



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELLECTUAL DA UNICAMP

Versão do arquivo anexado / Version of attached file:

Versão do Editor / Published Version

Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:

Sem URL

DOI: 0

Direitos autorais / Publisher's copyright statement:

©2018 by Universidad Nacional Mayor de San Marcos. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>

COLONIALIDADE, TRANSCULTURAÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL NA ANTROPOFAGIA MODERNISTA

COLONIALITY, TRANSCULTURATION AND NATIONAL IDENTITY IN THE BRAZILIAN MODERNIST ANTHROPOPHAGY

RODRIGO OCTÁVIO CARDOSO
Universidade Estadual de Campinas
rodrigoabc Cardoso@gmail.com

Data de recepção: 13 de setembro de 2018
Data de aceitação: 04 de novembro de 2018

Resumo

Os anos 1920 foram um momento crucial de elaboração daquilo que se buscava consolidar após a Revolução de 1930 como uma identidade brasileira. Nesse sentido, o modernismo e o movimento da Antropofagia, em particular, lidos retrospectivamente, tiveram um papel fundamental na construção dessa memória e na formação dessa identidade. Se o modernismo antropofágico se apresentou como possibilidade de superação e autonomização, para a literatura e as artes, com relação a uma situação colonial, nos perguntamos em que medida ele não se colocou em sintonia com tal situação ou, ainda, como cúmplice de um colonialismo cultural interno.

Palavras-chave: hibridismo, modernismo, colonialismo interno, representação do indígena.

Abstract

The 1920s were a crucial moment in the elaboration of that which would become consolidated after the 1930 Revolution as a Brazilian identity. In that sense, modernism and particularly the anthropophagy movement, in a retrospective reading, had a fundamental role in the construction of that memory and the formation of that identity. If the anthropophagous

modernism presented itself as a possibility for literature and the arts of overcoming and becoming autonomous in relation to a colonial situation, this article aims at understanding the ways in which it didn't simply resonate this situation or acted as an accomplice for an internal cultural colonialism.

Keywords: hybridism, Brazilian modernism, internal colonialism, representation of indigenous peoples.

A Revolução de 1930 foi, no Brasil, um dos momentos fundamentais do estabelecimento de uma estrutura política, econômica e cultural que ajudou a concretizar aquela definição dada por Benedict Anderson da nação como um território com fronteiras bem definidas dentro das quais vale, em cada centímetro, a mesma lei, e se imagina a presença legítima de uma comunidade (1991: 7, 19). Octavio Ianni afirma que “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” (2004: 24). De fato, os anos 20 e 30 dão testemunho a um enorme esforço intelectual de imaginação da nação em obras que ressoam, ainda hoje, na política e na cultura brasileiras, tais como as de Manoel Bomfim, Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Hollanda, Gilberto Freyre e Paulo Prado. 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 de língua nacional, a de República de cidadãos gerada na Revolução Francesa, ou a de cultura nacional unindo organicamente povo, raça e terra no romantismo.

Ao mesmo tempo, dialogando com os ensaios sociológicos desses autores, se dá a produção do primeiro modernismo, de Monteiro Lobato e Lima Barreto à Semana de Arte Moderna de 1922 e à *Revista de Antropofagia* em 1928 e 29, desembocando depois no Romance de 30.

Nesse contexto, o movimento da antropofagia assume um desenho muito peculiar. Com as formulações radicais e iconoclastas do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade e que têm seguimento particularmente na segunda fase da *Revista*, a antropofagia se torna referência para um imaginário que informa os desejos de ruptura de alas progressistas, liberais e de esquerda na produção cul-

tural, e torna-se um paradigma reiterado das vanguardas artísticas da segunda metade do século, como o concretismo e o tropicalismo. Desde então, a antropofagia tem sido lida e relida como uma estratégia de subversão da ordem colonial que está na origem da nação brasileira por uma apropriação criativa, violenta e seletiva de valores e elementos culturais das metrópoles imperialistas e centros do capitalismo pelos intelectuais e artistas de um país periférico.

Seu valor no confronto dessas duas realidades é situado no desvio da dicotomia que parecia dominar o debate quanto à situação cultural da ex-colônia, polarizada entre um nacionalismo xenófobo e um eurocentrismo importador. Se este último diz respeito a uma continuidade e uma nostalgia da situação colonial que entende cada diferença em relação à metrópole como uma falta e que em nada contribui para o desenvolvimento local, o primeiro revela um purismo incoerente e inconsequente, sem fundamento na realidade e esvaziado de ferramentas para realizar a modernidade, de matriz europeia, que almeja. A apropriação cultural antropofágica escapa a essa dicotomia propondo a incorporação seletiva e consciente de tudo o que interessa do outro, ao mesmo tempo que desessencializa o próprio, ou, na formulação do manifesto, “Só me interessa o que não é meu”.

Não apenas isso, a antropofagia da *Revista*, bem como a desenvolvida por Oswald de Andrade nos ensaios de cunho filosófico dos anos 50¹, procura criticar, desmontar e se contrapor aos valores da moral burguesa, cristã, colonial, “a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud” e mesmo à lógica dicotômica da metafísica eurocêntrica: “Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas”. Estrategicamente, ela o faz não apenas circunscrevendo o projeto coletivo de um grupo restrito, como as propostas do Futurismo ou do Surrealismo, por exemplo, mas pela atribuição dessas características divergentes à própria cultura e histórias de um povo já existente, pretérito e presente, resistente e sobrevivente à colonização. Lemos no Manifesto: “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade. [...] No matriarcado de Pindorama”.

¹ Cf. “Crise da Filosofia Messiânica”; “A Marcha das Utopias” (Andrade 2011); “O Antropófago” (Andrade 1992)

Todo esse projeto, que muitos críticos recentes caracterizaram como anticolonial, pós-colonial ou decolonial (Netto 2014: 297; Castro 2016: 14), toma como modelo e base para sua construção a figura do índio antropófago, extraindo sua imagem das fontes coloniais dos relatos de viagem e de proto-etnógrafos como Couto de Magalhães. Essa figura aparece repetidamente nos números da *Revista de Antropofagia* e nos textos de Oswald, Raul Bopp e Mário de Andrade, este último nomeado antropófago a contragosto.

Formulada por uma elite cultural branca, de língua materna portuguesa e educação europeia, a antropofagia tem vital importância na criação de uma figura nacional autêntica, polêmica e utópica, capaz de disputar inclusive no nível das agitadas e inovadoras vanguardas europeias. Uma “cultura de exportação” no mercado mundial das nações.

Entretanto, é necessário questionar o caráter colonizado do Brasil denunciado pelos modernistas, tendo em vista os elementos que perfazem a situação colonial brasileira e as relações que estabelecem entre si, a fim de compreender as nuances da política colonial implícita na antropofagia. Nela, de fato, a figura do negro, amplamente presente e, ao mesmo tempo, marginalizada, na cultura urbana brasileira a que ela se dirige é praticamente apagada (Toller 2011: 409), exibindo apenas alguns resquícios na menção indireta pelo Manifesto de um samba que fazia sucesso à época: “fizemos Jesus nascer na Bahia” (Azevedo 2016: 131ss). A cultura indígena, por sua vez, elemento estrutural para o projeto antropofágico, aparece de forma abstrata e idealizada, sem nenhuma referência à sua população real e concreta, que lutava, e luta, pela sobrevivência e pela preservação de suas culturas no território nacional contra um etnocídio em processo comandado pelas mesmas elites brancas de língua portuguesa e educação europeia.

Se é verdade que o *Manifesto Antropófago* e a antropofagia modernista em um sentido mais amplo carregam uma intensa potência transformadora e foram também capazes de abrir caminho para uma certa descolonização intelectual e literária, fornecendo bases e critérios para uma criatividade e uma crítica autônoma e ciente do “entre-lugar do discurso latino-americano” referido por Silviano Santiago (2000), eu gostaria de propor aqui uma outra leitura partindo de um ponto de vista diverso que possa, talvez, pro-

duzir uma perspectiva diferente quanto à situação colonial do intelectual modernista. Proponho abordar a questão do ponto de vista do genocídio indígena e negro na continuada colonização do Brasil. Desse ponto de vista, a cultura branca brasileira, cristã, de língua portuguesa, não pode mais ser vista como colonizada. Partindo do etnocídio e do genocídio histórico, o brasileiro branco, lusófono, de cultura cristã é, antes, herdeiro do colonizador, do invasor, do ocupante. O Estado-nação brasileiro, governado por uma elite branca, não é, nesse sentido, pós-colonial, ou fruto de uma descolonização. Ao se emancipar sob as ordens da própria metrópole, o Estado brasileiro tornou-se, desde então, o produto, por assim dizer, “bem-sucedido” da colonização. Um Estado que vive, nas palavras de Pablo Gonzáles Casanova, uma situação de colonização interna, em contato e em conluio com as políticas neocoloniais internacionais e transnacionais (2006: 410).

Se permanece o paradigma colonial e genocida, torna-se, então, fundamental buscar compreender a estrutura de sentimento, como sugere Edward Said (2011: 49), na esteira de Raymond Williams, que permite e regula a prática genocida do negacionismo no cerne da cultura brasileira. No cerne, também, de seu cânone literário.

Para ser justo, é preciso reconhecer a complexidade do movimento em torno da antropofagia e sua importância em criar interesse nas elites culturais brasileiras pelas populações indígenas e voltar atenções para elas. Um movimento que continua surtindo efeitos até os dias de hoje, em que a educação e cultura gerais sobre esses povos e culturas em suas histórias e existências concretas permanece extremamente reduzido e permeado por estereótipos e preconceito. Se a antropofagia modernista, com suas repercussões, foi e permanece uma porta de acesso e disparador de interesse quanto à questão indígena, ela o faz, entretanto, já com um determinado viés e determinados pressupostos, sugerindo, de partida, formas de encarar e abordar a questão.

Para compreender melhor os contornos desse viés, uma gradual torção crítica das complexas e ambíguas relações entre forma e conteúdo pode nos ajudar a compreender as contribuições descoloniais e também os impasses e reforços coloniais do movimento antropofágico.

Em *Transculturación Narrativa en América Latina*, Ángel Rama (2008) procura descrever o processo de transformação do regionalismo 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 permitia 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.

Na literatura brasileira, é possível perceber esse movimento nas relações que são estabelecidas com as culturas indígenas em diferentes momentos históricos. Tradicionalmente se afirma que o Romantismo se estruturava à maneira colonial, importando as formas e valores do romantismo europeu, povoando-o artificialmente com um material nacional, enquanto o modernismo foi capaz de criar novas formas a partir do material indígena (Cândido: 337). Em *Macunaíma*, de modo especial, a pesquisa de Mário de Andrade das narrativas indígenas coletados por Koch-Grünberg permitiu a criação de um romance que apresenta não apenas personagens e episódios tematizando elementos indígenas, mas uma forma narrativa que é, enquanto forma, influenciada e constituída por esses elementos. É o que mostra Lúcia Sá em *Literatura da Floresta*. Nesse caso se poderia dizer que o indígena deixou de ser conteúdo e veio a se tornar forma, transgredindo e ultrapassando os limites do paradigma colonial.

Mas é preciso cuidado antes de generalizar essa narrativa crítica para o modernismo como um todo. Em *Cobra-Norato*, celebrado como uma das principais obras antropofágicas, Raul Bopp, de fato, se apropria de elementos linguísticos, mitos e personagens amazônicos. Entretanto, em um relato posterior sobre a confecção da obra, deixa clara a relação entre forma metropolitana e conteúdo local que fundamenta o livro:

Em um dos casos que me contaram, nas minhas andanças pelo Baixo Amazonas, aparecia, por ocasião da lua cheia, a Cobra Grande, que vinha cobrar o resgate de uma moça. O gênio mau da região, como o Minotauro dos gregos, amedrontava toda a gente, com a exigência desse tributo.

Um dia, pelos caminhos da intuição, e ainda sob a influência dos nheengatus de Amorim, pensei em fixar esse mito num episódio poemático, tendo, como pano de fundo, a grande caudal de água doce e a floresta. Mas, em vez de um Teseu destemido, para enfrentar o monstro, comecei a procurar, nas lendas amazônicas, um gênio bom que fosse, por coincidência, enamorado da donzela raptada pela Cobra Grande.

Cobra Norato, com a sua substância humana, pareceu-me que se ajustava perfeitamente na figura do herói do poema. Faltava achar a moça (Bopp 1977: 59).

Ou seja, embora as inflexões linguísticas e incorporação de elementos narrativos amazônicos contribua para aspectos formais do texto, trata-se de uma obra que segue o paradigma colonial, como descrito por Rama: a substituição por conteúdos locais em uma forma importada da Europa.

Ainda que avancemos e nos detenhamos em obras e discursos que assumam o ideal do indígena como forma, como propõe a antropofagia de Oswald de Andrade e seus colegas da *Revista de Antropofagia*, é preciso localizar o hibridismo de seus discursos com cuidado nos desenvolvimentos culturais nacionais.

O hibridismo como prática cultural tem sido objeto de amplos e ricos debates entre teóricos pós-coloniais. De modo particular, Homi Bhabha demonstra o poder do hibridismo de subverter as narrativas imperiais, desarticulando seus discursos de origem e autoridade, e tornando-se um elemento de resistência e autoafirmação nativa:

O hibridismo é o signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa (ou seja, a produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade “pura” e original da autoridade). O hibridismo é a reavaliação do pres-

suposto da identidade colonial pela repetição de efeitos de identidade discriminatórios (Bhabha 2014: 185).

A antropofagia pode ser lida dessa forma quando se apropria da imagem imperialista eurocêntrica do brasileiro, descrito como selvagem, canibal incivilizado, e a reverte, colocando aí um sinal positivo e um emblema de vigor cultural e autenticidade. Ao fazer isso, ela desarticula a autoridade do preconceito imperialista. Assim pensada, a antropofagia, como apropriação cultural ativa, violenta e seletiva das formas culturais europeias metropolitanas pelos artistas e intelectuais de países periféricos, é capaz de produzir um senso de independência e autonomia cultural, e de uma autenticidade e originalidade nacionais que vêm a se manifestar nas obras produzidas por artistas brasileiros (e latino-americanos). Ela fornece a eles uma justificação para o uso de todos os elementos ao seu dispor em suas criações: o romance europeu, a guitarra elétrica norte-americana, o batuque africano, a corporeidade e o multinaturalismo ameríndio

Por outro lado, é preciso considerar também a assimilação do tema e das figuras ameríndias pela antropofagia modernista e o que implica esse hibridismo performado por uma cultura hegemônica brasileira que se apropria de elementos de uma cultura subalternizada. Em que medida aqui, como alerta Hal Foster: “como um reconhecimento-rejeição fetichista da diferença, o primitivismo envolve uma falsa construção do outro”, ou 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: 199. Eu traduzo).

De fato, encontramos na *Revista de Antropofagia*, em seus 26 números, diversas referências à imagem indígena, do título e o *Manifesto Antropófago*, logo no primeiro número, a menções dispersas em temas, poemas e estudos linguísticos, como o do integralista Plínio Salgado. Muito embora haja uma atitude que queira elevar a antropofagia metafisicamente ao nível de um conceito abstrato – “Não o índio”, escreve Alcântara Machado no primeiro número da *Revista*, e muitos críticos posteriores a interpretarão unicamente pelo viés da “apropriação cultural criativa” – encontramos reiteradamente na *Revista*, principalmente em sua segunda *dentição*, bem

como nos ensaios de Oswald dos anos 50, referências ao índio como fonte e origem da nacionalidade. Lê-se no sétimo número:

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 açafrão, transviado dos presídios (*Revista de Antropofagia* 2^a. dentição, n.º 7).

Encontramos aqui uma descrição que procura inverter as valorizações então vigentes e que adjetiva também o europeu, descentrando-o da usual neutralidade universalista. Há mesmo uma crítica ao paradigma do amálgama que veio a se institucionalizar posteriormente através da leitura freyreana, 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”. Raul Bopp escreve, ainda, em um jornal de Manaus em 1928: “Estamos 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” (1977: 80). Duas décadas depois, Oswald de Andrade fala em uma conferência:

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 hon-

rou 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 (1992: 197).

Ora, o Marechal Rondon, foi fundador e líder, por anos, do SPI, inicialmente SPILTIN (Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador Nacional), cujo programa, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAISC) e, posteriormente, 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: 156ss). Ou seja, para os antropófagos modernistas não se trata, em nenhum momento, de reconhecer a existência e o valor atual de povos e culturas indígenas e defender sua preservação. O índio, em sua retórica, é, como escreve Bopp, “alicerce” para cultura brasileira, corpo físico desta burguesia de língua, tradição e espírito europeu.

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 (1990: 68).

No texto com o sugestivo nome de *Eating the Other*, “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 decadência, reforçando assim sua hegemonia e capacidade de renovação. E escreve: “O desejo de fazer contato com aqueles corpos vistos como outros, sem a intenção aparente de dominar, mitiga a culpa do passado, tomando até mesmo a forma de um gesto provocador no qual se nega responsabilidade e conexão histórica” (hooks 1992: 25). Nesse caso, a responsabilidade e conexão com o genocídio e o etnocídio dos povos indígenas em curso.

Mais importante, se estabelece uma narrativa contemporânea na qual o sofrimento imposto àqueles designados como Outros por estruturas de dominação é elidido por uma ênfase na sedução e no desejo na qual se almeja não tornar o Outro uma imagem do mesmo, mas tornar-se o outro (hooks 1992: 25, eu traduzo).

A performatividade da identidade brasileira formada nos anos 20 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 exterior. Esse deslocamento não apenas reforça a imagem de um povo nacional homogêneo, como suprime a tensão oriunda das hierarquias 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 multirracial, refratária à integração na cultura nacional, fica subsumida ao discurso de uma elite que se simboliza como resistência crítica à colonização cultural.

Opera-se na antropofagia uma inversão que alivia a consciência culpada da burguesia branca liberal. Não se trata mais 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. 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” (Andrade 2011: 73).

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 por Getúlio, dois anos 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 originariedade 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.

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 índio como passado e substrato é, nesse sentido cúmplice do etnocídio em curso. Ao índio 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.

Referências bibliográficas

- 2014 *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.

ANDERSON, Benedict

1991 *Imagined Communities*. New York: Verso.

ANDRADE, Oswald de

1992 *Estética e Política*. São Paulo: Globo.

2011 *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Globo.

BHABHA, Homi

2014 “Signos tidos como milagres”. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

BOPP, Raul

1977 *Vida e Morte da Antropofagia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CASANOVA, Pablo González

2006 “Colonialismo interno [una redefinición]”. En BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Orgs.). *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires: CLACSO.

CÂNDIDO, Antonio

2013 *Formação da Literatura Brasileira*. Momentos Decisivos. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.

CASTRO, Eduardo Viveiros de

2016 “Que temos nós com isso”. En AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia: Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

FOSTER, Hal

1985 “The ‘Primitive’ Unconscious of Modern Art, or White Skin Black Masks”. In *Recordings. Art, Spectacle, Cultural Politics*. Seattle: Bay Press.

GOMES, Heloisa Toller.

2011 “A questão racial na gestação da Antropofagia oswaldiana”. In ROCHA, J.C.C.; RUFFINELLI, J. (Orgs.) *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações.

HOOKS, Bell

1992 “Eating the other: Desire and Resistance”. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press.

IANNI, Octávio

2004 *A ideia de Brasil Moderno*. São Paulo: Brasiliense.

LIMA, Antonio Carlos Souza

1992 “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In CUNHA, Manuella Carneiro da Cunha (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMA, Luiz Costa

1990 “Antropofagia e controle do imaginário”. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, Rio de Janeiro, n.º 1 (terceiro quadrimestre): 62-75.

NETTO, Sebastião Leal Ferreira Vargas

2014 “Antropofagia cultural: momento do pensamento crítico latino-americano”. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, São Paulo, n.º 17 (julio/dezembro): 282-303.

RAMA, Ángel

2008 *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.

SÁ, Lúcia

2012 *Literatura da Floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

SAID, Edward

2011 *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTIAGO, Silviano

2000 “O entre-lugar do discurso latino-americano”. *Uma Literatura nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco.