



# Verde-amarelismo: antropofagia e democracia racial\*

Rodrigo Octávio Cardoso

Universidad de Chile

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

[rodrigooabcardoso@gmail.com](mailto:rodrigooabcardoso@gmail.com)

## RESUMO

Ainda hoje o mito da democracia racial retorna em diversos discursos como forma de ocultar ou subestimar os efeitos do racismo no Brasil. Consolidado na década de 1930, o mito tem firmes bases nos debates intelectuais ocorridos em meio ao modernismo dos anos 1920, e construiu sua hegemonia pela formação de consensos entre distintas, e eventualmente contraditórias, posições políticas e estéticas. Considerando os diálogos estabelecidos com o Verde-amarelismo dentro do modernismo paulista dos 1920 e a presença do racial na *Revista de Antropofagia*, procuro elucidar a relação destes movimentos literários e culturais com a formação do mito da democracia racial. A análise revela como a antropofagia postula um sujeito transparente e autodeterminado como consequência de um traço cultural de um sujeito, outrossim considerado afetável, indígena, transmutado sincronicamente pela absorção continuada da subjetividade europeia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estudos críticos de raça; Modernismo; Identidade nacional.

## Verde-amarelismo: anthropophagy and racial democracy

### ABSTRACT

Still today the myth of racial democracy returns in many discourses as a way to hide or underestimate the effects of racism in Brazil. Consolidated in the 1930's, the myth has its foundations on the intellectual debates occurred during the 1920's modernismo and built its hegemony through the formation of consensuses among different, and eventually contradictory, aesthetical and political stances. Considering the dialogues with *Verde-amarelismo* within the São Paulo 1920's modernism and the presence of the racial in *Revista de Antropofagia*, I propose to clarify the relation between these movements and the formation of the myth of racial democracy. The analysis shows how anthropophagy postulates a transparent and selfdetermined subject as a consequence of a cultural trait of the otherwise considered affectable indigenous subject, synchronously transmuted by the continuous absorption of European subjectivity.

**KEYWORDS:** Critical race studies; Modernismo; National Identity.

\* Este artigo condensa alguns dos argumentos apresentados no segundo capítulo da minha tese de doutorado: CARDOSO, Rodrigo Octávio. *Políticas do primitivismo na América Latina: raça, nação e utopia em Amauta e na Revista de Antropofagia*. 2021. 1 recurso online (238 p.) Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/253>>. Acesso em: 12 ago. 2022.



Na última década, o debate sobre o racismo no Brasil tomou novos rumos, reivindicando espaço nos meios artísticos, acadêmicos e na grande mídia, em grande parte devido à bem-sucedida implementação de cotas raciais nas universidades e concursos públicos. O debate trouxe à tona a violência e o racismo estruturais historicamente sofridos pelas populações não brancas no Brasil, o que se evidencia nas estatísticas sobre diferenças salariais, acesso à terra, moradia, educação e, de um modo particularmente brutal, sobre a violência policial. Esses dados revelam a continuidade estrutural de um colonialismo interno (CASANOVA, 2006) sustentado pelos diversos discursos que encobrem a exploração violenta de negros e indígenas e a expropriação de terras indígenas.

Conforme o debate sobre as políticas afirmativas retorna às manchetes no ano previsto para sua revisão, reemergem discursos que, a despeito das eloquentes evidências, negam ou diminuem a existência do racismo no Brasil, recorrendo a conhecidos argumentos sobre miscigenação, cordialidade e o afeto interpessoal, que tornariam o Brasil uma exceção com relação ao racismo evidente que ocorreria, por exemplo, nos Estados Unidos. Nesta argumentação, repetida por artistas, intelectuais e políticos, progressistas e conservadores, de esquerda e de direita, retorna-se muitas vezes a um tradicional tropo do discurso racial brasileiro, estabelecido e institucionalizado no século XX: o mito da democracia racial.

Para Abdias Nascimento (2016), a democracia racial é a ideologia do racismo brasileiro. A partir dos fatos da miscigenação e da existência do “mulato”, o mito da democracia racial apaga as reais desigualdades raciais em um país de maioria negra, mas com uma elite política e econômica composta quase exclusivamente por pessoas brancas. Ao mesmo tempo, oculta seu real fundamento, a teoria do branqueamento, desenvolvida pela elite brasileira no final do século XIX conforme a escravidão legal chegava ao seu fim. Essa teoria surgiu a partir do diálogo com e em contraposição às teorias do racismo científico e à eugenia desenvolvidas na Europa e nos EUA, que apontavam os brancos euro-descendentes como raça superior e destino teleológico da humanidade e condenavam a miscigenação como forma de degeneração racial (cf. STEPAN, 1985, 2015). Desse modo, a tese do branqueamento propunha que, pela miscigenação, o branco absorveria as outras raças e, em um século, o Brasil se tornaria branco (SCHWARCZ, 2012; VENTURA, 1991).

A teoria do branqueamento levou à implementação de diversas políticas públicas, como a de deixar os negros libertos à míngua sem nenhuma forma de reparação ou inclusão social após a abolição da escravidão legal, a criminalização de práticas religiosas e culturais negras, a perseguição policial, o incentivo à imigração branca na Primeira República e as práticas assimilacionistas do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) contra os povos indígenas. Nos anos 1920 e 1930, entretanto, os discursos raciais passam por uma transição do biológico para o cultural (FERREIRA DA SILVA, 2007). Assim, autores como Menotti del Picchia, Cassiano Ricardo, Gilberto Freyre e Arthur Ramos introduziram e desenvolveram a tese da democracia racial a partir dos anos 1930 (cf. GUIMARÃES, 2021), acolhida e adotada pelo Estado Novo de Getúlio Vargas e, mais tarde, pela Ditadura Militar (1964-1985), ocupando um lugar central nos discursos sobre a identidade nacional brasileira<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Antônio Guimarães (2001) alerta para o fato de “democracia racial” também ter sido usado não como um mito descritivo da sociedade brasileira, mas como um ideal a ser buscado e projeto de construção utópica. Neste texto, refiro-me apenas ao primeiro sentido.

Para Denise Ferreira da Silva, a teoria do branqueamento e a democracia racial constituem expressões nacionais das estratégias globais do racial na modernidade. Em *Towards a global idea of race* (2007), a autora demonstra a presença do racial como aspecto constituinte do texto moderno, que se estabelece pela afirmação de uma razão universal imanente ao sujeito europeu pós-iluminista, escrito como um eu-transparente autodeterminado, sempre já definido em contraposição aos outros raciais da Europa, escritos como eus-afetáveis e exteriormente determinados pela razão universal. Estabelece-se assim aquilo que Ferreira da Silva chama de *globalidade*, que atribui diferentes características a corpos e sujeitos hierarquizados segundo uma genealogia espacializada, levada a cabo pelo imperialismo e a globalização do capitalismo. Nesse sentido, como expressão da globalidade no texto nacional brasileiro, o branqueamento e a democracia racial expressam estratégias temporais teleológicas que visam a obliterar a presença do outro racial da Europa, a fim de superar a ameaça da afetabilidade na identidade nacional e produzir um sujeito autodeterminado e transparente para a razão universal concebida pelo texto moderno.

Zita Nunes (2008), observando na antropofagia modernista a construção do sujeito canibal que absorve outras culturas como o homem branco, sugere uma relação entre antropofagia e democracia racial. Por outro lado, como argumenta Rafael Cardoso (2022), a antropofagia mantém um discurso lacônico e ambíguo com relação à questão racial no Brasil. Entretanto, por sua posição central nos debates culturais e de identidade nacional, não se pode desprezar seus efeitos na formação do discurso racial brasileiro. Assim, nas próximas páginas proponho uma leitura do texto e do contexto da antropofagia, a fim de elucidar sua contribuição para a hegemonia discursiva da democracia racial.

Resultado de debates, polêmicas e enfrentamentos ocorridos no contexto do modernismo paulista dos anos 1920, o corpo textual que funda a ideia e o movimento da antropofagia encontra-se na *Revista de Antropofagia* (1928-1929) e em alguns escritos de Oswald de Andrade dos anos 1940 e 1950. Posteriormente, a antropofagia tornou-se um dos mais importantes e referenciados movimentos artísticos e literários brasileiros do século XX. Frequentemente associada ao *Manifesto Antropófago* e à obra de Oswald de Andrade em geral, o termo tem sido reivindicado e invocado em diversos movimentos e manifestações culturais brasileiros da segunda metade do século XX (Concretismo, Teatro Oficina, Tropicália) até hoje, quase sempre com o sentido de um vanguardismo transgressor, ousado, ligado às mais modernas formas artísticas, vinculado, ao mesmo tempo, às tradições e culturas populares nacionais.

Nos seus primeiros anos, da militância cultural do grupo futurista de São Paulo (1917-1921) (cf. BRITO, 1974) ao período que se seguiu à Semana de 1922, o foco dos modernistas foi a renovação estética, na busca de uma arte e uma literatura que se adequassem à experiência moderna, tendo em vista o processo de industrialização e a acelerada urbanização vivida pela sociedade paulistana. Ao longo dos anos 1920, de modo particular a partir de 1924, com a publicação do Manifesto Pau-Brasil, de Oswald de Andrade, no *Correio da Manhã*, a questão nacional passa a conduzir cada vez mais o debate (MORAES, 1988), embora já estivesse presente em obras como *O triste fim de Policarpo Quaresma* (1915), de Lima Barreto, *Juca Mulato* (1917), de Menotti del Picchia, e *Urupês* (1918), de Monteiro Lobato, publicados na década anterior. É a partir daí, também, que se inicia um processo de sectarização e divisão entre os modernistas



que, até então, ativos nas mesmas publicações, defendiam as mesmas ideias de renovação formal e crítica ao passadismo estético.

Além de levar adiante o projeto de modernização cultural modernista, o Manifesto Pau-Brasil reivindica um estatuto poético e estético para a paisagem e a cultura nacionais. No processo global de modernização, a poesia pau-brasil também reivindica seu reconhecimento nos fluxos internacionais de circulação de bens culturais. Em meio às tiradas irônicas sobre modernidade, tecnologia e tradições locais, há uma breve menção aos povos indígenas: “A saudade dos pajés e os campos de aviação militar. Pau-Brasil” (ANDRADE, 2011, p. 65) – a nostalgia pelas formas de vida tradicionais, que reconhecem a autoridade do pajé, em contraste e em composição com a técnica e o ordenamento do poder militar, de modo a constituir um passado mágico e fundante para a moderna nação tecnológica. Há, ainda, algumas menções à presença do negro. Além de elementos mais ou menos tangentes associados a essa população, marcados por um tom positivo – os poéticos casebres das favelas, o carnaval, as “negras do jóquei” –, encontramos o seguinte: “Uma sugestão de Blaise Cendrars: – Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino.” (ANDRADE, 2011, p. 60).

A imagem confere um importante protagonismo ao negro, embora seguindo a divisão racial do trabalho que o representa como trabalhador, e não como passageiro. A ele é atribuída a grande responsabilidade de conduzir ao destino da modernização nacional figurada pela locomotiva, ressaltados certa desconfiança e temor: “o menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino”. No manifesto, a presença e a condução do negro são vistas como potência de diferenciação e autenticidade, mas também como ameaça de regressão. A partir de então, a figuração do negro nos textos do modernismo paulista vai se tornar progressivamente escorregadia, ora reprimida, ora marcada por uma forte ambiguidade discursiva.

Um dos movimentos mais significativos e marcantes do modernismo paulista foi o grupo *Verde-amarelo*, depois convertido em Grupo da Anta, com a publicação de diversos textos de crítica literária, opinião e breves ensaios por intelectuais já então consagrados e reconhecidos, como Menotti del Picchia, Cassiano Ricardo, Plínio Salgado, Raul Bopp e outros (cf. QUEIROZ, 2010). Para compreender a importância do grupo, basta considerar que publicavam no *Correio Paulistano*, um dos maiores jornais da época e tribuna oficial do Partido Republicano Paulista, que dominou a política nacional na Primeira República. Menotti del Picchia fora um dos organizadores da Semana de Arte Moderna e era o escritor brasileiro mais vendido no país (LOBATO, 1927), além de deputado pelo PRP.

Assim como o Pau-Brasil, o Verde-Amarelismo reivindica o caráter nacional da modernidade, opõe-se ao academicismo parnasiano e defende uma renovação da cultura nacional. No entanto, seus membros veem nos outros modernistas uma “irrequietude trituradora e inconsequente e uma preocupação excessivamente formalística.” (DEL PICCHIA, 1927b, s/p). Consideravam que, com suas imagens bricoladas de elementos populares e tradicionais ao lado de importações tecnológicas modernas, os modernistas ligados a Oswald “fabricam quinquilharias e bugingangas, como fetiches da arte negra ou frizos de um pote azteca. Nenhum monumento” (DEL PICCHIA, 1927b, s/p), acusando-os também de importar qualquer modismo parisiense.

O Verde-Amarelismo queria um nacionalismo monumental, espiritual, sem estrangeirismos. Buscava, assim, construir a imagem de uma nação homogênea, harmônica, calcada em valores conservadores, como o catolicismo, a cultura europeia e a virilidade.

Em 1927, surge uma polêmica entre os verde-amarelos discutindo a escolha de um “totem” nacional, uma figura animal que serviria como mito fundador, para representar a civilização brasileira segundo a ideologia do grupo. Em “Matemos Pery”, del Picchia defende a escolha da loba, símbolo da civilização latina, como totem nacional, e escreve:

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

O autor recusa a imagem anárquica e selvagem do indígena e defende a exclusividade da contribuição luso-europeia, latina e cristã, na construção de uma autêntica cultura nacional. Uma série de artigos dão seguimento ao debate, propondo outros totens possíveis. A opinião que prevalece, ao fim, é a de Plínio Salgado, o mesmo que alguns anos mais tarde se tornaria o líder do partido fascista Ação Integralista Brasileira. Salgado defende a Anta como totem e a figura do indígena como unificadores do caráter brasileiro em uma série de artigos publicados no *Correio Paulistano* e depois compilados, junto a textos de Cassiano Ricardo e Menotti del Picchia, em *O curupira e o carão*, de 1927.

Entretanto, o texto que se tornou conhecido como síntese e manifesto do grupo da Anta foi “O atual momento literário”, também chamado de “Manifesto Nhengaçu Verde-amarelo”, publicado no *Correio Paulistano* em 17/05/1929. O texto retoma e sistematiza as posições verde-amarelas e do grupo da Anta em uma narrativa mítica da origem brasileira, esclarecendo os contornos de seu projeto político. A narrativa começa com a descida dos tupis do planalto continental, preparando o ambiente “para as entradas no sertão pelos aventureiros brancos desbravadores do oceano”, expulsando os tapuias e proclamando o “direito das raças e a negação de todos os preconceitos”. O destino mítico dos tupis, entretanto, seria o de “ser absorvidos” e “se diluírem no sangue da gente nova”. A constituição do brasileiro encontraria seu ponto máximo nos bandeirantes, como continuadores do empreendimento desbravador dos portugueses, e na volta subjetiva do mameluco contra o indígena, cumprindo a missão de exterminar todos os traços característicos que se opõem à homogeneidade do povo brasileiro. Entendida como animal que abre caminhos, a Anta seria seu totem. A identidade nacional é definida em torno do tupi, não em função de suas características étnicas e culturais próprias, mas, ao contrário, na medida em que seria dócil à catequização e à colonização, perdendo todos os traços particulares. Tupi significa, para os verde-amarelos, “a ausência de preconceitos”, enquanto os tapuias seriam “o próprio preconceito em fuga para o sertão” – elemento exterior e antagonico à nação que precisaria ser eliminado. Segundo o manifesto, “[t]oda a historia da raça corresponde [...] a um lento desaparecer de formas objectivas e a um crescente aparecimento de forças subjectivas nacionaes”.

A narrativa descreve a transfiguração do português pelos tupis formando a subjetividade brasileira, supostamente pacífica e sem preconceitos, mas xenófoba e conservadora. Afirma





que “[t]odas as formas do jacobinismo na América são tapuyas” e postula uma identidade tupi que seria a base da harmonia nacional pela aceitação de “todas as instituições conservadoras, pois é dentro dellas mesmo que faremos a inevitável renovação do Brasil”. Dessa forma, o manifesto rejeita as ideologias, os movimentos sociais, o debate racial e a luta de classes como elementos nacionais: “Não há também no Brasil o preconceito político: o que nos importa é a administração”. Trata-se, portanto, de um movimento anti-intelectual, guiado pelo sentimento, pela “crença na predestinação do Brasil na humanidade” e pela afirmação dos “traços geraes” dominantes: “[p]aiz sem preconceitos, podemos destruir as nossas bibliotecas, sem a menor consequência no metabolismo funcional dos orgams vitaes da Nação” (“O Atual Momento Literário”, 1929, s/p).

O “Manifesto Nhengaçu Verde-Amarelo” propõe um mito de origem que recobre o projeto de embranquecimento subjacente à ideologia da democracia racial em formação. Não deve surpreender, então, o fato de serem precisamente Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo que introduzem os termos *democracia étnica* e *democracia racial* no debate intelectual brasileiro nos anos 1930 (cf. GUIMARÃES, 2021).

A *Revista de Antropofagia* foi publicada em duas fases distintas em 1928 e 1929. Entre as várias teorias para o surgimento do nome, não se pode desprezar a influência dos choques entre Oswald de Andrade, idealizador da revista, e Menotti del Picchia, que pouco antes havia escrito que o brasileiro não poderia ser comparado a um “bando mascavo de nhambiquaras, de tanga e tacape, comendo as entranhas de ingleses [...] dansando em torno dos seus cadáveres como os tupinambás em redor do corpo do padre Sardinha” (DEL PICCHIA, 1927a, s/p). Os dois haviam sido amigos próximos até a preparação da Semana de 1922, convertendo-se, posteriormente, em desafetos públicos. Essa parece ser a referência mais imediata para a afirmação de Oswald no “Manifesto Antropófago” (*Revista de Antropofagia*, I-1, pp. 3 e 7)<sup>2</sup>, datado no “Anno 374 da deglutição do Bispo Sardinha”, segundo o qual “Só a antropofagia nos une”.

O “Ano I” da *Revista de Antropofagia* seria a última tribuna comum aos modernistas paulistas após a Semana de Arte Moderna de 1922, publicando, de forma ampla e eclética, textos de Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Murilo Mendes, além de quase todos os Verde-amarelos, poetas de Cataguazes, do Rio de Janeiro e outros. Os textos publicados nessa fase são marcados pelo ecletismo, pelo nacionalismo e por certo provincianismo poético. Não há ainda um consenso sobre o significado da antropofagia, variando desde a imagem de um avestruz onívoro, na “nota insistente” de Raul Bopp e Alcântara Machado ao final do primeiro número, à ideia de superação do passado ou, ainda, de uma corrente atávica de violência selvagem no povo brasileiro, em menções esparsas e jocosas por diversos colaboradores da revista (cf. CARDOSO, 2021).

Nos editoriais que abrem cada edição do primeiro ano, Alcântara Machado deixa bem claro seu distanciamento de propostas primitivistas ou de valorização da figura indígena como núcleo da antropofagia: “Não o índio. O indianismo é para nós um prato de muita sustância. Como

<sup>2</sup> Por concisão, as seguintes referências à *Revista de Antropofagia* serão indicadas apenas com o ano I ou II, seguido do número e, para o primeiro ano, a página, e manterão a grafia original.

qualquer outra escola ou movimento. De ontem, de hoje e de amanhã. Daqui e de fora. O antropófago come o índio e come o chamado civilizado” (I-1, p. 1, eu grifo). Assim, o editor do Ano I anuncia o caráter eclético da revista, bem como seu posicionamento no debate nacionalista da cultura. A antropofagia não deveria recusar nem o nacional, nem o estrangeiro, mas absorver tudo. É a primeira expressão da tese da antropofagia como apropriação cultural criativa, começando pelos pares modernistas: “[já] começou a cordeal mastigação” (I-1).

Uma preocupação explicitamente racial aparece em alguns dos editoriais de Alcântara Machado. Em “A entrada dos mamelucos”, o editor comenta o anuário paulista de 1924 e os números relativos à imigração, sugerindo que esse conhecimento ajuda a superar preconceitos: “a gente fica sabendo que japonês não é atropelado, apendicite não mata mais negro, raio não gosta de mulher.” (I-4, p. 1). Em seguida, observando o número crescente de casamentos de brasileiros com estrangeiras e, principalmente, de brasileiras com estrangeiros, fruto das políticas de imigração e branqueamento, caracteriza o processo como “[a]ntropofagia legítima”: “uma gostosura que só vendo” (I-4, p. 1). O entusiasmo de Alcântara Machado revela tanto o desejo de assimilação desses imigrantes a uma identidade nacional homogênea quanto o aspecto de consenso que essas políticas assumiam na época.

Já em “Concurso de Lactantes” (I-7, p. 1), o editor expressa sua indignação contra um projeto de erguer um monumento à “mãe preta”. Vale a pena ler o texto como evidência de algumas das estratégias discursivas do racismo brasileiro:

#### Concurso de Lactantes

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

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

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

Como se sabe, durante o período da escravidão, os bebês e crianças filhos de proprietários de escravas foram frequentemente amamentados e criados por mulheres negras escravizadas que trabalhavam no ambiente doméstico, fato que marcou profundamente a sociedade e a cultura brasileiras, mencionado por Gilberto Freyre (2006), como um dos principais elementos estruturantes do suposto “equilíbrio de antagonismos” entre brancos e negros, senhores e escravos, que organizaria a sociedade brasileira. Esse contato levou à incorporação de diversos elementos culturais africanos – hábitos, jogos, comidas, palavras e modos de falar – à cultura brasileira. Tal argumento se tornaria, eventualmente, um dos pilares da doutrina da democracia racial. Evidentemente, a visão romantizada de Freyre escamoteia o brutal desequilíbrio nas relações de poder entre brancos e negros e a vivência marcada por punições severas, estupros, ameaças,

torturas, e execuções das escravizadas domésticas, sem falar na alienação de suas relações com as próprias famílias.

Como argumenta Ferreira da Silva (2007), a obra de Freyre teve um papel fundamental na passagem da teoria do embranquecimento para a ideologia da democracia racial. Essa passagem se realiza pela subsunção do racial no cultural e a realização da cultura nacional como projeção do desejo masculino europeu sobre o corpo afetável da mulher negra e indígena, de acordo com a narrativa patriarcal de *Casa-Grande e Senzala*. Dessa forma, a identidade nacional do “Brasil moreno” de Freyre seria portadora do desejo europeu, estabelecendo um vínculo genealógico subjetivo com a territorialidade do Eu transparente como estratégia de negociação com a globalidade.

Criticando as falácias freyreanas, mas reconhecendo a importância singular das mulheres negras na formação cultural e linguística do Brasil, Lélia Gonzalez (2020) defende as marcas da africanidade na língua e na cultura brasileiras como resultado da influência das “mães pretas”. A partir da psicanálise, observando a subjugação das mulheres negras após a escravidão, presas entre as figuras da mulata e da empregada doméstica, Gonzalez as identifica como objeto de desejo e recalçamento da cultura brasileira, diagnosticando o racismo como “neurose cultural” do “branco” brasileiro. Escrevo aqui “branco” entre aspas, no sentido que lhe dá Guerreiro Ramos (1995), do branco brasileiro inseguro de sua branquitude, ansioso por denegar suas relações íntimas com as outras raças, a possibilidade da miscigenação e, tanto mais, a sua “mãe preta”, que lhe deu o peito e as primeiras palavras<sup>3</sup>. Nesse sentido, o texto de Alcântara Machado é um exemplar evidente do gênero de “protesto” descrito por Guerreiro Ramos, de um branco que sai a público contra aqueles que questionam a pureza de sua brancura. E o faz, ainda, argumentando justamente uma igualdade de fato entre as raças – em que já se vê em gestação a ideia de democracia racial –, sem, no entanto, perder a oportunidade de emitir ofensas racistas atribuindo ironicamente aos negros a “linda cor do urubu”, chamando-lhes de “raça escrava”, e associando a escravidão aos negros como um atributo natural, e não fruto de um evento histórico de exploração pelos brancos.

A despeito das várias definições presentes na revista, foi o “Manifesto Antropófago”, de Oswald de Andrade (I-1, pp. 3 e 7), que se manteve como a fonte principal para debates sobre a antropofagia até hoje. Com uma apresentação bastante radical e atravessada por múltiplas determinações, o texto não oferece, entretanto, nenhuma definição simples e direta. O manifesto é marcado pela montagem de fragmentos e pela ironia, com uma linguagem afiada e ácida e um tom combativo de afronta. Nele, a antropofagia adquire toda uma constelação de sentidos. Talvez o aspecto mais evidente seja a crítica à colonização, ao cristianismo e ao eurocentrismo, junto a uma idealização da cultura pré-cabralina (“Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista”; “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a

<sup>3</sup> É interessante considerar também a representação de uma mulher negra com um seio dependurado e traços caricaturais no quadro *A negra*, de Tarsila do Amaral, pintado em 1924, mas exibido no Brasil somente em 1933. Na tela *Antropófagos*, de 1929, a figura de *A negra* é retomada com um tom de pele mais claro, junto à figura repetida do antropófago de *Abaporu*. Ver Rafael Cardoso. “White skins, black masks »antropofagia« and the reversal of primitivism”. *Das verirrte Kunstwerk*. Berlin: De Gruyter, 2019.



felicidade”), associada à imagem do homem natural, não corrompido pelo mal-estar da civilização. Notadamente, a crítica ao eurocentrismo da antropofagia não constituía uma recusa da Europa, do europeu ou de sua cultura, mas uma crítica ao discurso eurocêntrico e à estrutura de poder que media as relações entre as nações e culturas europeias e o Brasil, situado na periferia e em relação de dependência com as primeiras. De forma particular, o texto recusa uma filiação genealógica à cultura europeia, que relegaria o sujeito nacional à situação de atraso temporal em relação ao presente europeu, e reivindica uma relação sincrônica, explicitando a contemporaneidade histórica entre “nós” e a Europa. Ao mesmo tempo, a relação sincrônica sustenta um continuado fluxo de importação da subjetividade europeia.

Como consequência da crítica à colonização no “Manifesto”, fica implícito também o sentido de apropriação seletiva do que é estrangeiro para a produção de uma cultura brasileira autêntica e distinta da civilização europeia. O desenvolvimento dessa cultura, por sua vez, é vinculado à modernização tecnológica e valorização de aspectos transgressores. Assim, a antropofagia oswaldiana responde às reivindicações nacionalistas xenófobas dos verde-amarelos com a afirmação de uma cultura nacional que não se descaracteriza pela adoção de elementos estrangeiros. Pelo contrário, esta seria um de seus elementos fundamentais e sua principal força. Por outro lado, opõe-se à atitude de cópia e importação irrefletida que os nacionalistas também rejeitam, sugerindo uma apropriação crítica e deslocando os valores eurocêntricos que regem a atitude importadora. Nesse movimento, a antropofagia consegue formular uma subjetividade transparente e autodeterminada como consequência de um traço cultural – a antropofagia – da subjetividade outrossim afetável indígena, que se transmuta sincronicamente pela absorção continuada da subjetividade europeia.

Como demonstram Lélia Gonzalez (2020) e Ferreira da Silva (2007), é também por meio de uma concepção genderizada da formação da identidade nacional, implicada na figuração violenta da “mulata” como receptora passiva do desejo colonial do homem europeu, que a democracia racial constitui seu sujeito nos textos de Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior. Um movimento análogo pode ser lido no “Manifesto Antropófago”: “Filhos do sol, mãe dos viventes. *Encontrados e amados ferozmente*, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos *touristes*. No paiz da cobra grande.” (I-1, p. 3, eu grifo). Aqui, a violência sexual da colonização e o estupro de mulheres negras e indígenas são encenados como encontro amoroso amenizado pelo sentimentalismo da saudade, ainda que se aponte sua hipocrisia.

O “Manifesto Antropófago” tornou-se um dos textos mais canônicos para a historiografia da literatura brasileira, e suas ideias vêm sendo retomadas e debatidas em inúmeros textos literários e críticos. As posições do manifesto encontram ressonâncias em poucos outros textos publicados no Ano I, como “A Descida Antropofágica”, de Oswald Costa (I-1, p. 8) e “Schema a Tristão de Athayde”, do próprio Oswald de Andrade (I-6, p. 3). É na chamada “2ª dentição” que as teses da antropofagia ganharão corpo, após um racha que afastará a maioria dos contribuintes da primeira fase e preservará um pequeno núcleo em torno de Oswald de Andrade. A revista deixa de ser publicada de forma independente, em suas oito páginas mensais, e passa a ser incorporada em um jovem jornal de oposição ao PRP, de circulação massiva, o *Diário de São Paulo*, aumentando o alcance nacional da publicação. A 2ª dentição recusa explicitamente o populismo



de cooptação da Anta, cujos membros passam a ser constantemente atacados e satirizados, e valoriza, nas manifestações populares, uma cultura brasileira autêntica, vinda de baixo para cima:

A antropofagia identifica o conflito existente entre o Brasil caraíba, verdadeiro, e o outro que só traz o nome. Porque no Brasil há a distinguir a elite, européia, do povo, brasileiro. Ficamos com este, contra aquela. Em função do mameluco, do europeu descontente, do bom aventureiro absorvido pelo índio, e contra a catequese, contra a mentalidade reinol, contra a cultura ocidental, contra o governador, contra o escrivão, contra o Santo Ofício. E assim havemos de construir, no Brasil, a nação brasileira. (II-2)

O projeto nacionalista é formulado explicitamente em oposição àquele do “bom aventureiro absorvido pelo índio” do “Manifesto Nhengaçu Verde-Amarelo”. Reiteram-se a rejeição dos valores da colonização, a catequese, a mentalidade reinol e a cultura ocidental. O Brasil “verdadeiro” reivindicado pela antropofagia não seria o da elite identificada com a metrópole, mas o do povo, que deve ser buscado e a partir do qual se deve construir a comunidade nacional. Entretanto, reencontramos aqui o mesmo tropo do aventureiro português absorvido pelo índio.

Ao longo dos 26 números da *Revista de Antropofagia*, encontramos diversas referências à figura do indígena, desde o título e o “Manifesto Antropófago”, logo no primeiro número, a menções dispersas em temas, poemas e estudos linguísticos. Muitas vezes, encontramos nas páginas da revista uma atitude que busca elevar a antropofagia metafisicamente ao nível de um conceito abstrato e muitos críticos posteriores a interpretarão, seguindo essa linha, unicamente pelo viés da “apropriação cultural criativa”, ou, ainda, como uma proposta puramente filosófica, metafísica e psicológica, desconsiderando sua inserção no texto nacional. É nesse sentido que muitos lerão este trecho publicado na 2ª dentição e assinado pelo pseudônimo Poronominare:

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

Aí o índio aparece apenas como excesso, uma vez expropriado dos atributos que interessam à sociedade envolvente. A antropofagia torna-se o símbolo abstrato de um sistema de pensamento e pode ser lida inclusive no registro de uma democrática indiferença racial que não vê cor. Por outro lado, Poronominare (provavelmente Oswald de Andrade) afirma explicitamente que seu interesse pelo indígena se restringe apenas à sua imagem pré-cabralina, sem relação com o presente, senão por um atributo cultural abstrato que transcende seus corpos e culturas e pode ser consumido pelo passageiro de avião branco e de casaca, deixando transparecer, ainda, certo desprezo por alguns aspectos culturais concretos.

Enquanto há algumas tentativas de abstrair o indígena, muitas vezes ele é reivindicado como elemento de constituição da nacionalidade brasileira. Encontramos reiteradamente na revista referências ao indígena como fonte e origem da nacionalidade. Por exemplo:

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

Encontra-se aqui uma descrição que procura inverter as valorizações raciais então vigentes e que adjetiva também o europeu, descentrando-o da habitual neutralidade universalista. Há mesmo uma crítica ao paradigma do amálgama, invocado no “Manifesto da Anta”. Mas, sendo o indígena o elemento central da imagética antropofágica, vale observar mais atentamente as formas como é caracterizado.

Ao longo da *Revista de Antropofagia*, as inúmeras referências ao indígena são sempre a um índio pré-cabralino idealizado. Lemos repetidamente expressões como “o homem natural”, “em contato com a terra”, “o selvagem”, o “primitivo”. Fala-se de sua suposta “inocência” ou “ausência de preconceitos morais”. Não há menções às campanhas de extermínio contra os Kaingang, que estampavam os jornais de São Paulo naqueles mesmos anos (cf. MONTEIRO, 2001). Tampouco há qualquer expressão de preocupação com o avanço da sociedade brasileira sobre as comunidades isoladas na Amazônia, ou com a preservação e resgate de culturas, línguas e povos indígenas contemporâneos. Na verdade, de modo geral, a *Revista de Antropofagia* nem ao menos reconhece sua existência, ainda que sabidamente houvesse notícias desses povos nos jornais e por meio da circulação de relatos recentes sobre os indígenas da Amazônia, como os de Brandão Amorim, e mesmo os de Raul Bopp e Mário de Andrade. A concepção utópica do índio na antropofagia se funda na idealização abstrata de um índio do passado, desconexa de qualquer gesto em direção aos indígenas contemporâneos ou de crítica às políticas raciais brasileiras. Diante disso, Rafael Cardoso (2019, p. 134) percebe no primitivismo antropofágico uma representação, diante de um público europeu, de “sua alteridade como encenação de autoexotismo.”

Luiz Costa Lima (2017), por sua vez, observa, muito precisamente, que na antropofagia

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

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

Ao mesmo tempo, a operação que elege a herança pré-cabralina como elemento central e silencioso da miscigenação se distancia da incômoda e numerosa presença negra que ameaça

o projeto de modernização de um Brasil (cf. CANDIDO, 1987; GOMES, 2011) vinculado ao eu-transparente da globalidade, situado na Europa. No número II-7, encontramos uma declaração feita a pedido do Centro Cívico Palmares, uma associação negra fundada em São Paulo em 1926, assinada por “Menelik, o morto que não morreu”: “Os brasileiros não se envergonham do sangue africano que têm nas veias. Muito pelo contrário, *até se orgulham dele*. O negro contribuiu honradamente para a nossa grandeza econômica. A mãe preta está no coração de todos” (II-7, eu grifo). Pode-se imaginar que a importante e significativa declaração foi requisitada em resposta à polêmica levada a cabo por Antônio de Alcântara Machado no ano anterior, mas ela não corresponde a um posicionamento geral da revista e, ainda assim, apresenta a valorização do sangue africano como uma concessão: “até se orgulham dele”. Em outro fragmento, assinado por João Ribeiro, lê-se: “[n]ão tenho de mim veleidades de sangue visigothico nem de outras prosápias longínquas. Mas quando vou a um espelho sinto-me mais tupinambá que negro minha.” (Revista de Antropofagia, II-9). O trecho aparece quase como um lapso que revela, enquanto chiste, a ansiedade por purificar-se do elemento indesejado, sintoma da “patologia do ‘branco’ brasileiro” diagnosticada por Guerreiro Ramos.

Vale ainda lembrar as seguidas injúrias homofóbicas e racistas sofridas por Mário de Andrade na 2ª dentição, sendo chamado de “miss” (nos números 5 e 12), de mulato obcecado por gramática (II-5) e, por fim, em uma crítica ambígua de Osvaldo Costa que afirma que a força de sua escrita estaria “no negro bom que ele quer esconder” e que a parte de sua obra que lhe interessa não é a do “branco hipócrita”, mas a do “meio-bode” (II-15). Percebemos, assim, a ambiguidade que dá a tônica do discurso sobre o negro na 2ª dentição. Embora haja inúmeras referências à história do Brasil, não se menciona nunca a escravidão. Há também fragmentos e peças esparsas que valorizam a cultura do negro como cultura popular, em geral sob a chave do folclore. Mas, na própria constituição do discurso sobre a antropofagia, como projeto de identidade nacional, predomina um apagamento do corpo e da cultura negra, enquanto os poucos acenos positivos são contrabalançados por distinções e recusas, conforme vimos acima.

Entre os silêncios e deslizos, o diálogo e sua recusa, é possível perceber como a antropofagia constitui um elemento significativo na configuração dos discursos raciais brasileiros. A subversão da dialética colonial e do eurocentrismo que propõe é marcada por um discurso racial ambíguo muitas vezes alinhado com as estratégias culturais do colonialismo interno brasileiro, como contraparte liberal das teses conservadoras da ideologia da democracia racial.

Enunciada por sujeitos “brancos”, burgueses e cosmopolitas, desde o centro de poder econômico do país, a reivindicação da antropofagia como marca de uma identidade nacional talvez constitua uma refinada estratégia de obliteração dos outros raciais da Europa complementar à de Gilberto Freyre. Freyre vincula genealogicamente o sujeito nacional ao desejo colonial masculino europeu sobre os corpos negro e indígena, produzindo, teleologicamente, a eventual obliteração destes corpos pela mestiçagem como estratégia genocidária, o corpo do sujeito transparente do pós-iluminismo: a reconversão do colono mestiço em europeu. Na antropofagia, opondo-se a certos elementos ideológicos da Anta, mas reproduzindo sua narrativa de formação racial, o corpo indígena concreto, com suas formas sociais e culturais autodeterminadas, é permanentemente confinado em um passado pré-cabralino primitivo e a-histórico, e seu

corpo residual se atualiza como substrato que produz um sujeito nacional cuja transparência não deriva da transmissão diacrônica do desejo europeu sobre o território americano pela miscigenação, mas da absorção síncrona e reiterada de sua cultura canibalizada.

Apagados os negros e confinados ao passado os indígenas, os modernistas afirmam o próprio exotismo de exportação, representando-se como portadores da força selvagem do canibal, no mesmo movimento em que se afirmam sempre já comensais da cultura e subjetividade europeias.

## FINANCIAMENTO

Este artigo se baseia na minha pesquisa de doutorado na UNICAMP (2017-2021), realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Atualmente conduzo pesquisa de pós-doutorado na Universidade do Chile com financiamento Fondecyt Postdoctorado N.º 3220218.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 2011.
- BRITO, Mário da Silva. **História do modernismo brasileiro: antecedentes da Semana de Arte Moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- CANDIDO, Antonio. Literatura de dois gumes. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Editora Atica, 1987.
- CARDOSO, Rafael. **Modernidade em preto e branco: Arte e imagem, raça e identidade no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CARDOSO, Rafael. White skins, black masks. »Antropofagia« and the reversal of primitivism. **Das verirrte Kunstwerk**. Berlim: De Gruyter, 2019. p. 131–154.
- CARDOSO, Rodrigo Octávio. **Políticas do primitivismo na América Latina: raça, nação e utopia em Amauta e na Revista de Antropofagia**. 2021. 1 recurso online (238 p.) Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/253>>. Acesso em: 12 ago. 2022.
- CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno. In: BORON, Atilio A; GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.
- DEL PICCHIA, Menotti. Matemos Pery. **Correio Paulistano**, São Paulo, 5 jan. 1927a.
- DEL PICCHIA, Menotti. Nosso Credo. **Correio Paulistano**, São Paulo, 29 mar. 1927b.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. **Toward a global idea of race**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.





FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global Editora, 2006.

GOMES, Heloisa Toller. A Questão Racial na Geração da Antropofagia Oswaldiana. In: ROCHA, João Cezar de Castro; RUFFINELLI, Jorge (orgs.). **Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, 2011.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, interenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2020.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. **Democracia racial: o ideal, o pacto, o mito**. Caxambu-MG: 25º Encontro ANPOCS, 2001. Disponível em: <<https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st20-3/4678-aguimaraes-democracia/file>>. Acesso em: 31 mar. 2022.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. **Modernidades negras: a formação racial brasileira (1930-1970)**. São Paulo: Editora 34, 2021.

LIMA, Luiz Costa. Antropofagia e controle do imaginário. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 1, n. 1, p. 62-75, 2017.

LOBATO, Monteiro. O movimento editorial no Brasil. **Correio Paulistano**, São Paulo, seq. Crônica Social, 29 mar. 1927.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. 233 f. 2001. Tese de Doutorado. Tese (Livre-docência em Etnologia) -Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MORAES, Eduardo Jardim de. Modernismo revisitado. **Revista Estudos Históricos**, v. 1, n. 2, p. 220-238, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NUNES, Zita. **Cannibal Democracy: Race and Representation in the Literature of the Americas**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

O ATUAL MOMENTO LITERÁRIO. **Correio Paulistano**, São Paulo, 17 maio 1929.

QUEIROZ, Helaine Nolasco. **Verde-amarelo/Anta e Antropofagia: narrativas da identidade nacional brasileira**. 2010. 248 f. UFMG, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <[https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/VCSA-8MJY6/1/disserta\\_\\_o\\_de\\_helaine\\_nolasco\\_queiroz.pdf](https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/VCSA-8MJY6/1/disserta__o_de_helaine_nolasco_queiroz.pdf)>. Acesso em: 24 jun. 2020.

RAMOS, Alberto Guerreiro. A Patologia do “Branco” Brasileiro. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 292.

Revista de Antropofagia. In: PUNTONI, Pedro; TITAN JR., Samuel (Orgs.). **Revistas do Modernismo - 1922-1929** - Edição Fac-similar. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo, SP: Claro Enigma, 2012.



STEPAN, Nancy Leys. Biology and Degeneration: Races and Proper Places. **Degeneration the Dark Side of Progress**. New York: Columbia University Press, 1985. p. 97-120.

STEPAN, Nancy Leys. **The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America**. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.