

A questão (indígena) do *Manifesto Antropófago*

The (indigenous) question of the Manifesto Antropofago

Alexandre Nodari¹

¹Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: alexandre.nodari@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9519-145X>.

Maria Carolina de Almeida Amaral²

²Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: mariacarolinalmeida@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-7979>.

Artigo recebido em 25/10/2018 e aceito em 30/10/2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Resumo

O mais conhecido dos aforismos do *Manifesto Antropófago* lançava uma questão, *Tupi or not tupi?*, que terminou por ser obliterada pela sua conversão em lema identitário. O que nos propomos aqui é mapear o quadro de referências no qual ela se insere, os debates nos quais ela intervém, e, especialmente, como ela se conecta a diversas fontes antropológicas do *Manifesto*, de maneira a restituir o seu caráter de uma questão eminentemente indígena, um modo de questionar visões e apropriações nacionalistas e identitárias dos povos indígenas.

Palavras-chave: antropofagia; Tupi; Oswald de Andrade.

Abstract

Tupi or not tupi? the most famous aphorism of Oswald de Andrade's *Manifesto Antropófago*, raised a question that ended up being obliterated through its conversion in an identitarian motto. What we propose here is to map the frame of references surrounding the question, the debates that it intervenes in, and especially how it connects to the *Manifesto's* various anthropological sources in order to reconstitute its quality of an eminently indigenous matter and its ability to question identitarian and nationalistic views and appropriations of indigenous people.

Keywords: anthropophagy; Tupi; Oswald de Andrade.

1.¹ *“Tupy, or not tupy that is the question”*². Noventa anos depois da publicação do *Manifesto Antropófago*, a recorrência de reproduções e apropriações do mais célebre de seus aforismos converteu aquilo que se apresentava como dilema em um lema identitário, segundo o qual a alternativa a *ser* Tupi consistiria, simplesmente, em *não ser*. Nessa leitura, que parece uma metonímia do destino póstumo do próprio movimento capitaneado por Oswald de Andrade (mas, afinal, como ele mesmo dizia, “[q]uem conta com a posteridade é como quem conta com a polícia” (Andrade, 2011a:61)), ignorou-se que *that is the question*, que *esta é a questão* que o *Manifesto*, relendo o passado, lançava ao presente de modo a pensar o futuro. É precisamente isso que propomos questionar aqui, mapeando o quadro de referências no qual ela se insere, os debates nos quais ela intervém, e, especialmente, como ela se conecta às fontes etnográficas do *Manifesto*, de modo a tentar restituir o seu estatuto de questionamento radical dos termos e da lógica da “questão indígena”, em que se trata de passar da alternativa à abertura, do dois ao múltiplo, tanto no conteúdo, quanto na forma, pois, como aponta Beatriz Azevedo (2016: 199), também “com sua linguagem aforismática, Oswald vai do ‘duplo sentido’ ao sentido múltiplo”, da encruzilhada dual aos “Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros”.

2. *“To be or not to be – that is the question”*³. É desnecessário dizer que a questão de Oswald retoma e transforma (i.e., *apropria*) a hamletiana. Por outro lado, pode ser relevante sublinhar que, dado o contexto da peça em que esta é proferida, fica em questão se deve ser levada a sério, ou se, ao contrário, consiste em um dos estratagemas mobilizados por Hamlet no seu artifício de fazer-se de louco para melhor poder desmascarar o seu tio e a sua mãe e, assim, vingar seu pai, fazendo parte da “estranha e singular (...) conduta”, das “atitudes absurdas”, “frases suspeitas” ou “ambiguidades” que mobiliza, conforme enuncia a Horácio e Marcelo. Nesse sentido, a paradoxal “loucura esperta, com a

¹ O presente artigo retoma e desenvolve textos e apresentações anteriores dos autores. Agradecemos todos aqueles que leram, contribuíram e comentaram tais versões preliminares, em especial André Vallias, quem nos chamou atenção para a querela paulista tupi-tapuia..

² Todas as citações da *Revista de Antropofagia* (incluindo as do *Manifesto Antropófago*), de agora em diante também mencionada simplesmente como *Revista*, foram extraídas da edição fac-similar referida na bibliografia e tiveram sua ortografia atualizada.

³ Utilizamos, nas citações que se seguem de *Hamlet*, a tradução de Millôr Fernandes, disponibilizada pelo próprio tradutor em seu site: <http://www2.uol.com.br/millor/teatro/download.htm#hamlet>.

qual escapa, toda vez que o pressionamos, a revelar seu verdadeiro estado” parece condensar o clima de incerteza que perpassa a peça como um todo. Mais importante para nossos propósitos, porém, são os próprios termos da questão, os quais, apesar da aparência, não podem ser binariamente isolados um do outro. Na peroração hamletiana, o que parece ser, à primeira vista, uma alternativa simples, resumida a viver ou não, se torna uma autêntica questão e a decisão se torna indecível na medida em que não é certo que a vida (o ser) não persiste, de algum modo, na morte (o não ser), que não haja sonhos no sono eterno, que os mortos, como o fantasma do seu pai parece comprovar, não continuem de algum modo presos à vida:

Ser ou não ser – eis a questão.
 Será mais nobre sofrer na alma
 Pedradas e flechadas do destino feroz
 Ou pegar em armas contra o mar de angústias –
 E, combatendo-o, dar-lhe fim? Morrer; dormir;
 Só isso. E com o sono – dizem – extinguir
 Dores do coração e as mil mazelas naturais
 A que a carne é sujeita; eis uma consumação
 Ardentemente desejável. Morrer – dormir –
 Dormir! Talvez sonhar. Aí está o obstáculo!
 Os sonhos que hão de vir no sono da morte
 Quando tivermos escapado ao tumulto vital
 Nos obrigam a hesitar: e é essa reflexão
 Que dá à desventura uma vida tão longa.
 Pois quem suportaria o açoite e os insultos do mundo,
 A afronta do opressor, o desdém do orgulhoso,
 As pontadas do amor humilhado, as delongas da lei,
 A prepotência do mando, e o achincalhe
 Que o mérito paciente recebe dos inúteis,
 Podendo, ele próprio, encontrar seu repouso
 Com um simples punhal? Quem aguentaria fardos,
 Gemendo e suando numa vida servil,
 Senão porque o terror de alguma coisa após a morte –
 O país não descoberto, de cujos confins
 Jamais voltou nenhum viajante – nos confunde a vontade,
 Nos faz preferir e suportar os males que já temos,
 A fugirmos para outros que desconhecemos?

Esse movimento que, confundindo os termos, impossibilita a oposição plena, e, portanto, a decisão, já estava prenunciado na escolha do suicídio como mote da reflexão: ou seja, passar a não ser, morrer, mas isso por meio do ato máximo de vontade do ser. Assim,

na questão que se coloca, se um dos termos, a morte, é uma incógnita, não podendo ser definida e nem totalmente discernida de seu oposto (não constituindo propriamente um termo, nem seguramente o *termo da vida* – em toda a ambiguidade possível dessa formulação), o seu suposto oposto, o ser, também carece de nitidez, pois a dúvida diante do gesto supremo, o de dispor plenamente de si e dar-se à morte, passar ao não-ser, converte-se em paradigma da hesitação diante das consequências de todo ato, de toda decisão, impregnando a vida, o ser, de indecisão, de hesitação, de não agir, de não ser:

E assim a reflexão faz todos nós covardes.
E assim o matiz natural da decisão
Se transforma no doentio pálido do pensamento.
E empreitadas de vigor e coragem,
Refletidas demais, saem de seu caminho,
Perdem o nome de ação.

Desse modo, se tomamos a questão como uma meditação de Hamlet sobre levar ou não a cabo a vingança do pai, torna-se quase impossível saber em que polo situar esta: por um lado, vingar é agir, ser, mas também, dado a inevitabilidade das consequências de matar o novo rei, ela equivale ao ato extremo do suicídio, acarretando o não ser; por outro lado, não vingar, não agir, importa continuar vivendo, ser, embora constitua, no fundo, um sinônimo de não ser. E, de novo, a questão se redobra: nada garante a Hamlet que o gesto de vingança, mesmo tendo como corolário o termo de sua vida, seja, de fato, *o fim*, podendo motivar, por sua vez, outras vinganças, e mesmo fazer do príncipe morto um fantasma a mover outros para vingá-lo. Portanto, a divisão e hesitação hamletianas não decorrem da dificuldade de escolher entre dois termos nitidamente definidos, mas, antes, da impossibilidade de distingui-los. Ou melhor dizendo, elas derivam da inadequação dos termos à questão, da tentativa de reduzi-la à lógica binária do ser (regida pelo princípio da identidade e da não-contradição), de modo que aquilo que Hamlet busca (em vão) com sua decisão é aplacar a indecidibilidade, por meio de um *termo* (seja para sua vida, seja para a errância espectral de seu pai) que estabilize o devir (e a relação entre passado, presente e futuro).

3. “O homem europeu falou demais. Mas a sua última palavra foi dita pelo príncipe Hamlet, que Kierkegaard repetiu em Elsenor. Nós dizemos aqui *où Villegaignon print terre: Tupy or not tupy that is the question*. Um passo além de Sartre e de Camus. A antropofagia” (Andrade, 2011b: 447). Ao retomar, em 1946, a questão na “Mensagem ao antropófago desconhecido”, texto que marca o seu retorno à Antropofagia após um interregno de adesão ao comunismo, Oswald a situa como um deslocamento em relação tanto aos termos quanto à lógica binária que parecem guiar não só Hamlet, mas, de um modo geral, a metafísica ocidental moderna (pense-se, a partir da referência a Sartre, em *O ser e o nada*) – como diz o *Manifesto*, “nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós”, uma recusa ativa e não a mera afirmação de um estado *pré-lógico*, *sem* lógica. A contestação dos termos já aparecera no “De antropofagia” do quarto número da segunda dentição da *Revista*, no qual se afirma que “os antropófagos (...) não admitem (...) a reza e a fradaria com chaves do ‘tudo’ e do ‘nada’”. Além disso, a prevalência do *ser* foi seguidamente posta em questão pelos constantes ataques dos antropófagos à metafísica: “O índio”, lemos na *Revista*, “não tinha o verbo ser. Daí ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado. Um sábiozinho carregado de doenças”. Do mesmo modo, em uma entrevista, Oswald afirmava que “o índio (..) não era, (...) não podia ser (...) criatura metafísica (a metafísica (...) estragava todas as almas)”, por não saber gramática: “A gramática é que ensina a conjugar o verbo ser e a metafísica nasce daí, de uma profunda conjugação desse verbinho. Não se sabendo gramática...” (Andrade, 2009: 287). Mas é na retomada filosófica da Antropofagia nos anos 1940 e 1950 que transparece mais claramente a crítica ao “ser como tal”, considerado “o grande impostor da velha Metafísica” e que estaria sendo recolocado em seu “trono absolutista (...) através do Existencialismo, da axiologia, da fenomenologia e mesmo do marxismo-leninismo”. A “exaltação do conceito de Ser” recairia em um erro grave: “O que é apenas coordenada [o Ser], momento estável de uma simples relação de movimento, passa a ser transfigurado em motor imóvel” (Andrade, 2011b: 197). Aqui se mostra a raiz (equivocada) da prevalência metafísica que Oswald identifica no conceito de ser: a busca de subsumir a *relação de movimento* (i.e., na terminologia oswaldiana, a *devoração*) a um de seus *momentos estáveis* (um dos termos, sempre móveis, da relação), que lhe seria ontologicamente *posterior e dependente*, ou seja, a tentativa de

“arrancar o ser do fluir” (Andrade, 2011b: 172). Mas o que significa substituir o ser pelo tupi? Como a mudança dos termos altera a própria questão?

4. “Em nossa era de devoração universal a problemática não é ontológica, é odontológica” (Andrade *apud* Candido, 2004: 46). A questão do *Manifesto* não é apenas o seu aforismo mais conhecido. É também o exemplo mais acabado do procedimento canibal de apropriação, levado a cabo por Oswald desde, pelo menos, *Pau Brasil*. Trata-se de introduzir, em uma *máxima* (uma frase feita, um clichê, um texto cujo sentido se cristalizou e imobilizou), uma diferença *mínima*, um erro ou desvio que desloca completamente seu sentido: “da fala mor, o mor lapso: o maior é o menor”, dirá Raul Antelo (2006: 27). Na questão, a fórmula original de Shakespeare permanece inalterada (e mesmo na língua original: *or, not, that is the question*), o que mudam são “apenas” os seus termos, e isso por meio de uma leve modificação fonética (/b/ por /p/). Mas essa transformação de uma passagem clássica por meio de uma intervenção quase imperceptível (e por isso mesmo ainda mais evidente) é radical, e a alteração *mínima* que se dá nessa apropriação produz um efeito *máximo* de transformação semântica: é o próprio Ser que é obliterado da questão, que é, digamos, devorado na apropriação canibal oswaldiana.

Em primeiro lugar, no *Manifesto*, “tupi”, embora seja um substantivo, ocupa o lugar pertencente ao verbo no original, como se se tratasse não de uma substância (uma identidade, um nome, afinal, Tupi designa uma multiplicidade de povos, os povos tupi-guarani), de um “*ser tupi*” já dado, mas de uma ação, um virar tupi: tupi(r). Além disso, se admitimos a “contribuição milionária de todos os erros” advogada pelo *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, essa modificação foi manifestada também *graficamente* por Oswald. Observe-se que tanto no *Manifesto* quanto na “*Mensagem*”, não aparece o travessão que, em *Hamlet*, distingue as duas orações: “*Tupy or not tupy [-] that is the question*”. Essa omissão – deliberada ou não – quando transposta à frase original (e o fato do aforismo ser *em mais de uma língua*, dado importante ao qual voltaremos, não só permite como demanda que façamos essas transposições, pois toda apropriação canibal é uma via de mão dupla que também introduz uma variação retroativa no “original”), essa omissão, dizíamos, gera uma ambiguidade, equivocidade ou indecidibilidade na sua leitura: *To be or not to be – that is the*

question ou *To be or not to be that – is the question*. Ser ou não ser-isto, ser- ou não ser-*assim*, eis a questão, deslocada da intransitividade do ser ao devir sempre transitivo, em que o acento não mais recai sobre o ser, mas sobre os modos de ser, sobre “*como somos*”: “*ser-tupi*”.

Todavia, se na questão antropofágica a substancialização dá lugar à modalização, devemos ter cuidado para não tomar os modos de ser como substâncias, segundo a lógica do ser. Se o tupi (termo pouquíssimo utilizado por Oswald, por motivos que veremos), enquanto sinônimo de antropófago (os rituais canibais descritos pela literatura colonial que inspiraram o *Manifesto* eram, em sua quase senão totalidade, *tupi*, mais especificamente, tupinambá), aparece no lugar do ser, é porque se trata de deslocar a proeminência metafísica deste em nome da devoração. Assim, o Tupi da questão não se reduz apenas a um ser-come, mas implica também *comer o ser*: o *ser-tupi* é um modo de ser que devora o ser... É isto que Oswald enuncia no final da “*Mensagem*”: “Nada existe fora da Devoração. O ser é a Devoração pura e eterna” (Andrade, 2011a: 449). *Nada existe fora da Devoração*, porque a devoração designa a relação cosmológica e ontológica fundamental: a Antropofagia é uma ontologia que explica o funcionamento do cosmos e de todos os seres, não se restringindo a uma *práxis* humana (também os seres inumanos a praticam e são produzidos por ela, dado que é a relação universal).⁴ *O ser é a Devoração pura e eterna*: não se trata de mais uma definição do ser, mas de subsumir este à lógica do devir, de afirmar a proeminência metafísica da relação sobre os termos, de modo que a categoria ontológica fundamental, que no Ocidente cabe ao ser, é aqui atribuída à Devoração. Por isso, Eduardo Viveiros de Castro (em Azevedo, 2016: 17) poderá dizer que a “*verdadeira questão é ‘Tupi or to be’*”: “o ‘tupi’ cancela e inverte o *to be*, a antropofagia é uma contraontologia”. Lida assim a questão oswaldiana, o ser vem depois, não sendo o primeiro termo. E a ordem dos fatores altera a questão: “*Tupi ou ser*” implica tomar a relação entre o ser e o devir (ou entre o ser e o modo de ser, ou entre o ser e o não ser) não pela lógica substancialista do ser, como uma diferença substancial, mas segundo a lógica do devir (ou da “*não lógica do*

⁴ Trata-se de inflexão física da metafísica: alçar a um status metafísico a máxima de que na natureza nada se cria, nada se destrói, tudo se transforma, ou melhor, se devora. Assim, se “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo”, “A fenomenologia do espírito só pode se realizar na História pela Antropofagia” (Andrade, 1974: 203). Não é um acaso que mesmo a entropia cósmica seja descrita em termos canibais, como a “devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico” (Andrade, 2011b: 146).

terceiro incluído, onde uma coisa pode deixar de ser igual a si mesma para incorporar o outro, a diferença”, para usar as palavras de Haroldo de Campos (2004:149)), como uma diferença modal, de modos: o *ser* passa a ser ele mesmo um modo, um devir, apenas o “momento estável” deste. Como diria Gabriel Tarde (2007: 98), “[e]xistir é diferir; na verdade, a diferença é, em um certo sentido, o lado substancial das coisas”, e “a identidade é apenas um *mínimo*, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento”.

5. “Tínhamos a justiça codificação da vingança” (*Manifesto Antropófago*). A co-incidência disjuntiva condensada pela questão oswaldiana entre Shakespeare e a Antropofagia tupi e suas respectivas ontologias deixa-se ver mais claramente no estatuto distinto que a vingança assume em cada um destes “hemisférios culturais”, o “clímax do Patriarcado”, “dado por Hamlet”, “em que estrondam alto a vindita e o ressentimento do Príncipe, contra a mãe adúltera” (Andrade, 2011b: 154), e o “Matriarcado de Pindorama”. Pois, como sublinhou recentemente Beatriz Azevedo (2016: 109) em sua magistral leitura comentada do *Manifesto*, “entre os Tupi não poderia haver esta ‘dúvida’ em vingar ou não vingar”. Além disso, a vingança dos parentes e antepassados não apenas era a *origem* ou *motivo* do ritual antropófago, como os cronistas logo perceberam, mas igualmente seu *destino*, já que visava também (re)produzi-la:

não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexo de ligação com o inimigo, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir. (...) A dupla interminabilidade da vingança – processo sem termo e relação que não se deixava apreender por seus termos - sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o tempo, mas uma máquina de produzi-lo, e de viajar nele (o que talvez seja o único modo de realmente aboli-lo). Ligação com o passado, sem dúvida; mas gestação do futuro igualmente, por meio do grande presente do duelo cerimonial (Viveiros de Castro, 2002: 240).

Ou seja, ao contrário da *vendetta* hamletiana, toda ela voltada ao passado, à restituição de uma ofensa à origem, a apagar a memória e estabilizá-lo por um termo, a Antropofagia por vingança tupinambá visava instituir a sua continuidade (da memória e da vingança, irmanadas), para que não houvesse *termo* (no duplo sentido). E, para tanto, era preciso, da parte do cativo prestes a ser devorado, *questionar* o inimigo, sua coragem e a própria natureza do seu gesto canibal; questionar se, de fato, a carne que o devorador comeria era inimiga, se não era a carne dos seus antepassados que o devorado havia comido; e questionar especialmente o termo da vingança, afirmando que os seus parentes o vingariam, comeriam o agora devorador, numa alternância ou instabilidade dos termos da relação canibal. Esse questionamento se manifestava na troca posicional do discurso cerimonial que antecedia a antropofagia propriamente dita, no qual podemos ver também o outro sentido da “interminabilidade da vingança”, a saber, o de uma “relação que não se deixava apreender por seus termos”: “O diálogo parecia inverter as posições dos protagonistas. Anchieta se espanta: o cativo ‘mais parecia estava para matar os outros que para ser morto’” (Viveiros de Castro, 2002: 237). Assim, a vingança canibal tupinambá era “um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o ‘eu’ se determina como ‘outro’ pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um ‘eu’ (...). O canibalismo (...) implicaria assim um movimento fundamental de assunção do ponto de vista do inimigo” (Viveiros de Castro, 2002: 461-2). Aquilo que impede a escolha hamletiana – a ausência de *termos* – é o motor da Antropofagia.

6. “[A]bsolutamente nada cheira à tapuia, lembra tapuia, prova a passagem de tapuias. Tudo, absolutamente tudo, é tupi” (Plínio Ayrosa). O canibalismo de vingança tupinambá remete a outro fator importante a ser abordado. Pois, não se pode perder de vista – e é sintomático que toda uma tradição que enfatiza excessivamente o humor e a mordacidade oswaldianos o tenha feito – que a questão do *Manifesto* é essencialmente *indígena*, na forma de um sarcasmo feroz referente a uma querela que lhe era contemporânea. Aceso, um pouco ao acaso, em fins do século XIX, o debate se prolongaria até pelo menos a década de 1930, dizendo respeito aos povos indígenas que “dominavam” São Paulo nos tempos

coloniais, e que, portanto, seriam os antepassados simbólicos e mesmo biológicos da elite e da população de um estado que buscava afirmar seu poderio e construir sua identidade. “Estava em jogo”, afirma John Manuel Monteiro (1992: 125) em uma reconstrução recente do debate na qual estamos nos fiando, “o mito de origem da sociedade paulista”. A visão consensual (e acrítica) até então era de que o posto cabia aos Guaianá, um povo supostamente tupi. Todavia, em 1888, João Mendes de Almeida levantou lateralmente a hipótese de que estes não teriam sido os “dominadores’ de Piratininga” (*ibidem*: 125), e, poucos anos depois, Capistrano de Abreu, junto a outros, sugeriu que “os Guaianá da documentação antiga não configuravam grupos tupi e, pelo contrário, seriam nada mais que os remotos ancestrais dos modernos Kaingang – portanto, Tapuia, uma ‘raça’ indígena desprezada pela ciência moderna e pelos defensores do progresso” (*ibid.*: 126).⁵ “Eram tupis, tapuios ou guaranis?”, perguntava, sem conseguir responder ao certo, Couto de Magalhães (1975: 143). *Tupy or not tupy?*, perguntaria também o *Manifesto*, tornando a resposta, como veremos, no limite, impossível.

O debate retomava o binômio por meio do qual o empreendimento colonial sobrecodificou em chave substancialista um termo das línguas tupi-guarani. Afinal, a história pós-contato da palavra “*tapuia*”, a história da sua apropriação (pela língua) portuguesa, está intimamente ligada à colonização. Em um de suas primeiras ocorrências registradas, uma carta do jesuíta João de Azpilcueta, datada de 1555, o nome parece designar um *grupo* ou *povo* indígena: “No dia seguinte partimos e passamos muitos despovoados, especialmente um de vinte e três jornadas por entre uns índios que chamam tapuia, que é um gênero de índios bestial e feroz, porque andam pelos bosques como manadas de veados, desnudos e com cabelos mui longos como de mulheres; sua fala é mui bárbara, e eles mui carniceiros, e trazem flechas ervadas, e despedaçam um homem em um momento” (em Hue, 2006: 135). Bárbaros, nômades, carniceiros e com uma língua estranha, os *tapuzos*, tal como grafado na missiva, se contrapunham, ponto a ponto, aos Tupi que acompanhavam o jesuíta e eram objeto de sua catequese. Do mesmo modo, ainda em referência a um grupo específico, há a menção, em 1576, de Gândavo. Inscrita sintomaticamente no capítulo “Da morte que dão aos cativos”, a diferença se apresenta no interior mesmo da prática que mais horrorizava os

⁵ Não faltaram acusações que flertavam com a xenofobia aos dois responsáveis por acender o debate, ambos nordestinos, “logo”, tapuios. Cf. Monteiro, 1992: 130-1.

européus, a antropofagia. Contrastado com o endo-canibalismo funerário tapuia, o exo-canibalismo guerreiro tupi tornava-se mais palatável:

Também há uns certos índios junto do rio do Maranhão, da banda do oriente, na altura de mais ou menos dois graus, que se chamam tapuias, os quais dizem que são da mesma nação desses aimorés, ou pelo menos irmãos em armas, porque ainda que se encontrem, não se ofendem uns aos outros. Esses tapuias não comem a carne de nenhum contrário, antes são inimigos capitais daqueles que a costumam comer, e os perseguem com mortal ódio. Porém, pelo contrário, têm outro rito muito mais feio e diabólico, contra a natureza, e digno de maior espanto. E é que, quando algum chega a estar doente de maneira que se desconfie de sua vida, seu pai ou mãe, irmãos ou irmãs, ou quaisquer outros parentes mais chegados, o acabam de matar com suas próprias mãos, havendo que usam assim com ele de mais piedade que consentirem que a morte o esteja senhoreando e consumindo por termos tão vagarosos. E o pior é que, depois disto, o assam e cozem e lhe comem toda carne, e dizem que não hão de sofrer que coisa tão baixa e vil, como é a terra, lhes coma o corpo de quem tanto amam, e que pois é seu parente, e entre eles há tanta razão de amor, que sepultura mais honrada lhe podem dar que metê-lo dentro em si e agasalhá-lo para sempre em suas entranhas (Gândavo, 2004: 167-8)

Todavia, já no relato de Fernão Cardim, o termo não mais designa um povo homogêneo, mas serve de forma um tanto genérica para abarcar os inimigos dos Tupi, que são o seu (de Cardim) ponto de referência: “Há outras nações contrárias e inimigas destas [dos Tupi], de diferentes línguas, que em nome geral se chamam de *Tapuya*, e também entre si são contrárias” (Cardim, 2009: 205). À continuação, ele elenca e descreve várias destas outras nações, distintas e inimigas entre si, algumas nômades, “como ciganos” (*ibidem*: 209), outras “cruéis como leões”, (*ibid.*: 206), etc. Nessas três ocorrências (e poderíamos passar por muitas outras), nos deparamos com uma mesma estrutura: são grupos tupi que nomeiam a um ou mais outros, inimigos seus, como *tapuias*, como se o termo designasse o outro do aliado (o outro dos Tupi), o outro do outro.

Embora a etimologia – tarefa sempre (e ainda mais) árdua em se tratando de línguas indígenas – seja difícil de estabelecer, a palavra “tapuia” ressoa “*taba*” ou “*tapui*”, termos de línguas tupi-guarani para choupana, casa, ou aldeia, parecendo marcar uma certa oposição a eles: os de fora da aldeia, os afastados dela (ou mesmo, como aventaram alguns, os fugitivos): no limite, como propôs Simão de Vasconcelos em 1663, “tapuia” significava

“contrários, ou inimigos” (*apud* Puntoni, 1998: 10). Contudo, isso não é tudo. Pois o ponto de referência (o Tupi do qual o Tapuia é outro) estava longe de ser unívoco, ou seja, para dizer o óbvio, não havia uma grande Nação Tupi única (como demonstram, ficando no mais evidente, as guerras entre povos tupi, e as alianças de uns com os portugueses e outros com os franceses), para a qual se colocava um outro por exclusão, uma grande Nação Tapuia única (Gabriel Soares de Sousa (2010: 327), em seu *Tratado descritivo do Brasil*, já afirmava: “os Tapuyas são tantos e estão divididos em bandos, costumes e linguagens, para se poder dizer deles muito”). Além disso, mesmo que aceitemos a definição, acima citada, de “tapuia” como inimigo, resta o fato de que não se tratava da única palavra das línguas tupi-guarani para designar os contrários (havia outras, como o *tovajar* tupinambá). Assim, *tapuia* parece ser muito mais um termo *relativo ao e variável com o ponto de referência* (se é tapuia-para-alguém), podendo, sem grandes esforços, ser, de fato, glosado grosso modo como “não tupi”, *desde que* se tenha em mente que “Tupi” aqui não possui o sentido substancial de conjunto dos povos tupi-guarani (conjunto que não existia para os próprios tupi-guarani – se é que faz sentido falar nesses termos), e sim um sentido pronominal mais ou menos amplo, um “nós” mais ou menos exclusivo, variando de acordo com o grupo e com o contexto.⁶ Designando certo grau de uma relação negativa (de inimizade ou exclusão, cuja especificidade ou generalidade nos escapa pela não confiabilidade e pouca informação das fontes coloniais) com o grupo que o enuncia, “tapuia”, arriscaríamos dizer, parece marcar uma distância em relação a ele (o grupo enunciador) maior ou distinta que outras palavras das línguas tupi-guarani para inimigo, um afastamento que é diferente de outros grupos rivais (muitos dos quais tupi) e cujo traço distintivo *talvez* seja a língua (e “costumes”), podendo servir inclusive para nomear os brancos (ou certos grupos deles), como aponta José de Alencar (2017: 89) em uma nota a *Iracema*: “*Branços tapuias*: em tupi

⁶ “[A]s categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente contextual e desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como etnônimo parece ser, na maioria dos casos, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é, tampouco, acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito” (Viveiros de Castro, 2002: 372). Nesse caso, acrescentemos, estamos diante de um etnônimo dado por terceiros *com* a variabilidade das “categorias indígenas de identidade coletiva”, ou seja, uma espécie de pronome em negativo (que marca, variavelmente, a *ausência* dessa “identidade”).

– *tapuitinga*. Nome que os pitiguaras [povo tupi] davam aos franceses para diferenciá-los dos tupinambás”.

Porém, embora fluida, relativa e variável, a oposição tupi-tapuia (se é que se tratava de uma oposição, pois o primeiro termo não é exatamente fixo, e o segundo é dado por ele), foi estabilizada numa matriz substancialista como fruto do empreendimento de colonização, no qual o outro segundo a ótica (variável e múltipla) tupi foi desviado pelas lentes coloniais, que codificou numa lógica binária a multiplicidade de povos indígenas. Assim, convertida em binômio, passou a servir de clivagem entre índios afeitos ou aptos à obra missionária e aqueles resistentes a ela (seja de “fato”, seja pela barreira da língua adotada como instrumento da catequese, o tupi padronizado):

O termo “Tapuia”, portanto, não pode ser compreendido como um etnônimo, mas sim como noção historicamente construída. Seu significado básico está associado à uma noção de barbárie duplamente construída. São bárbaros aqueles assim considerados pelos “outros” que podem ser integrados imediatamente à cristandade: os Tupi. Em outras palavras, se Montaigne dizia que “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra”, devemos ter ainda que a divisão entre Tupi e Tapuia compreendia uma noção de uma “dupla barbárie”, se assim podemos dizê-lo: a integração ou aceitação abstrata dos Tupi como a humanidade a ser incorporada (e, portanto, como elementos legítimos do Império cristão), implicava na inscrição dos Tapuia como a barbaria. (Puntoni, 1998: 11).

Com a Independência – em especial, na versão hegemônica do indianismo (que comporta suas exceções, destacando-se, entre elas, Gonçalves Dias (cf. Sá, 2012)) –, o binômio ganha ainda mais relevância ideológica, na medida em que se busca postular uma origem, símbolo ou “raça” autóctone para a nova Nação. O escolhido não poderia deixar de ser o Tupi, o qual, na pseudo-etimologia de Teodoro Sampaio, significaria “pai supremo”, repaginando outra (pseudo-etimologia), a de Luís Figueira, que deriva o termo de *ypy* (princípio, começo), de modo que os Tupi seriam os *primeiros* – lembre-se de todo o drama hamletiano concernente à origem e ao Pai... Mas, evidentemente, o Tupi unificado e idealizado como “bom selvagem” (dócil, aliado, afeito à catequese – ou então, legal, corajoso, *bravo*, e, quando antropófago, por honra), oposto ao Tapuia estigmatizado como “mau selvagem” (traíçoeiro, indócil, feroz, *bravio*, canibal por obstinação e maldade),

oposição que, além de ideológica, informava um projeto de unificação da identidade nacional, separando também os “assimilados” daqueles resistentes à “civilização”. Tal substancialização do binômio ganharia foros “científicos” racialistas na virada do século XIX para o XX, com Hermann von Ihering (1907: 202, 203), figura importante do debate sobre a questão indígena à época, aduzindo diferenças fisiológicas verificáveis pela medição e tipo de crânio, sendo que os Gês seriam “o elemento predominante entre os Tapuias”:

O litoral do Brasil, na época da descoberta, estava habitado por indígenas pertencentes às duas nações: Tupi e Tapuia. Estes últimos, os antigos donos desta região, tinham sido rechaçados da costa à Serra do Mar e para o interior do país, pelos povos tupis, que ocupavam a costa, desde a foz do Amazonas até a do Rio da Prata (...) A denominação de ‘Tapuias’ para os povos que não eram tupis, aparentemente de um valor prático apenas, foi reconhecida como sendo bem fundada, pelas investigações modernas, que nos demonstrar serem estas numerosas tribos aparentadas entre si, não só sob ponto de vista etnográfico, mas também com relação aos seus caracteres físicos. O crânio dos Tapuias é dolicocefalo, o dos Tupis braquicefalo”, sendo que os Gês seriam “o elemento predominante entre os Tapuias.

Assim se explica porque, para certa parte da intelectualidade ligada à elite paulista, como aponta Monteiro (1992: 128), “aceitar a noção de que os Guaianá eram Tapuia significava que todo o modelo da nacionalidade defendida pelos paulistas, calcado na unidade do Tupi-Guarani, podia ser desafiado”, chocando-se frontalmente com um pensamento que “idealizava o Tupi – sobretudo o da época da conquista – e condenava o Tapuia” (*ibid.*: 135). Mas esse não era o único motivo da celeuma.

7. “A descida agora é outra” (Oswaldo Costa, “A descida antropófaga”). A questão indígena paulista não remetia apenas ao passado, mas se relacionava a um “problema” presente, acarretando, por isso, posições quanto ao futuro dos povos indígenas do estado e do país. A ideia de que os Guaianá não só não eram um povo tupi, como ainda antepassados dos Kaingang, era “inadmissível no contexto da época, em que o espelho kaingang não proporcionava o retrato desejado pelos paulistas” (Monteiro, 1992: 128). Refratários à política assimilacionista que visava convertê-los em mão-de-obra, os Kaingang resistiam

ativamente à expansão para o oeste, atacando insistentemente os colonos recém-chegados e equipes e construção da estrada de ferro Noroeste. Ou seja, a questão levantava “duas polêmicas – uma sobre o passado e outro sobre o futuro dos índios” (*ibid.*: 135), “que estavam sendo deliberadamente dizimados pelo processo de expansão para o Oeste” (*ibid.*: 125), por meio de “dadas”, massacres ordenados por fazendeiros e colonos e executados pelos “bugreiros” em retaliação aos indígenas.

Em “A questão dos índios no Brasil”, Ihering caracterizava esse “conflito”⁷ como o “problema essencial da questão dos índios – a anarquia que atualmente caracteriza as relações das autoridades nacionais com os índios bravios” (*ibid.*:125), supostamente derivada de um “filoindianismo epidêmico” (*ibid.*: 127), de um excesso de piedade dos órgãos de governo e da opinião pública com relação aos Kaingang: “A marcha ascendente da nossa cultura está em perigo; é preciso por cobro a esta anormalidade que a ameaça. Protejam-se os índios pacíficos, mas garantam-se ao mesmo tempo aos colonos a vida e a propriedade contra assaltos de índios bravios” (*ibid.*: 113). A “solução” que propunha era tratar estes “índios bravios” de forma diferente dos “mansos”, por meio do seu aldeamento forçado: “O problema consiste em prender ‘fraternalmente’ [as aspas são dele, em uma ironia ao projeto indigenista de Rondon] esses índios bravios, aldeá-los em condições de futura existência, e que possam extinguir os costumes criminosos”. Pois, do contrário, advertia, “os assaltos e massacres continuarão no sertão do Brasil meridional, e, como até agora, serão os sertanejos obrigados a tratar da própria defesa e do extermínio dos indígenas” (*ibid.*: 126). Ao fim e ao cabo, o “futuro” que cabia aos índios era a de deixar a indianidade no passado, num gesto paternalista levado a cabo pelos brancos: “O elemento indígena desaparece do Brasil absorvido pela raça branca. A legislação e administração pública devem-se inclinar perante essa lição da ciência e da experiência. (...) as medidas postas em prática em favor dos indígenas se devem considerar (...) simplesmente como um ato de nobreza e de amor da raça vencedora para com a vencida” (*ibid.*: 132).

Tratava-se, desse modo, de *catequizar* os índios, o que não necessariamente era sinônimo de conversão religiosa (Ihering discute se a catequese deve ser religiosa ou leiga),

⁷ As aspas são nossas, pois tratava-se, ontem, como hoje, de uma invasão violenta, em situação assimétrica, de territórios indígenas – o que, aliás, o próprio von Ihering reconhece ao denegá-lo por meio de uma questão irônica: “Pertencerá a terra ainda aos primitivos donos?” (Ihering, 1911: 129).

mas sim de assimilação, conversão à “civilização” (leia-se, o mundo do trabalho branco). Lembre-se, nesse sentido, que o aforismo que segue imediatamente a questão do *Manifesto* enuncia: “Contra *todas* as catequese”. Se a Antropofagia visava, assim, “[r]eabilitar o índio não catequizado” (Andrade, 2009: 61), poder-se-ia pensar (não sem razão) que, de fato, *Tupi or not tupi that is the question* é um falso dilema, mas não porque a resposta seja “Tupi”, e sim, “não tupi”, uma reivindicação do Tapuia. Todavia, como justamente a questão dos Guaianá, junto à maleabilidade e variabilidade do “binômio”, demonstravam de modo patente, distinguir o Tupi do não tupi, o Tupi do Tapuia, o “bom” do “mau” selvagem, o catequizado do bravio, além de conseguir equacionar os termos desses binômios, era tudo menos que fácil. Eis o que Oswald acentuará, pois, numa espécie de mantra, uma variação do bordão anti-catequista se repetirá duas vezes no *Manifesto*: “Nunca fomos catequizados”, como que a marcar positivamente a *inconstância da alma selvagem*, ou “a absoluta inconstância no cumprir os deveres ou ocupações espontâneas” (Ihering, 1911: 119) que Ihering atribui aos índios recém-aldeados, ou seja, a resistência à assimilação presente e persistente mesmo entre aqueles *supostamente* catequizados. Isso porque a rejeição à catequização não necessariamente aparecia de forma categórica no comportamento dos índios, estando mais relacionada a uma instabilidade pela qual se mostravam “[c]ontra a verdade dos povos missionários”, fosse ela religiosa ou laica. Viveiros de Castro argumentou que o motivo pelo qual havia tanta dificuldade em converter os Tupinambá ao cristianismo não era a descrença ao dogma cristão, mas a indiferença ao dogma em si: entre eles, “a palavra de Deus era acolhida alacrememente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro” (Viveiros de Castro, 2002: 185). A reabilitação do “índio não catequizado”, portanto, era a reivindicação não de uma parcela (em termos substanciais) dos índios, os não-tupi, mas sim dessa recusa indígena ativa à “catequese” que persiste e resiste mesmo ali onde ela parece ter se realizado: “Com toda a coação e a libidinagem da gente branca, não foi, no entanto, destruído o que melhor restava no natural das Américas. A sua cultura resistiu no fundo das florestas, como na recusa a toda força escravizante”. A questão indígena do *Manifesto* não visa acomodar o índio no *nosso* passado, elegendo uma raça fundadora (Tupi), nem tampouco dar um lugar aos índios no *nosso* presente, mas, partindo da luta *passada e presente* deles, criar roteiros possíveis para o *nosso* (*nosso* e *deles*) futuro: “Só o selvagem nos salvará. Essa força profunda que

sentimos e que cumpre conservar, lutando sempre, é dele, nos veio dele. A catequese não tirou o índio do mato. Ele ficou na floresta e dela só agora saiu para a vitoriosa descida antropofágica”. Nesse sentido, o que os antropófagos estavam propondo era uma outra “descida” (termo que designava os descimentos ou reduções, ou seja, captura e aldeamento de indígenas), uma descida de outra ordem, em *sentido* oposto aquele apregoado por Ihering: “Há quatro séculos, a ‘descida’ para a escravidão. Hoje, a ‘descida’ para libertação”.

A nosso ver, agora estamos em condições de entender a série de deslocamentos simultâneos que Oswald produz ao se apropriar da questão indígena paulista. Em primeiro lugar, mais obviamente, tratava-se de um sarcasmo em relação à pretensão da elite paulista de postular como sua origem os Tupi (leia-se, “mansos”) para depois descobrirem-se dependentes de não-tupi, tapuia, bárbaros (“bravios”), um povo cujos remanescentes agora se encontravam em guerra contra seus (da elite) interesses. Além disso, e mais fundamentalmente, tratava-se de baralhar os termos (Tupi e Tapuia, manso e bravo), ressaltando por todo o *Manifesto* a ferocidade, resistência anti-colonial e canibalismo dos Tupinambá: “não o elogio do ‘bom selvagem’ mas do mau” (Andrade, 1974: 202). Assim, a deglutição do Bispo Sardinha pelos Caetés, povo tupi, utilizada como marco zero para datar o texto oswaldiano, não deixa de ecoar uma morte mais recente de um outro membro do clero, o Monsenhor Claro do Amaral, perpetrada justamente pelos Kaingang quando ele estava em uma expedição catequista... Por último e como consequência, tratava-se de *questionar* toda a lógica binária e substancialista (do ser) da identidade e da origem que subjazia a formulação colonial e nacionalista da oposição tupi-tapuia.

8. “Verde e amarelo dá azul? / Não, dá azar” (Oswald de Andrade). Que a questão do *Manifesto* estivesse colocando o dedo na ferida da querela paulista e suas premissas, fica patente na resposta a ele dada pelo indianismo modernista proto-fascista. Referimo-nos aqui ao *Nheengaçu Verde-Amarelo*, ápice quase cômico da depuração colonial e depois nacionalista do binômio tupi-tapuia. “Os tupis desceram para serem absorvidos”, lemos ali, como se tivessem sido aldeados voluntariamente, “[p]ara se diluírem no sangue da gente nova. Para viver subjetivamente e transformar numa prodigiosa força a bondade do brasileiro e seu grande sentimento de humanidade”. E em uma contraposição explícita ao

Manifesto Antropófago, a anta e sua herbivoria, no lugar do canibal e sua antropofagia, aparece como símbolo tupi: “Seu totem não é carnívoro: Anta. É este um animal que abre caminhos, e aí parece estar indicada a predestinação da gente tupi” (em Schwartz, 2008: 181). Lembremos que, no manifesto oswaldiano, ao contrário do pacifismo e da assimilação, é a vingança (passada e apregoada) que dá o tom, com o jabuti ocupando o lugar da anta: “Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti”. Ora, é quase certo que Oswald estivesse remetendo a uma série de mitos referentes ao jabuti coletados por Couto de Magalhães em *O selvagem*, o primeiro dos quais sendo o relato de como ele, o jabuti, após a anta querer lhe expulsar de onde colhia seu sustento e enterrar-lhe, pacientemente aguarda conseguir sair da terra, a persegue e vinga-se dela (cf. Couto de Magalhães, 1975: 115 e ss⁸). Ou seja, no *Manifesto Antropófago*, a anta aparece como elemento invasor, colonial, para o qual, mais cedo ou mais tarde, chegará a sua hora. Mas o *Nheengaçu Verde-Amarelo* não para por aí, a sua “antologia” – para usar o título de um mordaz artigo oswaldiano que ataca virulentamente o modernismo reacionário travestido de indianismo – prossegue em tom nheengáiba, de fala atravessada e torta: “O tupi significa a ausência de preconceitos. O tapuia é o próprio preconceito em fuga para o sertão. (...) O tapuia isolou-se na selva, para viver; e foi morto pelos arcabuzes e pelas flechas inimigas. O tupi socializou-se sem temor da morte; e ficou eternizado no sangue da nossa raça. O tapuia é morto, o tupi é vivo. (...) Todas as formas de jacobinismo na América são tapuias. O nacionalismo sadio, de grande finalidade histórica, de predestinação humana, esse é forçosamente tupi. Jacobinismo quer dizer isolamento, portanto desagregação” (em Schwartz, 2008: 181-2). O tupi seria assim “a raça transformadora das raças, e isso porque não declara guerra, porque não oferece a nenhuma das outras o elemento vitalizante da resistência” (*ibid.*: 183). Cremos ser suficiente. Para além de todos os problemas (e falsificações), o problema é que os verdeamarelos erraram o alvo, achando que Oswald tomara partido dos Tapuia, fosse de forma direta, reivindicando o “*not tupy*”, fosse indiretamente, tomando como tupi (o jacobinismo, a resistência à assimilação) o Tapuia, quando Oswald estava baralhando os termos. O Tapuia-para-Oswald poderia ser o próprio

⁸ Note-se que na versão transcrita em nheengatu (segunda parte, fac-similar, pp. 175 e ss), o termo traduzido como “seu senhor”, “seu pai” é “*iara*” – voltaremos a isso.

Tupi, entendido nos termos verdeamarelos como “a força centrípeta” (*ibid.*: 184), afinal, tratava-se de reivindicar o seu oposto: a resistência indígena como força centrífuga, que refuga a unificação.

9. “Antropofagia é simplesmente a ida (não o regresso) ao homem natural (...) O homem natural que nós queremos pode tranquilamente ser branco, andar de casaca e de avião. Como também pode ser preto e até índio. Por isso o chamamos de ‘antropófago’ e não tolamente de ‘tupi’ ou ‘pareci’” (Oswald de Andrade, *Revista de Antropofagia*). É importante salientar que a questão é a *única vez* em que a palavra “tupi” aparece no *Manifesto*, o que já abala a sua aparência de lema identitário. Havia uma evitação deliberada do termo enquanto bandeira pelo movimento antropófago, devido à hipóstase indianista e nacionalista pela qual a palavra passara, vindo a unificar uma multiplicidade de povos (os diversos e diferentes grupos tupi-guarani) e excluir uma vasta gama deles (os Tapuia, os não-tupi), além de metonimicamente carregar a pretensão de uma unidade da identidade nacional. A substancialização, aglomerando centripetamente sobre um conjunto de povos convertidos *em um só*, sobre *uma* família linguística unificada, centrava no Tupi, os índios, situando-o, ademais, no passado, como “assimilado” a Nação e sua história. Em jogo na recusa antropófaga, assim, estava a reivindicação dos povos indígenas e suas cosmologias não como uma identidade a ser afirmada, mas sim como práticas *contra* a unificação. Pois tratava-se de trazer a questão indígena, e o passado, ao presente, apontar a sua contemporaneidade para poder construir futuros. Assim, devemos lembrar, como apontamos acima, que a questão do aforismo é um exercício tradutório, de transposição e superposição de línguas. Nesse sentido, ele remete à *única* citação aparentemente em língua(s) indígena(s), supostamente em “tupi”, que consta no *Manifesto*, e que devemos ler tendo como pano de fundo tanto a padronização colonial do nheengatu, a boa fala (ou fala bonita), quanto a paixão filológica do indianismo romântico por ela:

Catiti Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju

Extraído de *O selvagem* (Couto de Magalhães, 1975: 89), esse trecho da “Canção da Lua Nova” (que inspirara também um poema de Machado de Assis), como explica o próprio Couto de Magalhães, não é totalmente ou puramente em “tupi”, ou ao menos não na sua forma codificada gramaticalmente pelos brancos, sendo-lhe impossível compreender alguns versos: “Como são curtas, aqui transcrevo [as canções de invocação a Rudá e seus dois satélites] tais quais as vi, ou parecendo-me que, ou a língua está adulterada, ou é algum fragmento de tupi anterior às transformações por que já tinha passado a língua, quando nos foi conhecida, porque palavras há que não entendo” (*ibid.*: 88). A canção, assim como o *Tupy or not tupy*, é possivelmente *em mais de uma língua* (e lembremos, novamente, que “tupi(-guarani)” designa um *conjunto múltiplo de povos e línguas*, e não *uma só língua e um só povo unificados*). Não é à toa que ela leva Couto de Magalhães a refletir, com vários exemplos, sobre as transformações pelas quais as línguas passam “quando entram em contato umas com as outras, confundindo-se os elementos e signos característicos”. E mais: essa canção de invocação à Lua Nova foi transmitida pelo que parece ser, devido à posição social, uma branca, ou talvez uma mestiça: a “mãe do sr. coronel Miranda, ex-tesoureiro da Thesouraria da Fazenda do Pará, senhora respeitável de cerca de 70 anos de idade e que reside em Belém” (*ibid.*: 86). Serão, portanto, os versos em tupi ou não? *Tupy or not tupy*? A quem cabe atestar isso? A quem cabe determinar o que é Tupi, o que é índio? A questão, vista assim, é mais uma vez eminentemente irônica, já que, diz o *Manifesto* “nunca tivemos gramáticas”: toda pretensão de comprovação de autenticidade, toda reivindicação de origem, toda pureza é um mito, como dirá Hélio Oiticica. Vale aduzir que um dos cernes da polêmica paulista tupi-tapuia era justamente linguístico: o fato de documentos coloniais assinalarem que os Guaianás compreendiam seus vizinhos Carijós, povo guarani; e que, além do mais, a linha de corte da língua (tupi / não-tupi) foi crucial na substancialização opositiva Tupi-tapuia, primeiro no empreendimento colonial e depois na criação do ideário nacional: “Desconsideradas como objeto (instrumento) da catequese ou da colonização, as línguas outras foram entendidas num todo genérico e indefinido a que imprimiram (...) o nome de Tapuia, isto é, ‘aqueles que falam a língua travada’: a ‘barbaria’. A imensa heterogeneidade dos povos habitantes das terras interiores da região Nordeste, era compreendida, então, como um mundo da ‘alteridade’ em relação ao universo tupi”

(Puntoni, 1998: 10). A questão oswaldiana, portanto, visava colocar em questão – questionar, e não afirmar uma identidade. O Tupi, tal como concebido pelo nacionalismo romântico e integralista, enquanto origem e unidade, era uma construção que ignorava a transformação e a multiplicidade, tanto aquilo que está entre o ser e o não ser – a metamorfose, o devir –, quanto aquilo que está entre o Tupi (enquanto arquétipo nacionalista do índio unívoco) e o não-tupi (o branco, ou o Tapuia), e mesmo *entre* os diversos coletivos tupi: a multiplicidade de povos e línguas indígenas e seus agenciamentos e conflitos históricos e atuais com os brancos.

10. “A antropofagia não é um decalque romântico do índio. Não é a deformação lírica do índio. Ela arrancou do bravo tupi das ficções literárias a camisa dos sentimentos portugueses e as miçangas da catequese. Botou ele novamente nu, como convinha” (*Revista de Antropofagia*). A mesma evitação estratégica se dava com relação ao termo “índio”. É sintomático nesse sentido que, para um *Manifesto* ainda hoje muitas vezes erroneamente considerado como de um indianismo ingênuo ou naïf, a palavra “índio” apareça apenas três vezes, e em apenas dois aforismos, todas de forma negativa, como crítica a uma construção unificadora e assimilacionista da figura indígena:

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.

(...)

Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz.

Há duas formas, não-excludentes, de compreender o primeiro dos aforismos. Uma delas, como apontamos acima, é ver nele uma remissão à inconstância da alma selvagem: a aparente catequese, ou assimilação, pode se revelar um jogo de cena, um “carnaval” dos índios, numa atitude perante a catequização caracterizada por Viveiros de Castro (2002: 195) como “crer sem fé”: o “problema da conversão religiosa dos indígenas poderia também receber alguma luz daí. A experiência indígena da ‘aculturação’ parece focalizar mais a incorporação e a encorporação de práticas corporais ocidentais – alimentação,

vestuário, sexo interétnico, a linguagem como capacidade somática – que a ideia de uma assimilação espiritual” (*ibid.*: 390-1). Etnografias recentes (cf. Albert e Ramos, 2002) têm apontado como a absorção de elementos ocidentais, entre os quais a própria religião, se dá em outros termos, *nos termos indígenas*, nos quais a relação não visa a estabilização (uma nova substância) e sim a transformação: “Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração” (*ibid.*: 206). A catequese funciona – *mas não como os brancos imaginam...* Afinal, “[t]oda a literatura, mesmo a missionária, que no século XVI encheu de novidade o mundo, aqui permaneceu para escândalo do mundo vestido e algemado que nos traziam”. O outro modo de compreendê-lo, assim como ao segundo aforismo citado, consiste em ver neles uma crítica à operação ideológica levada a cabo pela *intelligentsia* de “vestir” os índios, operação falha, pois as roupas nacionalistas, cristãs e ocidentalizantes visivelmente não passam de fantasias de carnaval colocadas a contragosto nos índios... Tomemos Peri, a última das diversas referências a índios “vestidos” pela roupagem ideológica que aparecem nos dois aforismos (Juan Diego, Paraguaçu, etc.). Personagem de *O Guarani* (1857), romance de José de Alencar, ele aparece como chefe dos Goitacá e apaixona-se por Ceci, filha do fidalgo português D. Antônio de Mariz. Caracterizado no texto como “um cavalheiro português no corpo de um selvagem” (Alencar, 1996: 30), Peri é um símbolo da construção da imagem indígena dentro do figurino ocidental, “índio de papelão que originou outra coisa de papelão também, essa ópera de Carlos Gomes!” (Andrade, 1974: 202-203). Sua bravura, beleza e honra combinam-se com sua total entrega ao colonizador, a aceitação da religião cristã e sua recusa da antropofagia. Nesse sentido, é relevante resgatar a maneira como Alencar aborda o ritual canibal. A morte de uma Aimoré, provocada por Diogo, irmão de Ceci, motiva o desejo por vingança, iniciando-se, assim, uma guerra entre os Aimoré e os brancos, lado em que também está Peri. Diferentemente dos Goitacá, os Aimoré são descritos como uma “nação degenerada” (Alencar, 1996: 156), na qual reina a “ferocidade e o espírito vingativo” (*ibid.*: 136), em suma, a antropofagia: “Guerreiro goitacá, tu és prisioneiro; tua cabeça pertence ao guerreiro Aimoré; teu corpo aos filhos de sua tribo; tuas entranhas servirão ao banquete da vingança Tu vais morrer” (*ibid.*: 203). Mas, n’*O Guarani*, corrompe-se a lógica do ritual antropófago – no qual a

vingança por uma morte individual era a forma de manter sempre vivo o corpo social e as relações que este mantinha com outros grupos, em suma, o devir *interminável*, como vimos. Peri envenena a si mesmo para que, no momento em que sua carne fosse devorada, os Aimoré se intoxicassem e morressem. O índio “vestido”, o tupi idealizado, é a negação da Antropofagia.

Assim, se “Portugal vestiu o selvagem”, e agora “[c]umpre despi-lo”, não se deve, dado o que já expusemos até aqui, tomar esse gesto como uma defesa da “nudez” literal e/ou simbólica enquanto pretensão de autenticidade. Pois embora o *Manifesto* afirme que “[o] que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior”, apregoando, logo a seguir, “[a] reação contra o homem vestido”, o que está em jogo são duas lógicas distintas, dois modos de se relacionar com a “roupa”, com os “hábitos”: “Contra o animal que se veste, o animal que se enfeita”, lemos na *Revista*. O fantasiar-se do carnaval é um modo distinto de lidar com a roupa do que o uniformizar-se: despir o índio não aponta, assim, para uma ação paternalista de emancipar os índios reais (afinal, por baixo das vestimentas letradas ou da catequese, o “espírito de luta” subsiste e persiste), mas antes para uma ação libertadora do índio simbólico no imaginário letrado para dar a ver o *índio em nós*, para dar a ver que podemos trocar de “roupas”, ou melhor, que podemos não vesti-las, mas enfeitar-nos com elas. Não se trata de “salvar” os índios dos “hábitos” dos brancos (pois, ao contrário, *só o selvagem nos salvará*), mas se deixar contaminar pelos seus e pelos modos com os quais eles se apropriam em seus termos dos nossos, invertendo o “Erro de português” num dia de Sol que a Antropofagia anuncia:

Quando o português chegou
 Debaixo de uma bruta chuva
 Vestiu o índio
 Que pena!
 Fosse uma manhã de sol
 O índio tinha despido
 O português. (Andrade, 1972: 115)

11. “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”. Há, porém, uma expressão indígena no *Manifesto* que parece assumir contornos identitários, a

saber, a palavra “caraíba”, que comparece em quatro aforismos: 1) “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.”; 2) “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.”; 3) “O instinto Caraíba.”; 4) “É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.” A quase totalidade dos estudiosos que se detiveram sobre a presença do termo no *Manifesto* o toma como uma referência aos Caribe (também conhecidos como Caraíba), povos não-tupi, embora talvez também não-tapuia (povos não-não-tupi?). Assim, tratar-se-ia de uma remissão àquelas populações ameríndias a quem primeiro se atribuiu a antropofagia, e dos quais deriva o termo canibal. Como se sabe, Cristóvão Colombo, ouvindo os índios Taino falarem de seus vizinhos e inimigos como praticantes da antropofagia, os “Cariba” (palavra que, como “taino”, e uma série de outros auto-etnônimos, significa simplesmente homem, pessoa, gente, funcionando pronominalmente), num erro de escuta (afinal, “[a] gente escreve o que ouve – nunca o que houve” (Andrade, 2011a: 62)), anota: “Caniba”, e “canibales”, entendendo também que estes estavam em guerra com o grande Cã... Mesmo que posteriormente a prática de canibalismo entre os Caniba/Cariba/Caribe fosse desmentida pelo próprio Colombo, a palavra “canibal” e sua associação com os povos ameríndios permaneceu, entrando no léxico de muitíssimas línguas modernas – mais um exemplo, junto com “índio” e “tapuia”, do desencontro que funda a percepção e nomeação dos povos originários pelos europeus.⁹

⁹ “Colombo!”, escreve Gastão Cruls (1938: 88-9; grifos do autor) no seu diário (posteriormente publicado como o livro *A Amazônia que eu vi: Óbidos – Tumucumaque*) a 12 de outubro de 1929, ou seja, contemporâneo à Antropofagia: “Volto os olhos para o passado e vejo algumas caravelas aportando, em 1493, quando da sua segunda viagem, ao mar das Pequenas Antilhas. Foi aí que ele teve o primeiro contato com a nação Caraíba, a raça valorosa e forte, que em grande parte povoou a Guiana e com os descendentes da qual ainda agora nos deveremos encontrar. Parece que esses indígenas não eram primitivamente insulares. Na opinião de Von den Steinen, eles tiveram berço na Mesopotâmia compreendida entre o Madeira e o Xingu, e só mais tarde, grandes hordas da sua gente rumaram para o norte, caminho da Guiana, e se afoitaram mesmo até o mar. Assim se explica que sejam também caraibas os Baikiri do Xingu e os Palmella do Mato Grosso. É a essa Nação, muito aguerrida e de ritual impiedoso no sacrifício dos vencidos que se deve a fama da Antropofagia, espalhada mais tarde pelo conquistador, a todos os outros indígenas. *Calinagua, Calina, Calibe, Caribe* e, finalmente, *Caraíba*”

A interpretação que toma “Caraíba” como remetendo aos Caribe ou então à prática do canibalismo a eles associado, numa postulação do mau selvagem, se coaduna com aparições do termo na *Revista de Antropofagia*. Por exemplo, é em referência explícita aos Caribe que Oswaldo Costa, em “A ‘descida’ antropófaga”, menciona os “Caraíbas” de forma reivindicatória, citando a *História do Rio Amazonas*, de Santa Rosa, na qual é dito que eles “se opuseram a que Diogo de Lepe desembarcasse, investindo contra as caravelas e reduzindo o número de seus tripulantes”. E no verbete “guerra”, lemos: “A nação caraíba, de tacape na munheca, olha as comidas que vem pulando. E ferve o cauim. Gulosíssima”, como se os Caribe, ocupando o papel desempenhado pelos Tupi nas formulações românticas, embora de forma invertida (trata-se agora, repitamos, do mau selvagem), servissem de metonímia dos povos indígenas e do ideário canibal. Desse modo, diziam os antropófagos, “[c]ontinuamos a tradição caraíba interrompida pela descoberta e durante quatro séculos sufocada pela influência perniciosa da conquista espiritual. Contra Ararigboia, soldado de Cristo – Cunhambebe e os caetés que comeram o Bispo Sardinha”. Como se vê, à diferença das elaborações nacionalistas, o índio (“Caraíba”) não serve mais como figura em torno do qual se estabelece uma unidade; antes, demarca um conflito tanto externo quanto interno, “o conflito existente entre o Brasil caraíba, verdadeiro, e o outro que só traz o nome. Porque no Brasil há de distinguir a elite, europeia, do povo, brasileiro”.

Todavia, se com “Caraíba” Oswald estivesse se referindo a um conjunto mais ou menos específico de coletividades indígenas, qual seria o motivo dessa escolha, especialmente tendo em vista que o horizonte referencial que ampara a Antropofagia é constituído pelos Tupinambá (Cunhambebe não pertence exatamente à tradição *caraíba*)? Dito de outro modo: se o “Brasil Caraíba” é o dos Caribe, a presença destes não foi atestada onde Villegaignon aportou, a França Antártica da Baía de Guanabara, território tupi: “Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Où Villegaignon print terre*” (diga-se de passagem que esse aforismo deixa claro, como estamos argumentando, o não-nacionalismo do *Manifesto*, que se filia à história do contato do elemento autóctone não com o elemento

foram os vários nomes que se amalgamaram para dar o espantalho *cannibal*, de que tanto se serviram espanhóis e portugueses para se exculparem dos atrozes processos usados na *civilização* do nativo”.

português, e sim com o (mais) estrangeiro, em especial, o francês¹⁰). Talvez devido à pouca familiaridade com a etnologia, os críticos literários que se detiveram a comentar e interpretar o *Manifesto* (exceção feita a Beatriz Azevedo) ignoraram que a palavra tinha um sentido bem mais corrente na bibliografia colonial de que Oswald dispunha e bem mais condizente com o *Manifesto*: entre muitos povos tupi-guarani do tempo da Conquista, “caraíba” (e variantes, como *karaí*) designava um tipo especial ou específico de pajés, cantadores maiores ou principais, glosados pelos cronistas como profetas. Que essa acepção do termo não fosse desconhecida do círculo modernista de Oswald se atesta pela sua presença no *Dicionário musical brasileiro*, de Mário de Andrade: “Feiticeiro entre os índios brasileiros. Eram os cantadores profissionais da tribo e iniciavam os cantos religiosos do cerimonial, bem como a cura dos doentes” (Andrade, 1989: 114). Mais importante que isso, referências ao xamanismo abundam no *Manifesto*: “*A magia e a vida*. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. *E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais*” (grifos nossos). Ou então: “Não tivemos especulação. *Mas tínhamos adivinhação*. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. *E um sistema social-planetário*” (grifos nossos) – *sistema social-planetário*, ou o que a antropologia recente tem chamado de “cosmopolítica indígena”, a consideração do cosmos como composto de agentes e relações sociais e políticas (cabendo ao xamã o papel de diplomacia ou da guerra com esses sujeitos outros). Poderíamos elencar outras, que revelam ou a intuição etnológica de Oswald, ou, mais plausivelmente, sua leitura atenta (mesmo que não sistemática) das fontes coloniais, como “Só podemos

¹⁰ Ver a inusitada “História do Brasil em 10 Tomos”, de Jayme Adour da Câmara na *Revista de Antropofagia*, que não passavam de *nove* curtos parágrafos, alguns de apenas uma frase, dedicados a Rocha Pombo, um dos representantes do que se costuma chamar de história oficial. Nela, ao desleixo da colonização portuguesa é oposta a descoberta do país, a “segunda vez pelos franceses” (IV), que, ao contrário dos lusos, entenderam “a significação do novo país” (VIII): “Enquanto Portugal nos enviava os seus colonos, da França vinham até nós os seus melhores cavalheiros. (...) E das brumas da nova terra foi surgindo a França Antártica” (VII). A força deste marco inaugural teria sido tamanha que, mesmo depois da expulsão dos franceses (“Dolorosa foi essa separação. Separação vital, tremenda!” – VIII), se manteve uma “ligação filosófica da França eterna ao Brasil novo e misterioso” (X), que vai de Montaigne até o surrealismo, passando por Rousseau: “A América revelou à Europa o homem simples, o homem natural, integrado na sua máxima expressão de liberdade” (X). Aquilo que o Brasil apresentava à França carregada de “história” (e esta ligação é o último “tomo” de *nossa* história) não era um estágio pré-histórico a ser restituído (o “primitivo”), mas “o homem natural, integrado na sua máxima expressão de liberdade”, isto é, a possibilidade de *fazer* história: “E aqueles homens simples mandados do Brasil à corte de França, na coroação do Rei, estranharam que se dignificasse o homem fraco e mirrado, deixando a seu lado o homem forte que tudo pode. E esse reflexo do homem forte e simples impressionou o espírito dos filósofos. Montaigne. E o que era uma mera sugestão, mais tarde se positivou numa campanha reivindicadora”, ou seja, na Revolução Francesa. Voltaremos a isso.

atender ao mundo orecular”, ou ainda a ideia perspectivista de que “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo”. Seria possível também aludir à presença do xamanismo na *Revista de Antropofagia*, como nessa deliciosa passagem: “Todas as religiões. Mas nenhuma igreja. E, sobretudo, muita feitiçaria”. E mais do que isso, poderíamos argumentar como Oswald mais ou menos acertadamente aproximava o próprio ritual canibal do xamanismo: o guerreiro tupinambá, diz ele numa entrevista, “sempre comeu aquele que lhe parecia superior. Aquele, dono de qualquer dom sobrenatural, sobre-humano que o fazia aproximar-se dos pajés. (...) O fim que reservamos a Pero Vaz Sardinha tem uma dupla interpretação: era, a um tempo, admiração nossa por ele (representante de um povo que se esforçara por derrubar aquele presente utópico, que foi dado ao Homem ao nascer, e que se chama Felicidade) e a nossa vingança. Porque, que eles viessem aqui nos visitar, está bem, vá lá; mas que eles, hóspedes, nos quisessem impingir seus deuses, seus hábitos, sua língua... isso não! Devoramo-lo. Não tínhamos, de resto, nada mais a fazer” (Andrade, 2009: 66-7). Contudo, para nossos propósitos, basta nos determos brevemente em um dos aforismos que estamos tratando: “É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci”. “Caraíba” aqui indica claramente a posição xamânica de diálogo com o sobrenatural, na figura de Guaraci (o/a Sol), um dos seres que formam o sistema social planetário tendencialmente antropomorfo, mais especificamente, “a mãe dos viventes”, como glosa o próprio *Manifesto*.

Como dissemos, “caraíba” nomeava, geralmente, uma categoria *específica* de pajés¹¹, caracterizados, em primeiro lugar, pelo seu alto poder transformador, tornando-os, assim, semelhantes aos demiurgos transformadores ou heróis culturais da mitologia tupi-guarani, algumas vezes referidos também como *carai* (veja-se por exemplo, o *karai* da cosmogonia guarani coletada por Cadogán): “Os poderes que lhes atribuíam evocavam os dos caraíbas míticos; assim como esses últimos, passavam por transformadores: capazes, por exemplo, como narra Thevet, de mudar os homens em pássaros ou animais, ou de metamorfosear a si próprios (de preferência em jaguar, entre os chiriguanos)” (Clastres,

¹¹ Estamos cientes de que a divisão dos xamãs tupi-guarani do tempo da Conquista em *tipos* ou *categorias* é hoje, no mínimo, contestável (cf. Sztutman, 2012, e Viveiros de Castro, 2002: 201 e ss); todavia, optamos por mantê-la para fins heurísticos (embora mesmo na nossa argumentação – e no *Manifesto* oswaldiano –, o sentido de *carai* deslize de um xamanismo mais genérico para um mais específico, leia-se, profético).

2007: 53). Isso explica porque, por extensão, a palavra foi (e continua sendo) aplicada igualmente aos brancos (ou um conjunto deles, ou os seus sacerdotes) que aqui chegaram, vistos também como seres poderosos e extraordinários e dotados de artefatos igualmente potentes. Oscilando entre o tempo mítico e o tempo histórico, movimento constante no *Manifesto*, que sobrepõe referências históricas e menções ao “país da Cobra Grande”, ao “mundo não-datado”, etc., e entre o índio e o branco, em suma, *entre* o tupi e o não-tupi, “caraíba” se apresenta como um terceiro termo que põe em questão, ou transforma em termos indígenas, a questão indígena tal como vista pelos brancos: o branco como caraíba não é não-tupi, mas o branco tal como foi visto, transformado pelo outro, pelos tupi, uma figura (ou figurino) tupi para os brancos. E, de fato, argumenta Hélène Clastres (2007: 50-52), os caraíba eram algo como “terceiros”, os outros dos outros, pois, isolados geográfica e socialmente das aldeias, vivendo nomadicamente sem pertencer ou se identificar plenamente a nenhuma comunidade, estes xamãs possuíam um estatuto extraterritorial:

[E]sse isolamento deliberado era uma maneira de marcar que eles possuíam um estatuto à parte, que, de fato, não pertenciam verdadeiramente a uma comunidade, que não eram de lugar algum. Com efeito, eles não só viviam afastados numa morada feita para seu uso exclusivo, como ainda permaneciam pouco tempo na mesma aldeia. Todos os autores insistem na sua vida errante e Thevet, por exemplo, trata-os de ‘vagabundos’ (...) não só podiam percorrer todas as aldeias de uma ‘província’ [conjunto de aldeias aliadas], mas também dirigir-se a aldeias inimigas. (...) Essa dupla liberdade dos *carais* quanto ao espaço – exteriores à aldeia e exteriores à ‘província’ – é o sinal de um estatuto duplamente marginal. Pelo menos *idealmente*, seu estatuto tornava-os exteriores às alianças políticas e exteriores ao parentesco. Pois estar fora da comunidade não significa apenas morar afastado; ou melhor, esse próprio afastamento só comparece para manifestar uma exterioridade mais profunda: a que situa o profeta fora, do ponto de vista social (e não apenas espacial), do que precisamente constitui uma comunidade: da rede de parentesco. // A impressão que nos fica da leitura de todos esses testemunhos é de que nunca se sabe *de onde* vêm os *carais*: nem de qual lugar do espaço, nem – por conseguinte – de que ponto da genealogia. Indo e vindo constantemente, portanto, sem residência, estão em toda parte e por isso mesmo em nenhum lugar. Recordemos o que Lozano diz a seu respeito: que às vezes eles afirmavam não serem nascidos de pai, mas somente de mãe (...) não ter pai significa, para os tupis-guaranis, *patrilineares*, não ter parentes. Nascer de mulher pode, em compensação ser aceito sem maiores dificuldades: não, como afirma Lozano, porque houve testemunhas do nascimento e tal evidência não pode ser negada, mas porque a mãe tem pouca importância, tanto ‘naturalmente’ (não é

geradora, mas mero receptáculo) como socialmente (não é por seu intermédio que a pessoa se insere no parentesco). De modo que, enunciando tal ‘pretensão’ os *carais* não faziam mais do que exprimir ou reivindicar o estatuto ideal que, efetivamente, era o seu.¹²

A longa citação, que se justifica por conter uma série de elementos que nos servirão de roteiro para finalizar o argumento, começa a deixar ainda mais clara a escolha de Oswald pelo termo (além do xamanismo genérico): ao invés de postular mais uma metonímia para os povos indígenas, tratava-se, ao contrário, de afirmar, a um só tempo, a não-totalidade (a resistência à catequese, ou o conflito que vimos ao explorar a outra acepção de *caráiba*) e a quebra de um pertencimento identitário único, fosse ele genealógico-histórica (passado), fosse ele sócio-político (presente): “nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiriço e continental”. *O caráiba é, em um sentido, (uma figura) tupi, mas, ao mesmo tempo, em outro, não tupi (pois perfura, para fora, seus limites).*¹³

Mas a extraterritorialidade de origem dos *caráiba* era também a que visavam produzir entre aqueles aos quais cantavam. Estamos nos referindo, é claro, à razão pela qual os colonizadores os chamavam de profetas: a pregação e busca da Terra sem Mal promovida pelos cantores *caráiba*, que lideraram migrações (muitas em massa, e em diferentes sentidos, é importante salientar: eram muitos os roteiros). Ao que tudo indica, nas cosmologias tupi-guarani pré-profetismo, a Terra sem Mal era um lugar reservado *post-mortem* apenas aos grandes guerreiros, aqueles que contabilizavam muitas mortes – leia-se, muitos nomes, muitos rituais canibais. O que os *caráiba* passaram a apregoar era que o acesso a ela não estava mais restrito aos guerreiros, possuindo uma “localização geográfica precisa” e sendo agora “acessível aos vivos, aonde era possível, ‘sem passar pela prova da morte’, ir *de corpo e alma*”. (Clastres, 2007: 31; grifo da autora). Beatriz Azevedo (2016: 162-4) já sublinhou como a busca da Terra sem Mal está presente num dos aforismos do *Manifesto*: “As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas”. As migrações aqui se refeririam *não só* às de brancos pelo mundo, *mas também* àquelas

¹² A filiação só materna de alguns *caráiba* ressoa um tema corrente na *Revista de Antropofagia*: a aceitação de Jesus como filho só de Maria: assim, para citar um dentre vários exemplos, “O Brasil índio não podia deixar de adotar um deus filho só da mãe”, escreve Oswald. Acrescentemos que, embora obviamente ele não conhecesse Clastres, conhecia a quase (senão) totalidade das fontes coloniais que ela mobiliza nas passagens que citamos.

¹³ Há indícios de que povos originariamente não-tupi foram “tupinizados” pela ação desses cantores, ou, o que dá na mesma, que o profetismo tupi foi “não-tupinizado” por esses povos – cf., para um caso, Calheiros, 2014. Tupi or not tupi?

promovidas pelos profetas caraíba em busca da Terra sem Mal, de modo que, clastreanamente antes de Clastres, Oswald teria percebido como a concentração de poder na mão dos grandes *morubixaba*, chefes guerreiros líderes de “confederações”, estariam formando como que “cidades indígenas” (a expressão é dos Aikewara, cf. Calheiros, 2014), com suas “escleroses urbanas”, às quais reagiriam os cantores xamãs. Mas não é só isso. Passado e presente se articulam novamente na necessidade de uma ação caraíba – uma “vacina antropofágica” –contra as nossas atuais escleroses urbanas.

Retomemos, a partir disso, duas das aparições de “Caraíba” no *Manifesto*, em aforismos consecutivos:

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.

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.

Neles, Oswald propõe uma espécie de genealogia (filiação) “anômala” (lembramos que os caraíba se situavam *fora* da rede de parentesco): trata-se de uma série de transformações (revoluções no pensamento, na estética, na política, nos modos de vida) que tem como ponto de partida o “Brasil Caraíba”, num movimento da colônia em direção à metrópole, do índio em direção ao branco (e sem passar por Portugal...). É como se as “migrações” tivessem migrado globo afora e se transformado em revoltas políticas visando a “idade de ouro anunciada pela América”. Anos mais tarde, ao desenvolver os dois aforismos num longo ensaio, Oswald vai argumentar que a “descoberta” do Novo Mundo não implicou apenas na colonização e uniformização do mundo: o contato do europeu com uma humanidade completamente distinta do ponto de vista político, social e metafísico também revelou a contingência dos costumes, da vestimenta moral e institucional europeia, e sua possibilidade de transformação radical, o que teria sido consignado nas diversas utopias, e que, mais depois, daria lugar às Revoluções Francesa e Russa (Andrade, 2011b:

220-298).¹⁴ “Influência nossa”, diz também em uma entrevista (2009: 68-9), “[d]a América, que acenava, ao longe, com o seu grande sol ingênuo de liberdade, de felicidade”.

Os aforismos, assim, apresentam um roteiro histórico percorrido: “Caminhamos” (no que, diga-se de passagem, parece ser mais uma referência às migrações no ato de caminhar). Mas, além disso, como já aponta a conjugação do verbo caminhar, que, na primeira pessoa do plural, é a mesma tanto para o pretérito quanto para o presente do indicativo, estamos diante também de movimento que continua (ou pode continuar), traçando roteiros de futuro, sempre no plural, sempre múltiplos, pois avessos à uniformização do mundo. É por isso que, no primeiro aforismo citado acima, a “Revolução Caraíba” não é, como no segundo, o ponto de partida (o “contato com o Brasil Caraíba”, que inicia a série de transformações), mas sim o de chegada: “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa”. A resistência passada e presente dos índios aparece, assim, como o motor para uma revolta atual como modo de abrir o futuro: “O documental índio (o sonho augural e estratégico em Amorim, Barbosa Rodrigues, Couto de Magalhães, Macunaíma) *é mais do que tudo o desenvolvimento de um estado de luta que a memória desperta*” (Andrade, 2009: 90; grifo nosso). Essa dupla dimensão (passado-presente) do “caminhamos” aparece também na forma do paralelismo entre a reivindicação daquilo que “tínhamos” (o comunismo, o surrealismo, a adivinhação, a distribuição igualitária, etc.) e a enunciação de uma série de coisas “contra” as quais o *Manifesto* se coloca (“as religiões de meridiano”, os “importadores de consciência enlatada”), como se o que “tínhamos” “antes” amparasse o movimento de resistência: o “instinto Caraíba” do passado se conecta com a “Revolução Caraíba” apregoada no presente, enquanto uma referência aos roteiros que levam a uma Terra sem Mal, à “idade de ouro” que “já (...) tínhamos”. O que os dois aforismos em conjunto propõem, portanto, é uma revolução também no sentido astronômico, uma volta que é uma *revolta*, na qual colocar-se contra algo é reivindicar o

¹⁴ Ainda que Silvano Santiago (2006: 143) afirme que, apesar de não estar “de todo incorreto”, “Oswald de Andrade terá certamente exagerado”, Federico Pensado (2003: 37) lembra a importância da obra do Inca Garcilaso, *Comentarios reales*, publicada em Lisboa em 1609, para o debate que dará na Revolução Francesa: “En el fragor de la revolución francesa, la Academia de Lyon organizó un concurso de ensayos con el tema: ‘La influencia del descubrimiento sobre la felicidad del género humano’. El trabajo vencedor fue el del abate Genty, quien revelaba que las enseñanzas del Inca Garcilaso integraron el contexto del debate que provocó la revolución Francesa y que posteriormente se cristalizarían en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano”.

que já tínhamos e vice-versa: se o “Brasil Caraíba” leva a “Revolução Caraíba”, a recíproca também é verdadeira.

12. “Talvez hoje seja uma porta mística a que se escancara (...) na direção inflexível das realizações terrenas. Desta terra, nesta terra, para esta terra” (Andrade, 2011b: 84). Mas por que a “Revolução Caraíba” seria maior que a Revolução Francesa? Aqui, precisamos explicitar um ponto que deixamos implícito sobre o profetismo tupi-guarani: não necessariamente ele implicava uma migração *literal*. Antes e principalmente, o acesso à Terra sem Mal passava por e poderia se resumir a uma completa metamorfose sócio-moral-política. Para tanto, era preciso uma série de procedimentos (rituais, migrações, etc.), que, no limite, implicavam a total transformação do *socius* em *outra* coisa, em uma utopia terrena, um paraíso pagão, como notaram os cronistas, dos quais citamos Manuel da Nóbrega, que oferece a descrição colonial mais completa dos discursos caraíba:

De certos em certos anos, vêm uns feiticeiros de longínquas terras, fingindo trazer santidade; e, ao mesmo tempo da sua chegada, mandam-lhes limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas, segundo seu costume (...). Chegando o feiticeiro, com muita festa, ao lugar, entra numa casa escura, e põe uma cabaça de figura humana que leva na parte mais conveniente para seus enganos, e mudando a sua própria voz como de menino, e junto da cabaça lhes diz, que não cuidem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará de comer, e que por si virá à casa; e que (...) as flechas irão ao mato caçar para seu senhor, e hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para os seus comerem. E promete-lhes longa vida, e que as velhas hão de se tornar moças, e que deem as filhas a quem quiserem, e outras coisas semelhantes lhes diz e promete, com as quais os engana” (*apud* Clastres, 2007: 58-9).

Ao comentar a passagem, Hélène Clastres pontua como os roteiros proféticos eram acima de tudo sócio-políticos, como as migrações para a Terra sem Mal eram antes de mais nada ético-espirituais:

A terra em que tudo é produto da abundância sem que seja necessário trabalhar, onde se goza de perpétua juventude, etc. – é o advento dela que prometem. São eles os fiadores de que ela é possível aqui e agora,

pois podem comprometer-se a conduzir os outros até lá. Sem dúvida, esse texto não trata de migração: não se incitam as pessoas a abandonar as aldeias e pôr-se a caminho da Terra sem Mal. Mas é dessa própria terra que os caraíbas são senhores, é sua realização possível neste mundo que eles anunciam: para isso, apenas cabe aos outros conformar-se a regras de vida específicas, submeter-se aos exercícios necessários do espírito ou do corpo. O saber dos profetas consiste em possuir a chave desse novo lugar: eles conhecem o caminho da Terra sem Mal, o que não quer dizer propriamente sua localização geográfica, mas sim as regras éticas únicas a propiciarem o acesso a ela (*ibid.*:59).

Ora, a nosso ver, é essa transformação total e imediata, uma revolução *desse e nesse* mundo, *aqui e agora*, sem adiamento messiânico, que faz com que a “Revolução Caraíba” apareça no *Manifesto* maior que as demais revoltas: “A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo”. Ou ainda: “A Antropofagia é uma revolução de princípios, de roteiro, de identificação” (Andrade, 2009: 78). Assim, anos mais tarde, Oswald criticará a URSS por “se concentra[r] numa ênfase – a do setor da propriedade”, ou seja, por não levar adiante a metamorfose de outros setores da vida, retardando-a: “No prenúncio atual de um novo Matriarcado, que se processa na crise do parentesco (...) – o marxismo militante fixou-se no setor da propriedade. O Estado que se reforçara para se extinguir, prolonga e fortalece os seus arsenais armados” (Andrade, 2011b: 204, 191). E isso aponta para outra dimensão da insuficiência da série de revoluções elencadas nos aforismos. Lembremos da alusão que fizemos acima a uma das explicações de Pierre Clastres para a emergência do profetismo tupi-guarani, a qual consiste em ver nele uma reação à concentração de poder dos grandes chefes e as suas confederações guerreiras, uma revolta contra um Estado em formação, contra a formação do Estado, na forma da eclosão de um movimento centrífugo diante da substancialização de uma força centrípeta: “O profetismo tupi-guarani é a tentativa heroica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado” (Clastres, 2003: 233). Nesse sentido, como assinala Beatriz Azevedo (2016: 144), a “Revolução Caraíba” é “uma espécie de ‘revolução da revolução’, ou seja, uma revolução do próprio conceito de revolução, desta vez a partir da perspectiva do ameríndio”, uma “revolução de outra ordem”, que não passa pelo Estado, mas é *contra* ele. Seguidamente, Oswald se colocou favorável à “anticodificação” (Andrade, 2009: 78), tendo afirmado também, na *Revista*, que “o que para mim vai estragar o Ocidente, é a placenta

jurídica em que se envolve o homem desde o ato de amor que, aliás, nada tem a ver com a concepção”. Não é um acaso, assim, a caracterização da declaração dos direitos do homem como “pobre”. Invertendo a lógica europeia que via nos ameríndios uma série de ausências (instituições, direito, etc.), ou seja, uma pobreza civilizacional, Oswald positivará essa falta como o que tínhamos (positivamente), enquanto o que eles tinham (Estado), por contraste, aparecia negativamente como uma falta; daí a “pobreza” da declaração, por se amparar num sistema jurídico estatal, enquanto “tínhamos”, sem (contra) este e vivendo num “direito sonâmbulo”, “a relação e a distribuição dos bens físicos”, e a “[p]olítica que é a ciência da distribuição”, além de um “sistema social-planetário”: “Já tínhamos o comunismo (...). A idade de ouro”. Se os caraíba possuíam a “chave desse novo lugar”, o *Manifesto*, por sua vez, apresentava “a chave que o mundo cegamente procura: a Antropofagia” (Andrade, 2009: 79).

13. “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama””. Há um último elemento referente à questão (indígena) do *Manifesto* que, aludido de passagem, gostaríamos de apontar e que está intimamente relacionado ao anterior, pois que parece ser o objetivo (ou a origem) da “Revolução Caraíba”: o “Matriarcado de Pindorama”. Apesar de, na retomada filosófica da Antropofagia a partir de 1945, Oswald tentar sistematizar a noção via Bachofen, a *Revista de Antropofagia* não fornece indícios de que ele fosse a sua referência à época da redação do *Manifesto*. Antes, parece que estamos diante, mais uma vez, de fontes (ainda que indiretamente) indígenas, e de uma íntima conexão entre o “Matriarcado” e o “comunismo”, que teria faltado à Revolução Russa. Como mostrou Beatriz Azevedo (2016: 151), há uma passagem, a respeito, de *O selvagem*, livro de cabeceira de Oswald na elaboração da Antropofagia, intitulada “O comunismo entre os Kayapó”:

O comunismo de mulheres entre eles consiste no seguinte: a mulher, desde que atinge a idade em que é permitido entrar em relação com o homem, concebe daquele que lhe apraz. No período da gestação e amamentação é sustentada pelo pai do menino, o qual pode exercer

igual encargo para com outras, as quais, durante períodos idênticos, moram na mesma cabana. Desde que a mulher começa a trabalhar é livre de conceber do mesmo homem, ou pode procurar outro, passando para este o encargo da prole anterior. (...) Os selvagens são em geral mui caridosos para com todos os meninos, inclusive para os de tribos inimigas que tomam na guerra, aos quais criam como se fossem próprios (Couto de Magalhães, 1975: 77).

Mais uma vez, com o “Matriarcado de Pindorama”, estamos diante de uma referência não-tupi (os Kayapó são um povo Jê) acoplada a uma palavra tupi (*pindorama*), num novo baralhamento dos termos: os Tupinambá nem matrilineares eram. E sem discutir aqui a acuidade etnográfica do relato de Couto, podemos apontar como, a partir dele, Oswald desenvolveu sua idéia de que o comunismo que “tínhamos” era da ordem do Matriarcado e não do Patriarcado, consistindo numa recolocação do “parentesco”, da “filiação”: o comunismo matriarcal, se podemos falar assim, implicaria não só outras relações materiais, com os objetos, mas também outro modo de lidar com os sujeitos, num abandono da lógica binária de pertencimento, sem exclusão de princípio daqueles que pertencem a outra linhagem (a outro pai, a outro povo). Nesse sentido, a chave para a compreensão do Matriarcado oswaldiano parece, para nós, se situar em outra passagem, consoante com a anterior, de *O selvagem*, igualmente levantada por Beatriz Azevedo:

A teogonia dos índios assenta-se sobre esta ideia capital: todas as coisas criadas têm mãe. É de notar-se que eles não empregam a palavra pai; esta palavra pai não indica a origem de um homem, senão em uma sociedade em que o casamento tenha já excluído a comunidade das mulheres; e, portanto, não podia ser empregada por nossos selvagens em um estado tão rudimentar de civilização. O aforismo romano: *pater est quem justae nuptiae demonstrant* explica claramente a razão por que um povo primitivo, quando tivesse a necessidade de exprimir a filiação, empregasse de preferência a palavra mãe (...). O sistema geral de teogonia tupi parece ser este: Existem (...) deuses superiores: o *Sol*, que é o criador de todos os viventes; a *Lua*, que é a criadora de todos os vegetais (...). Cada um destes (...) grandes seres é o criador do reino de que se trata: o Sol, do reino animal; a Lua, do reino vegetal (...). Cada um deles é servido por tantos outros deuses, quanto eram os gêneros admitidos pelos índios: estes por sua vez eram servidos por tantos outros seres quantas eram as espécies que eles reconheciam; e assim por diante até que, cada lago ou rio, ou espécie animal ou vegetal, tem seu gênio protetor, sua *mãe*. O Sol é a mães dos viventes, todos que habitam a terra; a Lua é a mãe de todos os vegetais (...). Não tinham termos abstratos para exprimi-los: diziam simplesmente: *mãe dos viventes*, *mãe*

dos vegetais. É sabido que a palavra sol é *guaracy*, de *guara*, vivente, e *cy*, mãe. Lua é *jacy*, de *já*, vegetal, *cy*, mãe (...). Conforme disse acima, os índios atribuem a cada ordem de criação um deus protetor, uma espécie de *mãe*, que a defende contra tudo, e especialmente contra a ação destruidora do homem. Nas histórias que narram, há quase sempre um homem que persegue uma certa ordem de criação, e é esse homem, que persegue essa ordem de criação, que o deus aparece fazendo algum mal; o mal, portanto, feito a tal homem, é uma punição justa e merecida, segundo as ideias dos selvagens (Couto de Magalhães, 1975: 81-3; grifos do autor).

Creemos ser desnecessário ressaltar o quanto há de evolucionismo e generalização nesse trecho; preferimos, antes, apontar para o que salta aos olhos daqueles familiarizados com as etnografias dos povos ameríndios, a saber, o ar de família (de parentesco, mas de uma filiação diferente da nossa) entre as “mães” e aquilo que, na antropologia, se convencionou chamar de “donos” ou “mestres”, da caça, de rios, de acidentes geográficos, etc., os quais, no jargão vulgar, recebem a alcunha de “espíritos protetores”, e cujos nomes nas línguas tupi-guarani são, geralmente, cognatos de “iara” (*yara*, *jara*, etc.) (cf. Fausto, 2008), sendo a transação diplomática ou bélica com eles uma atividade xamânica (“caraíba”): “a noção de espíritos ‘donos’ dos animais (‘Mães da caça’, ‘Mestres dos queixadas’ etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados” (Viveiros de Castro, 2002: 354). E é isso que, a nosso ver, interessa sublinhar nas remissões a essa passagem feitas pelo *Manifesto*:

Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos turistas. No país da cobra grande.(...)
Se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais (...).
É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.

Como se vê pelo relato de Couto, e pela apropriação oswaldiana, o gênero biológico (e linguístico), deslizando entre o feminino e o masculino, não é tão determinante quanto o gênero da criação, do cuidado, ou seja, quanto o gênero social. Todavia, por isso mesmo, as

“mães” não são um Pai, e o “dono” indígena não é o proprietário jurídico ocidental, muito menos Guaraci equivale a um Deus intransitivo que cria *ex nihilo*, sem se submeter ele mesmo à ordem da criação, transcendente e não imanente às criaturas. Lembremos do “sistema social-planetário”: uma visão cosmopolítica do mundo (e, portanto, das “coisas” do mundo) como uma sociedade (logo, de sujeitos).¹⁵ Se podemos falar tranquilamente de propriedade numa relação sujeito-objeto, o mesmo não se dá numa relação entre sujeitos, na qual precisamos ativar o “instinto Caraíba”. O tipo de relação é de outra ordem – trata-se de outro *gênero* jurídico, de uma juridicidade de outro *gênero*.¹⁶ E é esse, a nosso ver, o contraponto entre Patriarcado e Matriarcado de Pindorama (a “luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura”) estabelecido pela *questão indígena* do *Manifesto*: entre uma relação de sujeito e objeto, ancorada ordem baseada na propriedade, herança e concentração (o Estado, o sujeito de direito, o poder), e outra, entre sujeitos, amparada no princípio da reciprocidade, essencialmente *transitiva*, sem unificar em uma só figura (Deus, o Estado, o humano enquanto espécie) o poder de agência, afirmando, ao contrário, a sua multiplicidade e difusão centrífugas, seja na atribuição da subjetividade a viventes e não-viventes, seja na personificação dessa subjetividade na formas de “mães”, “donos” ou espíritos”. Patriarcado e Matriarcado não são apenas dois regimes sócio-políticos distintos, mas gêneros sócio-cosmológicos diferentes. Mas o que implica tomar as coisas (viventes ou não) do mundo como sujeitos, ou cuidados por sujeitos, por “mães” (sempre no plural) com os/as quais se deve negociar e também tomar cuidado, já que podem se vingar? O que significa ser “filho só de mãe”, como os caraíba, ou seja, recusar um princípio único último de pertencimento e identificação ancorado na figura do Pai, baseado na transmissão do mesmo e que nega a transformação? O que significa participar de um *continuum* de viventes, filhos da mesma “mãe”, sem uma prerrogativa especial destinada à espécie

¹⁵ Há diversas outras evidências de que a *Weltanschauung* canibal (para usar uma expressão de Oswald) apontava para uma condição de subjetividade ou humanidade compartilhada com outros seres, especialmente os viventes. Cf. Nodari, 2018.

¹⁶ Uma das maiores dificuldades que antropólogos e juristas ligados aos direitos indígenas encontram é a de traduzir na nossa nomenclatura jurídica não essa ou aquela reivindicação dos povos tradicionais perante o Estado, mas a própria concepção e práxis jurídica, ou juridicidade, nativa. O problema vem, para ficarmos no exemplo mais conhecido, ao menos desde a tradução categorial do “tri-misterioso” tabu (para usar a expressão de Melville) como a forma arquetípica da proibição, e sua raiz está na pobreza institucional do direito ocidental moderno (até mesmo em comparação com o direito romano e medieval) de abarcar a imaginação institucional de povos tradicionais, que não se reduz à propriedade (e a proibição: que é a de infringir a propriedade alheia).

(*continuum* que participa de outro *continuum*, o matriarcal, pois Guaraci é só uma dentre muitas mães, ao lado de Jaci, a mãe de vegetais, e outras, as quais estão implicadas na vida dos seus filhos, *participam* delas, como eles *participam* da sua)?¹⁷ Talvez fosse essa a questão indígena que o *Manifesto* lançava e que os índios não cessam de nos lançar, nos obrigando a nos questionar. Não uma questão identitária, mas sim um outro gênero de questão, que aponta para uma identidade de outro gênero, que não diz respeito ao que somos (ou seremos) imutavelmente (num futuro sempre adiado), mas ao que podemos e queremos nos transformar (agora). Ela não se refere apenas aos índios e ao passado, mas, a partir deles, apresenta “roteiros” para o *nosso* futuro *presente*, ameaçado pela tentativa de unificar o mundo, excluindo tudo o que não se encaixa na sua lógica binária, e de reduzir a multiplicidade de povos, sujeitos e coisas a objetos equivalentes.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
ALENCAR, José de. *O guarani*. 20a ed., São Paulo: Ática, 1996.

¹⁷ Sobre a etimologia de Guaraci e Jaci que apresenta, Couto aponta em uma nota: “Estas etimologias oferecem dificuldades em línguas não escritas. Os Tupi do norte dizem *Guaracy*, *cuára* ou *guara* não diferem senão no modo de escrever, a palavra pronunciada é a mesma; *guara* tem diversas significações, entre elas a de: morador, vivente, e a do verbo ser; todas estas redundam em traduzir-se a palavra *Guaracy* por mãe dos viventes (...). *Jacy* não oferece dúvida alguma: *já* significa fruta, e também brotar, como a semente que emerge do solo; a palavra, portanto, ou significa mãe das frutas, ou mãe de tudo quanto nasce do solo” (Couto de Magalhães, 1975: 82). A essa altura, não é necessário apontar a dificuldade dessas reconstruções, pois, como terá ficado claro, o que interessa aqui é o modo como, partindo delas, Oswald pôde elaborar uma visão antropológica *avant la lettre* dos povos ameríndios. A título de curiosidade, como mais uma possível fonte da concepção canibal oswaldiana, vejam-se essas duas (pseudo-)etimologias presentes em *Iracema*: “*Guará* — Cão selvagem, lobo brasileiro. Provém esta palavra do verbo *u* — comer, do qual se forma com o relativo *g* e a desinência ara o verbal *g-u-ára* — comedor. A sílaba final longa é a partícula propositiva *ã* que serve para dar força à palavra (...). *Jaguar* — Vimos que *guará* significa voraz. *Jaguar* tem inquestionavelmente a mesma etimologia; é o verbal *guara* e o pronome *já* — nós. *Jaguar* era, pois, para os indígenas, todos os animais que os devoravam. *Jaguareté* — o grande devorador” (Alencar, 2017: 51, 63). Guaraci seria, assim, a mãe dos viventes *enquanto devoradores*, animais enquanto contrapostos aos vegetais. Isso nos remete a uma questão espinhosa, tendo em vista a prevalência da devoração na filosofia antropófaga e o substrato mítico-xamânico de uma humanidade primordial de todas as espécies (o “antropomorfismo”), a saber: quem enuncia o *Manifesto*? Proferido por um nós, às vezes inclusive e às vezes exclusivo, o único momento em que seu enunciador é nomeado se dá numa referência a Guaraci: “Filhos do sol, mãe dos viventes”. Isso implicaria dizer que aqueles que se manifestam por ele não são apenas humanos (índios ou brancos), mas todos os viventes? Faria sentido, pois, se “nada existe fora da Devoração”, não apenas os Tupi(nambá), ou os índios (incluindo os não-tupi) em geral, ou mesmo a humanidade enquanto espécie como um todo, seriam antropófagos (e o antropófago que se manifesta no *Manifesto*)...

- ____. *Iracema – Lenda do Ceará*. São Paulo: PanaPaná, 2017.
- ANDRADE, Mário de. *Dicionário musical brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.
- ANDRADE, Oswald. *Estética e política*. Organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. 2. ed., revista e ampliada. São Paulo: Globo, 2011a.
- ____. *Os dentes do dragão: entrevistas*. Organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Globo, 2009.
- ____. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011b.
- ____. *Poesias reunidas*. (Obras completas Vol. VII). 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972.
- ____. *Marco Zero 2 – Chão*. (Obras completas Vol. IV). 2.ed Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- ANTELO, Raul. “Quadro e caderno”. In: ANDRADE, Oswald. *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. 4. ed., revista. São Paulo: Globo, 2006.
- AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia – Palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- CALHEIROS, Orlando. *Aikewara – Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de doutorado (Museu Nacional/UFRJ), 2014.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. 4. ed. 1. reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CANDIDO, Antonio. Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: *Vários escritos*. 4.ed., reorganizada pelo autor. São Paulo; Rio de Janeiro: Duas Cidades; Ouro sobre Azul, 2004, pp. 33 – 67.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. São Paulo: Hedra, 2009.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. Corumbiara: Ed. Tapé, 2007.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira de. *O selvagem*. Edição comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1975.

CRULS, Gastão. *A Amazônia que eu vi: Óbidos – Tumucumaque*. 2. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.

FAUSTO, Carlos. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, v. 14, n. 2, 2008.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *A primeira história do Brasil: história da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz. Revisão das notas botânicas e zoológica por Ângelo Augusto dos Santos. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HUE, Sheila Moura. (org). *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

IHERING, Hermann von. “A anthropologia do estado de São Paulo”. *Revista do Museu Paulista*, VII, 1907, pp. 202-257.

_____. “A questão dos índios no Brazil”. *Revista do Museu Paulista*, VIII, 1911, pp. 202-257.

MONTEIRO, John Manuel. “Tupis, Tapuias e a História de São Paulo. Revisitando a Velha Questão Guaianá.” *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, Editora 34, 1992, pp. 112-140.

NODARI, Alexandre. “Antropofagia. Único Sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever”. Em: MENDONÇA, Júlio (org.). *Que pós-utopia é esta?*. São Paulo: Giostri, 2018.

PENSADO, Federico. *Antropofagia y otros ensayos*. Buenos Aires: Altamira, 2003

PUNTONI, Pedro. “Tupi ou não tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil colônia”. *Ethnos – Revista brasileira de etnohistória*, Recife, UFPR, 1998, pp. 5-19.

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

SÁ, Lúcia. *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTIAGO, Silviano. *Ora (direis) puxar conversa*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

SCHWARTZ, Jorge. *Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. 2. Ed., revista e ampliada. São Paulo: EdUSP, 2008.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Organização de Fernanda Trindade Luciani. São Paulo: Hedra, 2010.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EdUSP/FAPESP, 2012.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Tradução de Paulo Neves. Organização e introdução de Eduardo Viana Vargas. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Sobre os autores

Alexandre Nodari

Professor de Teoria Literária e Literatura Brasileira, e dos Programas de Pós-Graduação em Letras e em Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Fundador e coordenador do *species – núcleo de antropologia especulativa*. E-mail: alexandre.nodari@gmail.com

Maria Carolina de Almeida Amaral

Graduanda em Letras Português/Inglês pela Universidade Federal do Paraná. Desenvolveu, durante três anos, pesquisa de Iniciação Científica, sob orientação de Alexandre Nodari, voltada à produção de uma leitura comentada do *Manifesto Antropófago*, que agora está sendo convertida na monografia de conclusão de curso. E-mail: mariacarolinalmeida@gmail.com

Os autores são os únicos responsáveis pela redação do artigo.