XIX. **Revista Contraponto**, Porto Alegre v. 8, n. 2, 2019.

DEL PICCHIA, Menotti. Matemos Peri. **Correio Paulistano**, São Paulo, 5 jan. 1927a.

_____. Nosso Credo. **Correio Paulistano**, São Paulo, 29 mar. 1927b.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant’Anna Martins; Renato Janine Ribeiro. São Paulo, SP: Brasiliense, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5. Tradução Peter Pal Pelbart; Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DIÁRIO DE SÃO PAULO. In: SETEMY, Adriana. **Primeira República**. FGV, [S.d.]. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/DI%C3%81RIO%20DE%20S%C3%83O%20PAULO.pdf>>. Acesso em: 7 jul. 2020.

DUARTE, Pedro. A vanguarda modernista brasileira. **Viso: cadernos de estética aplicada**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 107–120, jun. 2012.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. **Einzelheiten**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962.

ETHERINGTON, Ben. **Literary primitivism**. Stanford: Stanford University Press, 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato Da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 3a. ed., rev ed. São Paulo: Editora Globo, 2001.

FARIA, Daniel. As meditações americanas de Keyserling: um cosmopolitismo nas incertezas do tempo. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, p. 905–923, dez. 2013.

FAUSTO, Boris. **A Revolução de 1930: historiografia e história**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

FERRAZ, Eucanaã. Notícia (quase) filológica. **Revista de Antropofagia - Revistas do Modernismo 1922-1929 - Edição Fac-similiar**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2014. .

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Toward a global idea of race**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

- _____. **A dívida Impagável.** Tradução Pedro Daher; Amílcar Packer. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- FIGUEIRA, Ricardo Rezende. Por que o trabalho escravo? **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, p. 31–50, abr. 2000.
- FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui:** la polémica con la Komintern. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982.
- _____. **Buscando un inca:** identidad y utopia en los Andes. Lima, Perú: Editorial Horizonte, 1994.
- FOSTER, Hal. The “Primitive” Unconscious of Modern Art, or White Skin Black Masks. **Recodings:** art, spectacle, cultural politics. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1985.
- _____. **O retorno do real:** A vanguarda no final do século XX. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 17. ed ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2002.
- _____. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. "Isto não é um cachimbo". **Estética:** literatura e pintura, música e cinema. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitaria, 2009. (Ditos & Escritos, 3).
- FREDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FREITAS NETO, José Alves De. A reforma universitária de Córdoba (1918): um manifesto por uma universidade latino-americana. **Revista Ensino Superior Unicamp**, Campinas, v. 3, p. 62–73, 2011.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª edição. São Paulo: Global Editora, 2006.
- GELADO, Viviana. **Poéticas da transgressão:** vanguarda e cultura popular nos anos 20 na América Latina. São Carlos, SP, Brasil: 7 Letras; EdUFSCAR, 2006.
- GOMES, Heloisa Toller. A Questão Racial na Geração da Antropofagia Oswaldiana. In: ROCHA, JOÃO CEZAR DE CASTRO; RUFFINELLI, JORGE (Org.). **Antropofagia hoje?:** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GONÇALVES, Assis da Silva. Eugenia em debate: Medicina e Sociedade no I Congresso Brasileiro de Eugenia. In: XIV ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RIO: MEMÓRIA E PATRIMÔNIO, 19 jul. 2010, Rio de Janeiro - UNIRIO. **Anais.** Rio de Janeiro - UNIRIO: ANPUH-Rio, 19 jul. 2010. Disponível em: <http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276697830_ARQUIVO_MedicinaeSociedadenoICongressoBrasileirodeEugenia.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2021.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Por um feminismo afro-latino-americano:** ensaios, interenções e diálogos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2020.
- GONZALES, Osmar. Indigenismo, nación y política. Perú, 1904-1930. **Intellèctus**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2008.
- GRAÇA, Antônio Paulo. **Uma poética do genocídio.** Rio de Janeiro, RJ: Topbooks, 1998.
- GRAMSCI, Antonio. **A questão meridional.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.
- GUERRA, Abilio. **O primitivismo em Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Raul Bopp: origem e conformação no universo intelectual brasileiro**. São Paulo: Romano Guerra, 2010.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Mordendo Você Suavemente - Um comentário sobre o Manifesto Antropófago. In: ROCHA, JOÃO CEZAR DE CASTRO; RUFFINELLI, JORGE (Org.). **Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Tradução Daniel Miranda; William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- HAROOTUNIAN, Harry. 'Modernity' and the claims of untimeliness. **Postcolonial Studies**, v. 13, n. 4, p. 367–382, dez. 2010.
- HÉLIOS. Pau no Andrade. **Correio Paulistano**. Crônica Social, São Paulo, 1 abr. 1927.
- HOBBSBAWM, E. J. **Primitive rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries**. 3rd ed. ed. Manchester: Manchester University Press, 1971.
- HOOKS, Bell. **Black looks: race and representation**. Boston, MA: South End Press, 1992.
- _____. "EATING THE OTHER: DESIRE AND RESISTANCE". IN: _____. **BLACK LOOKS: RACE AND REPRESENTATION**. BOSTON: SOUTH END PRESS, 1992. P. 21-40. [Tradução]. **Revista Gênero**, Niterói, v. 17, n. 2, p. 189–212, 2017. Tradução Alan Augusto M. Ribeiro; Keisha-Khan Y. Perry.
- IANNI, Octávio. **A idéia de Brasil moderno**. 1. ed. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1992.
- JÁUREGUI, Carlos A. **Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina**. Madrid : Frankfurt am Main: Iberoamericana ; Vervuert, 2008.
- JOBIM, José Luís. O canibalismo como apropriação cultural: de Caliban ao "Manifesto Antropófago". **Gragoatá**, Niterói, v. 20, n. 39, 2015.
- KAYSEL, André. Nação e (ou) Socialismo: Mariátegui, Haya de la Torre e a internacional Comunista. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, São Paulo, v. 11, n. 20, p. 52–71, 2012.
- _____. Crise, Hegemonia e Participação Popular: o Nacional-Popular no Peru e no Brasil. **Revista Sul-Americana de Ciência Política**, Pelotas, v. 1, n. 3, p. 43–57, 2013.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- KLAIBER, Jeffrey L. The popular universities and the origins of Aprismo, 1921-1924. **Hispanic American Historical Review**, Durhan, v. 55, n. 4, p. 693–715, 1975.
- KLOR DE ALVA, J. Jorge. The postcolonization of the (Latin) American experience: A reconsideration of 'colonialism,' 'postcolonialism,' and 'mestizaje.' In: PRAKASH, GYAN (Org.). *After colonialism: Imperial histories and postcolonial displacements*. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 241–75.
- KRISTAL, Efraín. *The Andes viewed from the city literary and political discourse on the Indian in Peru 1848-1930*. New York: P. Lang, 1987.
- KUNIGAMI, André Keiji. Film and Malaria: Mário De Andrade and the Politics of Just Looking. **Journal of Latin American Cultural Studies**, v. 0, n. 0, p. 1–21, 11 dez. 2020.
- LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça**. Tradução Otto Lamy De Correa. São Paulo: Claridade, 2003.
- LEIBNER, Gerardo. Radicalism and integration: The Tahuantinsuyo committee experience and the

- Indigenismo of Leguía reconsidered, 1919–1924. **Journal of Iberian and Latin American Research**, v. 9, n. 2, p. 1–24, 2003.
- LEIGHTEN, Patricia. The White Peril and L'Art nègre: Picasso, Primitivism, and Anticolonialism. **The Art Bulletin**, v. 72, n. 4, p. 609–630, dez. 1990.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 155–174.
- LIMA, Bruna Della Torre de Carvalho. Eles devoraram tudo: primitivismo, barbárie e as vanguardas. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 64, p. 296–309, 2016.
- LIMA, Luiz Costa. Antropofagia e controle do imaginário. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 1, n. 1, p. 62–75, 2017.
- LÖWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo v. 19, n. 55, p. 105–116, dez. 2005.
- _____. Introdução. In: MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS. **Por um socialismo indo-americano**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011. p. 272.
- MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). **Tempo**, Niterói, v. 16, n. 30, p. 41–70, 2011.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.
- _____. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Tercera edición con correcciones y adiciones de nuevos textos ed. Caracas: República Bolivariana de Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858 ; esboços da crítica da economia política. Tradução Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011a.
- _____. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018.
- MELO, Alfredo Cesar Barbosa. Antropófagos devorados e seus desencontros: da “formação” à “inserção” da literatura brasileira. **Literatura e Sociedade**, São Paulo, v. 21, n. 22, p. 42–54, 2016.
- MILANEZ, Felipe *et al.* Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas / Existence and difference: racism against indigenous peoples. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161–2181, 1 set. 2019.
- MILLER, Daniel; HILLER, Susan. Primitive art and the necessity of primitivism to art. **The Myth of Primitivism**. Londres: Routledge 2006.
- MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de

- doutorado. Campinas: Unicamp, 2001.
- MORAES, Anita Martins Rodrigues De. **Para além das palavras**: representação e realidade em Antonio Candido. 1ª ed. São Paulo, Brazil: Editora Unesp, 2015.
- MORAES, Eduardo Jardim De. Modernismo revisitado. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro v. 1, n. 2, p. 220–238, 1988.
- MOREL, Ana Paula M. Entre a antropologia e a literatura: a antropofagia de Oswald de Andrade. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 44, n. 2, p. 95–110, dez. 2013.
- MORESCHI, Marcelo. 22 por 42: o paradigma da celebração. **Remate de males**, v. 33, n. 1–2, p. 255–271, 2013.
- MOTTA FILHO, Cândido. Primitivismo e cultura. **Correio Paulistano**, São Paulo, 22 abr. 1927.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Evando. A Antropofagia em Questão. In: ROCHA, JOÃO CEZAR DE CASTRO; RUFFINELLI, JORGE (Org.). **Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- NATALI, Marcos Piason. Além da literatura. **Literatura e sociedade**, São Paulo, v. 11, n. 9, p. 30–43, 2006.
- NETTO, Sebastião Leal Ferreira Vargas. Antropofagia cultural: momento do pensamento crítico latino-americano. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, São Paulo, p. 282–303, 2015.
- NODARI, Alexandre. Grilar o improfanável: o estado de exceção e a poética antropofágica. **outra travessia**, Santa Catarina, n. 5, p. 82–88, 2005.
- _____. **A posse contra a propriedade**: pedra de toque do direito antropofágico. Dissertação. Florianópolis: UFSC, 2007.
- _____. “[...] o Brasil é um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas”: notas sobre o Direito Antropofágico. **Prisma jurídico**, São Paulo v. 8, n. 1, p. 121–141, 2009a.
- _____. O perjúrio absoluto (Sobre a universalidade da Antropofagia). **Confluente. Rivista di Studi Iberoamericani**, Bolonha, v. 1, n. 1, p. 114–135, 2009b.
- _____. A Única Lei do Mundo. In: ROCHA, JOÃO CEZAR DE CASTRO; RUFFINELLI, JORGE (Org.). **Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. “A transformação do Tabu em totem”: notas sobre (um) a fórmula antropofágica. **Das Questões**, Brasília, v. 1, n. 2, 2015a.
- _____. Antropofagia. Único Sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever. **Simpósio Haroldo de Campos**, p. 1–20, 2015b.
- _____. Limitar o limite: modos de subsistência. **Ilha Revista de Antropologia**, Santa Catarina. v. 21, n. 1, p. 068–102, 2019.
- NOVAIS, Fernando. **Conversa com historiadores brasileiros**. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, OSWALD DE. **A utopia antropofágica**. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011.
- NUNES, Zita. **Cannibal Democracy**: Race and Representation in the Literature of the Americas.

- Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- O Atual Momento Literário. **Correio Paulistano**, São Paulo, 17 maio 1927.
- O movimento editorial no Brasil. **Correio Paulistano**, São Paulo, 29 mar. 1927.
- ORTIZ, Elmer Robles. El congreso estudiantil del Cusco de 1920 y las universidades populares. **Pueblo Continente**, Trujillo, v. 26, n. 2, p. 565–588, 2016.
- ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- ORTIZ, Renato. **A Moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5. ed ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- PAZ, Octavio. **Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda**. Tradução Ari Roitman; Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- PERRY, Gill. O primitivismo e o “moderno”. In: HARRISON, CHARLES; FRASCINA, FRANCIS (Org.). **Primitivismo, Cubismo, Abstração: Começo do século XX**. Arte moderna: Práticas e debates. Tradução Otacílio Nunes. São Paulo: Cosac Naify, 1998.
- PINHEIRO, Marcos Sorrilha. À sombra de José Carlos Mariátegui: socialismo e movimentos políticos de esquerda no Peru (1960-1980). **História**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 837–866, 2009.
- POGGIOLI, Renato. **The theory of the avant-garde**. 8. printing ed. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1997.
- POLAR, Antonio Cornejo. El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural. **Revista de crítica literaria latinoamericana**, v. 4, n. 7/8, p. 7–21, 1978.
- PRADO, Antonio Arnoni. **Itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a Semana de 22 e o Integralismo**. 1a ed. São Paulo, SP, Brasil: Editora 34, 2010.
- PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes: travel writing and transculturation**. New York: Routledge, 2008.
- PUNTONI, Pedro; TITAN JR., Samuel (Org.). **Revista de Antropofagia - Revistas do Modernismo - 1922-1929 - Edição Fac-similar**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2014.
- QUEIROZ, Helaine Nolasco. **Verdeamarelo/Anta e Antropofagia: narrativas da identidade nacional brasileira**. Dissertação (Mestrado em História) 2010. 248 f. UFMG, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/VCSA-8MJY6/1/disserta_o_de_helaine_nolasco_queiroz.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2020.
- _____. O estômago de um periódico: edição e circulação da Revista de Antropofagia. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 318–345, 2016.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2019.
- RAMA, Angel. **Transculturación Narrativa em América Latina**. Buenos Aires: El Adariego, 2008.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. A Patologia do “Branco” Brasileiro. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 292.
- RANCIÈRE, Jacques. **O Desentendimento: política e filosofia**. Tradução Ângela Leite Lopes. São

- Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. **A partilha do sensível: estética e política.** Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo, Brazil: Companhia das Letras, 1995.
- ROCHA, João Cezar de Castro. Uma Teoria de Exportação? Ou: “Antropofagia como Visão de Mundo”. In: ROCHA, JOÃO CEZAR DE CASTRO; RUFFINELLI, JORGE (Org.). . **Antropofagia hoje?:** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ROLNIK, Suely. Subjetividade antropofágica. In: HERKENKOFF, PAULO; PEDROSA, ADRIANO (Org.). **Arte contemporânea brasileira.** São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998.
- ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1980. v. 1.
- RUBIN, William (Org.). *“Primitivism” in 20th century art: affinity of the tribal and the modern.* New York : Boston: Museum of Modern Art ; Distributed by New York Graphic Society Books, 1984.
- SÁ, Lúcia. **Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana.** Tradução Maria Ignez França. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- SAHLINS, Marshall David. **Stone age economics.** Chicago: Aldine-Atherton, 1972.
- SAID, Edward. **The world, the text, and the critic.** Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- _____. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Disponível em: <https://www.worldcat.org/title/orientalismo-o-orientado-como-invencao-do-ocidente/oclc/940088947&referer=brief_results>. Acesso em: 1 abr. 2021.
- SAINT-SIMON, Henri De. Henri de Saint-Simon, L’Artiste, le Savant et l’Industriel, 1824. **Collections électroniques de l’INHA. Actes de colloques et livres en ligne de l’Institut national d’histoire de l’art.** Paris: INHA, 2014. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/inha/5083>>. Acesso em: 27 out. 2019.
- SAKAI, Naoki. O Ocidente - uma prescrição ou proscrição dialógica. Tradução Rodrigo Octávio Cardoso. *Remate de Males*, Campinas v. 40, n. 1, p. 363–388, jun. 2020.
- SALGADO, Plínio. A anta contra a loba. **Correio Paulistano**, São Paulo, 11 jan. 1927a.
- _____. Diretrizes da nova geração. **Correio Paulistano**, São Paulo, 27 maio 1927b.
- _____. Matememos o verdeamarelismo. **Correio Paulistano**, São Paulo, 8 dez. 1927c.
- SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural.** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SAUSSURE, Ferdinand De. **Curso de lingüística geral.** Tradução Antônio Chelini; José Paulo Paes; Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2007.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira.** São Paulo, SP: Claro Enigma, 2012.
- SCHWARZ, Roberto. **Que horas são?: ensaios.** São Paulo-SP: Cia. das Letras, 1987.
- _____. **Ao vencedor as batatas.** 5. ed ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2000.
- _____. **Cultura e política.** São Paulo, SP: Paz e Terra, 2009.
- SHAKESPEARE, William. **A tempestade.** Tradução Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM,

2013.

- SILVA, Rogério Souza. A política como espetáculo: a reinvenção da história brasileira e a consolidação dos discursos e das imagens integralistas na revista Anauê! **Revista Brasileira de História**, v. 25, n. 50, p. 61–95, 2005.
- SILVEIRA, Éder. Tupi or not tupi: nação e nacionalidade em José de Alencar e Oswald de Andrade. 2007. 257 f. **Tese** (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/12093/000618826.pdf?sequence=1>>.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, OTÁVIO GUILHERME (Org.). **O Fenômeno Urbano**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- SINGER, Ben. Modernidade, hiperestímulo e o início do sensacionalismo popular. In: CHARNEY, LEO R.; SCHATZ, VANESSA (Org.). **O cinema e a invenção da vida moderna**. Tradução Regina Thompson. São Paulo: Cosac Naify, 2001.
- SOVIK, Liv Rebecca. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value. In: MONGIA, PAFMINI (Org.). **Contemporary Postcolonial Theory: a reader**. Delhi: Oxford University Press, 1997. p. 198–222.
- _____. **A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999.
- _____. **Pode o subalterno falar ?**. Tradução Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STAM, Robert; SHOHAT, Ella. Whence and Whither Postcolonial Theory? **New Literary History**, v. 43, n. 2, p. 371-390, 13 ago. 2012.
- STERZI, Eduardo. **A prova dos nove: alguma poesia moderna e a tarefa da alegria**. São Paulo: Lumme Editor, 2008.
- _____. Dialética da Devoração e Devoração da Dialética. **Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- TIBLE, Jean. **Marx Selvagem**. Kindle ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- TORGOVNICK, Marianna. **Gone primitive: savage intellects, modern lives**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997.
- VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. **Ideologia curupira: análise do discurso integralista**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.
- VENTURA, Roberto. **Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VICH, Cynthia. «ORTOGRAFÍA INDOAMERICANA»: VANGUARDISMO E IDENTIDAD NACIONAL EN EL BOLETÍN TITIKAKA. **Kipus: Revista Andina de Letras**, n. 5, p. 19, 1996.
- VINKLER, Beth Joan. The Anthropophagic Mother/Other: Appropriated Identities in Oswald de Andrade's "Manifesto Antropófago". **Luso-Brazilian Review**, v. 34, n. 1, p. 105–111, 1997.
- WARWICK RESEARCH COLLECTIVE. **Desenvolvimento combinado e desigual: por uma nova teoria da literatura-mundial**. Tradução Gabriela B. Zanfelicce. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

- WEEKS, Kathi. **The problem with work:** feminism, Marxism, antiwork politics, and postwork imaginaries. Durham: Duke University Press, 2011.
- WILLIAMS, Raymond. **Política do modernismo:** contra os novos conformistas. Tradução André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- ZEVALLLOS, Augusto Ruiz. Los indígenas como orientales Intelectuales, política y cultura en el Perú del siglo XX. In: AGUIRRE, C.; EVO, C. MC. (Org.). . **Intelectuales y poder:** Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e hispanoamérica (Siglos XVIII-XX). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto Riva-Agüero - PUCP, 2008. Disponível em: <<https://facultad.pucp.edu.pe/generales-letras/publicacion/los-indigenas-como-orientales-intelectuales-politica-y-cultura-en-el-peru-del-siglo-xx/>>.