



Tainá Cavalieri Faria

**Raça Canibal - A Deglutição da eugenia
pelo movimento antropófago**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do
grau de Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em
Literatura, Cultura e Contemporaneidade, do Departamento de
Letras da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Frederico Oliveira Coelho



TAINÁ CAVALIERI FARIA

**Raça Canibal – A Deglutição da Eugenia
pelo Movimento Antropófago**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Frederico Oliveira Coelho

Presidente

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Marília Rothier Cardoso

PUC-Rio

Prof. Robert Wegner

PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de setembro de 2023.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial,
do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da
autora e do orientador.

Tainá Cavalieri Faria

Faria, Tainá Cavalieri

Raça canibal : a deglutição da eugenia pelo movimento
antropófago / Tainá Cavalieri Faria ; orientador: Frederico Oliveira
Coelho. – 2023.

176 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do
Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2023.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Movimento antropófago. 3.
Antropofagia. 4. Eugenia. 5. Brasilidade modernista. 6. Raça
brasileira. I. Coelho, Frederico Oliveira. II. Pontifícia Universidade
Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Agradeço ao meu orientador, Prof. Fred Coelho, por sempre abraçar as novas ideias. Ele incentiva a busca, às vezes caótica, pela ponta de um fio solto que me intriga. Aos meus colegas da turma do Programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, pelo mútuo apoio, e a todos os professores do programa pelas aulas e pelos debates calorosos durante a reclusão da pandemia.

Este trabalho não existiria sem a Prof^a. Eneida Cunha, que orientou minha iniciação científica no PROCAD (Capes) e me acolheu em seus cursos de pós-graduação desde então, quando eu estava ainda no quarto período, até o meu ingresso na pós. Suas aulas e orientação foram determinantes para a temática da eugenia em minha trajetória de pesquisa.

Agradeço aos professores da graduação em Comunicação Social da PUC-Rio por terem despertado em mim todas as paixões pelo conhecimento. Agradeço à Prof^a. Claudia Chaves pela parceria nos últimos 5 anos e à Prof^a. Clarisse Fukelman pelo auxílio no meu processo seletivo. Agradeço também ao Núcleo de Estudos e Pesquisas da Literatura do Espírito Santo (Neples) pelo envio do datiloscrito "História da Literatura no Espírito Santo." Também sou grata à biblioteca da PUC-Rio por todo o suporte.

Quero agradecer à minha prima, madrinha e amiga, Prof^a. Soraya Cavalieri, pelos cursos particulares sobre darwinismo. Sem esquecer os meus amigos de infância para toda a vida, junto dos quais eu cresci também intelectualmente, Prof. Rasec Almeida e Prof. Daniel Vieira, e mais recentemente também ao Dr. Eduardo Castro, que me acolheu em sufocos.

À minha mãe, Luci, e minha tia, Venécia, pelo suporte inestimável, sem o qual eu não conseguiria ter realizado nada. Ao meu pai, Claudio, que está sempre preocupado porque estudo muito, e ao meu companheiro, Anderson, por toda a confiança que me ajudou a ter no meu processo. Ao meu filho, Luigi, pela paciência nos momentos em que deixamos de brincar para que esta pesquisa pudesse nascer.

Resumo

Tainá Cavalieri Faria. Frederico Oliveira Coelho. Raça Canibal. A deglutição da eugenia pelo movimento antropófago. Rio de Janeiro, 2023. Dissertação de Mestrado - Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação mapeia relações entre o movimento antropofágico e o movimento eugenista no contexto entreguerras no Brasil. A eugenia, ciência do aprimoramento da raça, predominava nos meios científicos mundiais e nacionais, enquanto a Antropofagia representava, no campo cultural, uma ampliação e amadurecimento ideológico do modernismo brasileiro. Assim como na geração de 1870, que buscou interpretar o Brasil através da aplicação de preceitos científicos na crítica literária, na geração de 1920 as questões culturais e raciais retornaram com mesmo léxico. A intelectualidade letrada e científica do país, impulsionada por um surto de modernização do Estado (maximizado ao fim da primeira guerra), ganhou um novo fôlego para reverter a imagem do Brasil como uma nação atrasada, devido às alegações fatalistas sobre o clima, a miscigenação e a herança colonial. Simultaneamente, pensava-se em resolver a falta de coesão entre os elementos étnicos, intensificada após uma larga imigração europeia. Através da análise do periódico paulista, *Revista de Antropofagia*, e de seus suplementos literários em outros estados (pouco considerados pela crítica), é possível perceber que ambos os grupos, com perspectivas heterogêneas e até divergentes internamente, encontraram uma confluência ao debater a formação de uma raça brasileira essencialmente mestiça, forte e original, dotada de uma unidade moral e espiritual. Tal aproximação entre a Antropofagia e a eugenia colabora para a compreensão dos motivos pelos quais a valorização da herança negra e ameríndia dentro da brasilidade modernista (absorvida pelo Estado a partir de 1930), longe de ter rompido com os preconceitos raciais, culminou na legitimação de um modelo peculiar de neutralização das alteridades através da “devoração”.

Palavras-chave

Movimento Antropófago; Antropofagia; Eugenia; Brasilidade Modernista, Modernismo; Raça Brasileira; Entreguerras, Miscigenação

Abstract

Tainá Cavalieri Faria. Frederico Oliveira Coelho (Advisor). Cannibal Race. The ingestion of eugenics by the anthropophagic movement. Rio de Janeiro, 2023. Dissertação de Mestrado - Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation maps the relations between the Antropophagy (Anthropophagic Movement) and the Eugenics Movement in Brazilian interwar context. Eugenics, is the science of racial improvement, predominated in both global and national scientific circles, while Anthropophagy represented, in the cultural field, an expansion and ideological maturation of Brazilian Modernism's. Similar to the generation of the 1870s, which sought to interpret Brazil through the application of scientific principles in literary criticism, in the 1920s, cultural and racial concerns resurfaced with the same lexicon. The country's literary and scientific intelligentsia, driven by a modernizing surge from the State (which was maximized after the First World War), gained new impetus to reverse the image of Brazil as a backward nation due to fatalistic claims about the climate, miscegenation, and colonial heritage. Simultaneously, there was a desire to address the lack of cohesion among ethnic elements, intensified after a significant European immigration. Through the analysis of the São Paulo's literary journal 'Revista de Antropofagia' and its literary supplements in other states (often overlooked by critics), it is possible to perceive that both groups, with heterogeneous and even internally divergent perspectives, found a confluence when discussing the formation of a Brazilian race that is essentially strong, miscegenation-driven, and endowed with moral and spiritual unity. This convergence between Anthropophagy and eugenics contributes to the understanding of why the valorization of Black and Amerindian heritage within Modernism's Brazilianness (incorporated by the State starting from 1930) far from breaking with racial prejudices, culminating in the legitimation of a peculiar model of neutralizing otherness through 'devouring'.

Palavras-chave

Anthropophagic Movement; Antropophagy; Eugenics; Brazilian race; Brazilian Modernism; Interwar, miscegenation

Sumário

Introdução	8
1 - Civilização e Declínio	18
1.1 – Do paradigma da evolução à fatalidade	18
1.2 - Raça: De natureza à cultura	27
1.3 – Nem culturalismo, nem racismo	31
1.4 - Raça pura? O arianismo e o ciclo vital.....	36
1.5 - Laboratório racial no Brasil de A à Z: Da Arianização ao Zartatustra Tropical	40
1.6 - Como escrever o Brasil: A autocolonização e a colonialidade interna.....	54
2 – Antropofagia.....	67
2.1 – Desafios críticos e historiográficos.....	67
2.2 – Revendo a história do pensamento antropofágico.....	73
2.3 – Primitivismo e Indianismo – Uma Antropofagia verde-amarela?	78
2.4 - Entrando no Ciclo Antropofágico - Integração e Filosofia da Vida	91
2.5 - Três fases de Antropofagia	100
3 – Moral Biológica	114
3.1 - Nem Canibal e nem Pery – A raça alicerce	114
3.2 - Já tínhamos a ciência – Codificação da magia.....	122
3.3 - Moral eugênica e dever da vingança.....	128
3.4 - Eugenia para a alma brasileira.....	135
3.5 - Um sabiozinho carregado de doenças	143
Considerações finais.....	160
Referências	166
Revista de Antropofagia	166
Material consultado	167
Bibliografia.....	168

Introdução

Em Junho de 2021, uma suposta “terceira dentição” da *Revista de Antropofagia* (1928 – 1929)¹ foi divulgada pela *Folha de S.Paulo*. Na ocasião, Jason Tércio (2021)² — bibliógrafo de Mario de Andrade e autor da matéria — teceu comentários a respeito de uma lacuna na produção intelectual sobre o modernismo brasileiro. Ele se referia, no caso, a escassez de abordagens desse objeto sob o ponto de vista histórico. O jornalista destaca que muitos estudos enriqueceram nosso entendimento a respeito do modernismo em várias dimensões; colaborando, por exemplo, para o entendimento geral de conflitos políticos daquela época. Contudo a maior parte dessas pesquisas continua a concentrar-se principalmente nas questões teóricas e literárias.

Além disso, diz o escritor, a ausência de um registro histórico abrangente do contexto modernista reflete — em essência — a problemática ligação dos brasileiros com sua história e memória coletiva. Um exemplo que corrobora essa asserção é o caso de um artigo da antropóloga Yvonne Maggie (2005, p.11), no qual ela critica os “revisores da brasilidade modernista”. O texto traz o argumento de que revisar esse produto intelectual, fundador do caráter brasileiro, seria destruir Macunaíma — o herói que representa a fusão racial.

A identidade e a materialidade de um Brasil mestiço teriam — segundo Maggie — superado o pesadelo do conde, filósofo e diplomata francês Arthur Gobineau (Maggie, 2005, p.11). Considerado o “pai do racismo moderno”, o conde teria previsto a extinção dos brasileiros pelos próximos séculos devido à grande miscigenação degenerativa da população, como expõe Helga da C. Gahyva (2011).

No supracitado texto de Maggie, sob o título *Mario de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão*, a antropóloga questionava a pertinência das cotas raciais. O teor argumentativo partia do pressuposto de que instituir de uma linha de cor — mesmo que com o objetivo de reparação histórica — seria uma medida segregacionista (Maggie, 2015).

¹ Para a primeira e segunda dentição utilizo a *Revista de Antropofagia*. (1928-1929). 1ª e 2ª dentações (Edição fac-símile). São Paulo, SP: abril, Metal Leve. (1975). As referências a este material serão feitas diretamente no rodapé, indicando a “dentição” e volume. O material da revista estará reservado à parte nas referências finais.

² Recém-descoberta, terceira fase da *Revista de Antropofagia* revela lacunas da história do modernismo. *Folha de S. Paulo*, 26 jun. 2021.

A divisão da população em grupos raciais representaria — dentro desse prisma — um perigo para a identidade mestiça, que por sua vez teria salvado os brasileiros de um racismo aos moldes do apartheid norte-americano. No tocante a essa preocupação, convém considerar que apesar de o Conde Gobineau ter criticado a miscigenação, propôs que o fluxo imigratório de europeus para o Brasil fosse aumentado. Uma considerável parte das elites brasileiras, seguindo os aconselhamentos do diplomata, acreditava em um projeto miscigenacionista — que deveria levar gradualmente desaparecimento da população negra, como mostra Kabengele Munanga (2019)

Apesar dessas considerações, este não é um estudo sobre a história do modernismo ou do movimento antropofágico. Proponho uma revisão multidisciplinar de seus contextos, o que culminará também em uma heterodoxia e ecleticismo metodológico na leitura direta do material da *Revista de Antropofagia* (e alguns complementares). Isso se justifica mediante a própria natureza mista do corpus, qual contém entrevistas; textos aforísticos de cunho filosófico; e outras formas textuais dispare. Ou seja, no periódico paulista — bem como no corpus em geral — encontram-se pontos de vista ideológicos com diferentes nuances de objetividade.

Dito isto, a questão histórica consistirá no ponto de partida desse estudo. Isto porque o principal interesse nas conexões entre o movimento antropofágico e a eugenia partem de uma contextualização ampla do período que ambos compartilharam. O modernismo brasileiro como um todo foi marcado por intensas transformações na mentalidade nacional, que estão em grande parte relacionadas às consequências da guerra. Considerando as condições materiais, um surto de modernização e urbanização tardios marcam a realidade nacional desse momento, no qual emerge um otimismo generalizado nas elites — como expõe a historiadora Nancy Stepan (2004).

Nesse sentido, Stepan (2004) argumenta que as consequências trágicas na Europa, decorrentes desse contexto bélico, afetaram o Brasil de forma espelhada ao velho continente. Como tudo que diz respeito a esse país sempre fora negativamente comparado ao modelo europeu de civilização, a decadência anunciada lá trazia sentimentos de esperança à nação. Assim, disto surgia um novo sentimento; o desejo de projetar o Brasil internacionalmente, sob a necessidade de “definir

realidades do país em termos próprios e de encontrar soluções brasileiras para os problemas brasileiros” (Stepan, 2004 p. 335).

A eugenia — um ideal político e científico que buscava aprimorar "a raça" — chegou ao Brasil nesse período, após a participação positiva dos soldados brasileiros na primeira guerra (Stepan, 2004). Globalmente, esse movimento era considerado sinônimo de modernidade científica. E com isso ele foi recebido no país como uma solução para livrar a nação e a população do atraso nas questões sociais, que se confundiam com problemas de suposta natureza racial. Passava-se a duvidar da ideia de que a configuração mestiça da população representava sua suposta inferioridade. Tanto a miscigenação branqueadora quanto medidas sanitárias e de higienismo social substituíam as visões fatalistas — ou resignadas — sobre a composição étnico-raciais da nação. De modo subsequente, surgia uma nova perspectiva sobre o possível futuro do país e de seu povo (Stepan, 2004).

Apesar do modernismo brasileiro ter emergido nesse sentimento otimista de mudança, Eduardo Jardim de Moraes (1976) observa que no fervor da Semana de Arte Moderna em 1922 ainda não se poderia falar em uma vanguarda nacionalista. A fase marcada por esse caráter teria início a partir de 1924, através das lideranças paulistas de Oswald de Andrade e Plínio Salgado; se desdobrando depois no movimento antropofágico (ou antropófago) e no movimento verde-amarelo. Nessa nova fase, o desejo de modernidade e o de elaboração da nacionalidade convergiram paradoxalmente no primitivismo.

Como De Moraes (1976) argumenta, o modernismo cooptou o simbolismo desse ideal primitivista, que era moda europeia, como uma característica do caráter nacional. O "homem novo" — expressão frequentemente usada pelos intelectuais brasileiros — surgiria no Brasil, ocupando um novo lugar na ideia de civilização.

Segundo Raul Bopp (1977) — um dos intelectuais proeminentes nesse contexto artístico e literário — o movimento antropofágico iniciado em 1928 foi uma subcorrente do “impulso caudal” modernista. Ou seja, as ideias antropofágicas foram desencadeadas do sentimento de renovação que seguiu a Semana de Arte Moderna, alcançando uma maior maturidade de seus objetivos. Em *Vida e Morte da Antropofagia*, Bopp (1977) menciona que o empreendimento liderado por Oswald de Andrade teve três “fases”. Já a abordagem tradicional desse movimento

considera que suas fases são definidas pela “primeira denteição” e “segunda denteição” da *Revista de Antropofagia*.

Enquanto as duas primeiras fases coincidem respectivamente com as “denteições” desse periódico, a terceira fase começa nos últimos suspiros da revista — que tivera uma breve duração. Ao final de 1929, a terceira fase consistia na organização do grupo antropófago em função de um congresso que não se realizou. Mediante isso, ao confundirmos o movimento antropófago com sua revista, perdemos a dimensão da terceira fase. Não obstante, dessa forma ainda ignoramos a intensa articulação nacional que ocorrera desde a fase anterior, envolvendo outros periódicos por todo o Brasil. Essa ampliação do movimento foi anunciada na segunda denteição da *Revista de Antropofagia* como “expansões antropofágicas”.

Não ignoro, porém, que o material mencionado — qual leva o nome do movimento — constitui o conjunto de textos mais importante para a captarmos a movimentação objetiva e subjetiva dessa rede de intelectuais. Decerto, ao menos podemos cogitar que ainda existem muitas fontes ainda ocultas para o estudo desse objeto. Falo de materiais a serem “revelados” ou mesmo “redescobertos” apartir do conhecimento de determinada relação direta com o movimento antropofágico.

Tércio (2021) explora aspectos interessantes do novo material anteriormente mencionado, quais ele expõe na matéria da *Folha de S. Paulo*. A novidade se trata de uma página intitulada *Antrophagia*, publicada regularmente na revista carioca *O Que Há (OQA)*. O jornalista comenta que Renato Kehl — um proeminente eugenista daquela época — teria contribuído com o breve artigo intitulado *Antropofagia e eugenia* no último volume da suposta “terceira denteição” carioca. Na primeira frase do texto em questão lemos: “A antropofagia é o caminho mais curto para a eugenia”³. Um pouco depois dessa publicação na *Folha de S. Paulo*, Alexandre Nodari (2021) questionou a suposta autoria de Renato Kehl, devido a distintos fatores.

Destaco dois argumentos do pesquisador que, de fato, colocam sob desconfiança a “assinatura de Kehl”. A primeira questão é que o pequeno texto da *OQA* tem uma natureza cômica — um trocadilho entre o nome “Eugênia Álvaro

³ ANTROPOPHAGIA e eugenia. O que há, Rio de Janeiro, ano 1, n. 18, Rio de Janeiro, 5 dez. 1929. *Antrophagia*, p. 35

Moreira” e “eugenia”. Esse tipo de humor é típico nas publicações dos antropófagos, enquanto o suposto autor eugenista é uma figura bastante séria. Além disso, temos a segunda questão no fato de que Kehl se opusera a mistura racial — o que é uma perspectiva antitética ao ideal miscigenacionista da “brasilidade modernista”.

Essa não era, entretanto, a visão que predominava entre os eugenistas brasileiros. Os que partilhavam da opinião contrária ao projeto de mestiçagem foram pouco expressivos numericamente, o que significa que suas ideias não tiveram eco. A despeito desse fato, como criador e diretor do periódico *Boletim de Eugenia*, Kehl foi uma figura que se destacou nos estudos históricos sobre o movimento eugenista no Brasil. Esse fator, como explica Stepan (2004), colabora para a distorção accidental do caráter desse movimento científico no Brasil uma vez que Kehl não representa a perspectiva dominante.

Nodari (2021) acaba nessa armadilha, reproduzindo, nas suas conclusões sobre o assunto, o problema anteriormente descrito. Em sua análise das páginas da *OQA*, ele parece tocado pela força do título *Antropofagia e Eugenia* — por mais banal que seja o conteúdo do artigo sob ele. Com isso o pesquisador revisita mais algumas dispersas referências à eugenia feitas pelos escritores ligados ao movimento antropófago; porém descarta a possibilidade de afinidades objetivas ou ideológicas. Ele chega a ironizar essas referências como indícios de uma “contra-identificação”.

O importante nesse exemplo é que Nodari ao menos reconhece — e explana — a presença da temática eugenista nas ideias do grupo intelectual em questão (Nodari, 2021 p. 223). A sensibilidade do tema deve-se ainda à associação da eugenia com questões raciais, mesmo que o movimento científico não se resume a elas. É plausível que essa sensibilidade da temática seja uma motivação guiando tais considerações do autor — que não ignora, porém, o poeta Jorge de Lima como um eugenista⁴.

⁴ O poeta apresentou um trabalho no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia em 1929. Lima, J. (1929). A procriação voluntária do sexo de acordo com a época de coabitação. In *Actas e trabalhos: Congresso Brasileiro de Eugenia*, 1, Rio de Janeiro (pp. 277-298). Rio de Janeiro, RJ: Fiocruz.

É preciso antecipar duas noções sobre a eugenia que revisarei no capítulo inicial. A primeira é a de que, no Brasil, ela abraçava a mestiçagem; e a segunda é a de que ela abarcava problemas de ordem social — mesmo esses sendo sobrepostos direta ou indiretamente a questões raciais. Neste estudo, a eugenia será relacionada ao projeto de formação de uma “raça brasileira”, considerada aqui como uma abstração — que assume distintas nuances e contradições no país.

Essas nuances estavam presentes desde que a questão racial fora um tema preconizado pelos homens de letras da Geração de 1870. Os críticos naturalistas desta geração destacavam uma influência do meio, clima e miscigenação na produção literária brasileira. Como demonstrou Roberto Ventura (1991), esses intelectuais ligados a Escola de Direito de Recife tinham visões deterministas sobre os aspectos morais e psíquicos da população. Desse modo eles expressavam uma visão negativa, que vinha junto com as teorias europeias naturalistas quais importavam. Ambiguamente, porém — complementa Ventura (1991) — questões como sensibilidade artística, estilo e originalidade do caráter nacional eram atribuídos positivamente aos mesmos fatores deterministas.

A existência de nuances e contradições no modo como as elites brasileiras se apropriavam dessas ideias importadas — normalmente datadas ao período naturalista, como todas as “teorias raciais” — não foram dissipadas pela eugenia. Devido a esse fato, não há razão para esperarmos que no contexto do modernismo e do eugenismo essa entidade representada na expressão “raça brasileira” apresente uma lisura, coerência ou homogeneidade que jamais tivera. Os descaminhos do aprimoramento racial brasileiro misturavam questões sociais, morais, higienistas, estéticas, genéticas e espirituais.

De certa forma, todos esses fatores estiveram (ou estarão nas análises desse estudo) mais ou menos ligados a uma dimensão metafísica da nacionalidade. Essa é uma característica da matriz alemã da Filosofia da Vida, marcantes no material antropofágico que será apresentado — principalmente pelas relações com autores como Oswald Spengler e o Conde Hermann Keyserling. Partirei dessa leitura, independentemente dessa presença filosófica representar uma verdadeira orientação mística ou uma estetização do discurso (social, moral, genético, higiênico ou estético).

A relação dessa filosofia com o movimento antropófago ocorre principalmente através do profetismo de uma falência europeia, que se manifesta de maneira direta na *Lebensphilosophie*. No primeiro capítulo argumento que as categorias simbólicas por trás dos discursos científicos e filosóficos se contaminam de forma mútua. Por isso começo abordando o paradigma da evolução e do “evolucionismo”. A ideia da decadência funciona como o polo oposto desse paradigma darwinista; essa começa a ser discutida em seu mesmo contexto, embora encontre o apogeu no período das grandes guerras.

Por exemplo, Darwin (1889), ainda no século XIX, escreveu tanto sobre a emergência das civilizações quanto sobre suas misteriosas dissoluções. O conceito de moral — ambigualmente visto como parte do caráter específico de um povo e mobilizado como parte de um discurso civilizatório — foi o fio condutor dessa reflexão. O processo de ascensão e queda dos povos considerados “avançados” passam por esse fio nas formulações de distintos autores europeus que serão abordados.

Articulo nesse sentido as visões de autores como Darwin, Nietzsche e Spencer, até que, pela mesma janela do conceito de evolução (tanto biológica quanto cultural) faço uma ponte para as definições de raça. De início proponho essas interlocuções apartir do tema da moral e suas consequenciais sociais, como abordado por Darwin (1889), a despeito de que não seja muito lembrado pelas suas reflexões sobre o assunto. Então encaminho a discussão para as palavras de outros interlocutores do naturalista britânico. Dentre as distintas perspectivas destrinchadas sobre raça, interessam principalmente as que se associam ao conceito de moral.

Na reflexão qual proponho, a moral refere-se a uma essência fixa (de maneira neutra ou negativa) quando falamos de “raças”. Porém, ela se refere às normatizações sociais quando discutidas sob a perspectiva evolucionista. Neste último caso, a moral estaria ligada ao julgamento sobre uma maior ou menor capacidade de um grupo para experienciar ou desenvolver civilização. Expor esse debate é relevante para como preparação das análises do material antropofágico no terceiro e último capítulo — no qual encontraremos a temática de uma “moral biológica” de cunho “primitivista”.

Diversos tópicos sobre ciência, nação, cultura, moralidade — dentre outros — se misturam dispersamente nesse estudo por terem um mesmo pano de fundo. Veremos esse exemplo na questão da raça ariana, cuja carga simbólica era amplamente compartilhada pelos europeus, mesmo que elaborada a partir de campos diferentes. A associação entre arianismo e Nazismo na década de 1930 recalcou que o primeiro constituía o principal mito da origem europeia e da ideia de civilização.

Por isso Marimba Ani (1994) destaca como a "raça ariana" codifica certos valores da identidade do velho continente. Existem algumas nuances de disputa simbólica sobre esse mito, que, longe de tê-lo enfraquecido, fortaleceu-o por lhe incorporar mais significados. Após uma revisão breve de aspectos relevantes do arianismo, exponho como muitos autores europeus já mencionados (Darwin, Keyserling e Gobineau) o representavam de maneiras distintas. Todos esses levavam em conta a ideia imperialista de que os povos de origem germânica seriam responsáveis por criar as civilizações através do "empréstimo" de seu sangue durante as conquistas. Isso antecipa um possível aspecto que facilitou a aceitação da mestiçagem como ideologia nacional.

Após expor uma forte inclinação metafísica que atravessa ou ultrapassa as concepções biológicas, abordo o ideal de "aprimoramento racial" da eugenia — que por analogia direta está sujeito ao mesmo fluxo inconstante das noções de raça. Na segunda metade do primeiro capítulo, transponho esses tópicos para um recorte nacional. Começando pela eugenia, a exposição das relações locais com esses temas culminará em uma leitura histórica do pensamento intelectual em seu enalço. Conferindo à reflexão um pano de fundo material, abordo o final do século XIX como um momento crucial de intensas mudanças no país — que foram anunciadas principalmente pela derrocada do escravismo e do império.

Já no segundo capítulo, busco traçar a delimitação de um objeto escorregadio como a “Antropofagia”, tratada no singular e com a inicial maiúscula. Começo refletindo sobre as possibilidades distintas de definição do objeto, das mais abrangentes até as mais localizadas, e como elas se interrelacionam. Podemos tanto conceber a Antropofagia como uma tendência primitivista do pensamento europeu em torno da figura do canibal quanto considerá-la como sinônimo da carreira intelectual de Oswald de Andrade. Nenhum desses dois extremos, no entanto, dá

conta de pensá-la como um movimento intelectual específico de determinada fase do modernismo brasileiro.

O capítulo acompanha, reflete e questiona as distintas possibilidades de abordagem desse objeto, lidando com o seu cânone dentro da crítica. Por fim, chego na questão do primitivismo e do indianismo. A partir desse ponto, começo a analisar alguns materiais antropofágicos. Em um primeiro momento desdobro as relações entre a Antropofagia e o Verde-amarelo. Para isso convoquei ao debate alguns materiais da imprensa que demonstram a relação inicial desse último grupo, marginalizado, com o empreendimento de Oswald de Andrade.

Acrescento a essa documentação alguns indícios do pioneirismo dos verde-amarelos no uso das metáforas antropofágicas, além da presença relevante de Raul Bopp entre eles. Assim, passo a colocar problemas na marginalização desse segundo grupo por parte da fortuna crítica sobre a Antropofagia. E faço isso porque ao criarmos tal separação calcada em juízos de valor, temos poucas soluções a não ser subdimensionarmos os problemas que ficaram do lado de dentro da linha que traçamos entre os “bons” e os “maus”.

Busco uma solução interpretativa das proximidades e afastamentos entre esses intelectuais através de De Moraes (1976). Como abordei anteriormente a partir do autor, a Antropologia e o Verde-amarelo são os dois grupos que representam a virada do modernismo brasileiro para uma fase nacionalista a partir de 1924. Ambos estiveram focados na ideia de “integrar” os elementos da nação, divergindo nos significados dessa operação. Na sequência eu demonstro que esse ideal de integração parte da Filosofia da Vida, cujos pensadores foram importantes para ambos os grupos.

Por fim, no último subtópico do capítulo sobre a Antropofagia — visando uma contextualização antes das análises do corpus principal — faço uma descrição desse objeto como um movimento criado por Oswald de Andrade, organizado em três fases. Na ocasião eu apresento brevemente a passagem entre as duas primeiras definições, me concentrando expansão antropofágica da segunda. Aproveito ainda para discorrer algumas questões gerais sobre a terceira fase e o congresso não realizado. Entre essas descrições, exponho a ligação que a Antropofagia estabeleceu

com outros grupos, além de fornecer alguns exemplos objetivos de relações com a eugenia que decorrem dessa ampliação do movimento.

Dentre os exemplos, há um caso bem didático da “escola antropofágica”, que chegou a ser anunciada na *Revista de Antropofagia*. Essa objetivamente se refere, como veremos, a Escola Activa do Espírito Santo (1928-1930). Neste contexto, irei demonstrar que a escola, fundamentalmente eugenista, tinha uma forte ligação com o discurso da Filosofia da Vida, nos oferecendo um exemplo sólido para as leituras que seguirão no capítulo posterior⁵.

Na terceira e última parte, intitulada “moral biológica”, analiso alguns textos da *Revista de Antropofagia* e poucos materiais complementares, associados à sua expansão. Dois exemplos consistem na revista mineira *Leite Criolo* e no jornal da Secretaria de Instrução espírito-santense, *Diário da Manhã (ES)*⁶. Boa parte dos textos que compõe o corpus têm caráter fortemente aforístico ou se encontram em um nível intermediário de objetividade — sobretudo em relação a temas passíveis de relação com a eugenia. Dentro dessas reflexões, também tomo algumas leituras sobre aspectos relevantes ao ideal antropofágico, tanto da sua visão caráter nacional quanto da visão de mundo.

Conforme avanço para o final, as questões de caráter mais objetivo se interpõem aos aforismos, culminando em uma análise do não realizado Congresso de Antropofagia (sobre o qual também não há nada publicado, até onde se sabe). Partindo apenas dos títulos que as supostas teses a serem apresentadas teriam, vemos referências a métodos eugenistas polêmicos, como controle de natalidade e eutanásia – respectivamente maternidade consciente e homicídio piedoso.

Destaco oportunamente que por se tratar de métodos de controle biopolítico — no sentido clássico de Michael Foucault (2007) — tais ideias não estão intrinsecamente condicionadas a questões raciais. Em se tratando de técnicas circunscritas a limites bioéticos, essas medidas constituem uma escala de implicações que diferem qualitativamente nos objetivos e quantitativamente na radicalidade.

⁵ Recém-descoberta, terceira fase da revista de antropofagia revela lacunas da história do modernismo. Folha de S. Paulo, São Paulo, ano 101, 26 jun. 2021.

⁶ Diário da Manhã: Órgão do Partido Constructor (ES).

1 - Civilização e Declínio

1.1 – Do paradigma da evolução à fatalidade

De acordo com o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano (2007, p. 393) “o termo evolução foi introduzido provavelmente por Spencer no seu ensaio sobre o Progresso, de 1857”. Em *A Origem das Espécies*⁷ (1859), de Charles Darwin, essa expressão não é utilizada⁸. O léxico evolucionista é adotado apenas em obras posteriores, como *A Origem do Homem*⁹ (1871), quando o “humano” entrou na equação. Foi nessa “virada de chave” que Darwin recorreu a este conceito para descrever o fenômeno natural que ele observava.

Outros autores como Lamarck já haviam postulado sobre o fato de que as formas de vida não eram estáticas, mas se diferenciavam, derivando de outras (Darwin, 2003). No contexto desse cientista francês, ainda no início do século XIX, tão pouco se considerava o conceito de “evolução”. O rótulo de “evolucionismo” costuma ser empregado de forma negativa para diferenciar o darwinismo das teorias superadas de Spencer — quais hierarquizavam as sociedades de acordo com o referencial ocidental de “civilização”.

Em *O. das Espécies* os mecanismos de seleção natural — que são base da teoria de Darwin — só são atrelados ao humano em um breve comentário fim da obra: “A psicologia será solidamente estabelecida [...] bem definida já por M. Herbert Spencer [...] lançará uma viva luz sobre a origem do homem e sua história” (Darwin, 2003 p. 141). Spencer já aplicava o conceito de “evolução”, não se limitando à natureza, mas incluindo as sociedades. Ideia qual conhecemos como “evolucionismo cultural”. O conceito de evolução, depois de Darwin, consistiu em um paradigma acima das divergências entre distintas correntes teóricas, como expõe Lília Schwarcz (2007).

⁷ Referido aqui em diante como *O. das Espécies*.

⁸ Para meus estudos, utilizei a versão no inglês original de 1859. No entanto, consultei novamente a obra a partir da tradução de Joaquim da Mesquita Paul, e optei por usar esta como referência nas citações. Nesse caso, a palavra “evolução” é utilizada algumas vezes.

⁹ Título original e da versão consultada: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Irei me referir como: *O. do homem*.

Poderíamos reformular as abrangentes ideias contidas no conceito de “evolução” como um fator de “mutabilidade”. Abbagnano (2007 p. 393 - 395) define essa concepção como um desafio à visão predominante de imutabilidade do mundo, que prevalecia desde os tempos de Aristóteles. A contribuição de Darwin nesse sentido foi a teoria da “seleção natural”. Essa, descreve que a natureza produz variações espontaneamente, por diversos fatores. Dentre as variadas características de um organismo, algumas lhe conferem uma vantagem adaptativa ao ambiente, em circunstâncias contingentes. Os que têm chances maiores de sobrevivência e reprodução possuem mais garantias de que suas proles, com certa chance de ter herdado essas características convenientes, tornem-se progressivamente mais numerosas (Darwin, 2003).

Mantendo a vantagem adaptativa, esses caracteres tendem a prevalecer dentro de um grupo após sucessivas gerações. O processo de diferenciação de organismos — que inicialmente formavam um mesmo tipo — ocorre dentro de sua dispersão geográfica por diferentes ambientes, com distintas exigências e pressões seletivas. Quanto maior o isolamento geográfico entre os grupos, mais largas são as diferenças entre eles (Darwin, 2003). A expressão “sobrevivência do mais apto” também não tem origem nesse contexto — muito menos do mais “forte” — uma vez que a adaptação é relativa às contingências ambientais. O biólogo se referia a esse fenômeno utilizando a expressão “struggle for life”.

Darwin e Spencer compartilhavam a crença de que a vida na Terra estava em constante transformação e adaptação. Porém o antropólogo adotava uma abordagem finalista na sua interpretação da evolução. Spencer (1891) acreditava que as mutações da natureza e das sociedades estavam direcionadas para uma finalidade específica. Isso era uma diferença em relação à visão Charles Darwin (2003), que enfatizava a seleção natural como um processo cego, sem qualquer propósito intrínseco ou interesse nos resultados.

A concepção teleológica dos fenômenos naturais e sociais se tornou também comum no monismo filosófico. Henri Bergson (2019), por exemplo, foi um pensador que argumentou — como Spencer, porém à sua própria maneira — que os mecanismos de mudanças não poderiam ser cegos. O mecanicismo não daria conta de explicar o desenvolvimento da vida. Para Bergson (2019), fenômenos dessa natureza seriam impulsionados por um *elã vital*.

Essas perspectivas diferem do fatalismo, que de acordo com Edward Craig (1998), não se caracteriza pela ideia de destino como um percurso necessário, mas como um resultado previamente definidos — normalmente de modo negativo — de qualquer determinação natural ou social, a despeito de esforços humanos em objetivo contrário. Dito isso, falta definir a ideia de determinismo. Essa pode ser vista como o mais suave dentre esses conceitos. Embora seja comumente associada ao fatalismo, é importante levar em conta que nem sempre ambos coincidem.

Podemos tratar a ciência positivista como mecanicista pois ela propõe uma “causalidade necessária infiltrada em todos os fenômenos da natureza” (Abbagnano (2007 p. 654). Já o determinismo consiste em uma “crença na extensão universal do mecanicismo ao homem” (Abbagnano, 2007 p. 245 - 246). Dito de outro modo, se trata uma interpretação de comportamentos e diferenças sociais apartir de leis mecânicas, que obedece necessariamente a certas relações necessárias de causa e efeito. Essas determinações partem de uma “ordem racional, mas não finalista”. Ou seja, os resultados das associações deterministas não são empurrados por alguma força totalizante em certa direção final.

A conotação negativa do “determinismo” se deve às formulações que centralizam excessivamente uma causa específica como explicação para os mais diversos fenômenos. Assim os determinismos biológicos são aqueles que tendem a explicar uma variedade de comportamentos a partir da fisiologia. Ao longo desse estudo, o “meio físico” assume uma posição de destaque. Afinal, a partir do darwinismo essa relação com o “meio” foi um fator determinante na diferenciação de toda a vida na terra.

O ambiente físico ainda assume uma grande importância para análise das sociedades em algumas ciências, como a Geografia. Por isso Carvalho Junior e Moraes Sobrinho (2017) questionam a negatividade que o rótulo “determinismo” assumiu quando se refere a determinadas escolas. O tratamento de um fator específico como causa determinante de certos fenômenos não implica necessariamente em uma visão simplista e totalizante. O determinismo não implica na escolha de um único fator como explicação exclusiva da realidade. As determinações podem interagir de forma complexa com distintas circunstâncias, admitindo um número infinito de inferências e variáveis.

Acredito, por isso, que é difícil criar uma régua objetiva para definir algo como determinismo, admitindo que esse seja um rótulo crítico. Muitos campos do conhecimento ainda estão em disputa no século XXI sob a ameaça dessa classificação. Talvez não devêssemos associar o racismo a ideia de “determinismo biológico”, uma vez que a mesma expressão poderia se referir a um campo como a neurociência, aplicada aos mais diversos fenômenos do comportamento. O problema aqui consiste principalmente nos determinismos raciais. Diferente de outros fenômenos que ainda são disputados, “raça” não têm nenhum efeito causal mensurável pela fisiologia, embora sejam muitos os fatores que ela determina socialmente.

A expressão “determinismo ambiental” será utilizada aqui como referência a formas extremas de considerar suas relações causais. Acredito, porém, que só podem ser tratadas dessa forma porque já foram superadas. Antes mesmo do advento do evolucionismo, o ambiente desempenhava um papel crucial na interpretação da história natural. Um exemplo notável disso é a abordagem de Montesquieu, que no final do século XVIII propôs uma audaciosa “teoria geral do clima”. Ele buscava explicar como os costumes e as leis variavam em diferentes continentes, destacando a influência do meio (Montesquieu, 1748, citado por Ventura, 1991, p. 19). Roberto Ventura (1991) explica que os trópicos eram frequentemente considerados como paraísos perdidos no início dos descobrimentos. No entanto, ao longo do tempo, essa visão positiva cedeu lugar a uma perspectiva mais sombria.

A natureza nos trópicos fora retratada como um ambiente hostil, que supostamente originava espécies mais fracas e uma biodiversidade globalmente empobrecida. Essa imagem do ambiente tropical já era representada desde o século XVIII pelo naturalista francês conde de Buffon (Ventura, 1991). Schwarcz (2007) demonstra que ao longo do século XX as ideias deterministas foram ocupando largamente o discurso científico, de tal forma que o progresso definitivamente deixou de ser visto como uma etapa obrigatória pela qual passariam todas as sociedades.

Schwarcz (2007) se refere, porém, ao determinismo biológico que cada vez mais falava em “degeneração” das raças. Essa postura conhecida como darwinismo social (racismo científico), era contrária à concepção de destino que caracterizava

o evolucionismo cultural. Esse fenômeno fez parte da própria “derrocada” do finalismo pelo caráter accidental do processo evolutivo nas espécies. Em *O. do homem* Darwin olha novamente para esse acidente, visando explicar os processos sociais e culturais. Então o biólogo chega a alertar que “we must remember that progress is no invariable rule” (Darwin, 1889 p. 140).

Algo que despertava a curiosidade dos naturalistas no contexto de Darwin e Spencer era o problema do “declínio”. Não só havia a preocupação com as contingências que levavam as civilizações a surgirem como também com fatores que as levavam ao desaparecimento. Darwin (1889) definiu ambos os processos como possivelmente resultantes de questões morais. O desenvolvimento das faculdades morais seriam uma consequência indireta da evolução, que surgiu devido a linguagem humana (Darwin, 1889).

Sendo assim, diz o naturalista, os humanos fazem parte de um certo número de espécies com traços sociais. Esses são completamente instintivos, como a simpatia e a imitação — estendida somente aos membros dos grupos que formam. O biólogo alega que na nossa espécie a linguagem levou a fixação de determinados comportamentos executados mais frequentemente pelo grupo. A repetição, a comunicação de expectativas e outros processos complexos fizeram emergir códigos morais. Segundo Darwin (1889), os grupos de humanos se tornam cada vez maiores na medida que ocorre a complexificação de uma ordem coesiva, a qual se deve obediência. Quando esses códigos prescritivos começam a se estender ao ponto de construírem instituições, o grupo começa a avançar para uma civilização.

Do mesmo modo, o declínio estaria associado a uma corrosão desses valores. A moralidade para Darwin (1889) quase não teria relação com a seleção natural. Por ser constituída de sistemas artificiais, não prevaleceram e se estabilizaram diretamente em função da sobrevivência. Dito isso, o autor tratava a civilização europeia como superior. Seu argumento não reivindicava uma superioridade intrínseca, mas destacava o fato de que uma civilização desenvolvida tende a eliminar ou suplantam as outras com as quais entrasse em contato.

A civilização seria, por isso, resultado de uma complexa e indireta forma de seleção que — após muitas ponderações — o naturalista considera indiretamente natural (Darwin, 1889). Ademais, valorizando agrupamentos cada vez maiores —

tendendo a defesa de um cosmopolitismo universal — Darwin (1889) considerava a moral cristã como ápice civilizacional. Isso ele justifica com a benefício coesivo de todos os preceitos que tendem ao universalismo.

A complexificação dos códigos morais foi um acidente de circunstâncias ambientais pouco mensuráveis. Ressaltando essa observação própria de sua ortodoxia, o biólogo menciona a desconfiança de que condições climáticas equilibradas poderiam explicar o sucesso civilizacional da Europa (Darwin, 1889). O logos científico e a consciência do arbítrio seriam faculdades intelectuais resultantes de estruturas cerebrais, adquiridas por pressões naturais.

Porém, os diferentes moldes de sociedades não podiam ser explicados por um racionalismo, pois estariam no capo das faculdades morais e não intelectuais. A interação das forças mecânicas teria causado a capacidade criativa e determinado a direção dessas artificialidades. Os códigos morais — para o autor da seleção natural — não prescrevem leis naturais. Contudo, a moral nunca seria inútil porque o único propósito dos códigos era que eles fossem suficientemente fortes para sustentar uma ordem interna e crescente (Darwin, 1889). A unificação de modelos institucionais de caráter global era vista por Darwin (1889) como um processo desejado e quase inevitável — se nada intervisse no expansionismo do ocidente.

Essa visão darwinista do conceito de civilização era intrinsecamente imperialista, embora escapasse de ser evolucionista em um sentido spenceriano, atrelado ao finalismo. Vemos que Darwin (1889) escapava também do fatalismo, mantendo uma coerência com os principais postulados de sua teoria — que explica o movimento da vida como resultante de um indeterminável número de variáveis e complexas contingências.

O biólogo alinhou a seleção natural a sua perspectiva ideológica de mundo, não através de uma descrição enviesada desse mecanismo aplicado à sociedade, mas pelo juízo de valor aplicado a um determinado tipo de resultado accidental. Por isso, sua concepção de “evolução” constitui um rótulo diferenciado, devido a deliberação admitida. Graças a isso, as teorias darwinistas — não apenas em *O. das espécies*, mas também em *O. do homem* — serviriam de base para a derrubada de preconceitos que o próprio Darwin paradoxalmente reforçou.

As considerações de Nietzsche (MIA)¹⁰, em *Aurora*, vão de encontros às conclusões darwinistas sobre a origem instintiva da moral. Essa — que vai perdendo as relações de causa e efeito, e passa simplesmente a sustentar uma obediência sem objetivos — é tratada pelo filósofo como “moral de rebanho”. Podemos notar sua aproximação de Darwin (1889), que já havia constatado o processo criativo da moralidade. Ou seja, embora certas prescrições tenham surgido inicialmente por complexas relações naturais, a moral como produto bem-acabado tinha o único propósito artificial de sustentação da ordem — segundo ambos os autores.

Essa perspectiva vai de encontro às críticas ao racionalismo, desenvolvidas por Nietzsche — contra verdades transcendentais. Ele, assim como Darwin (1889) não descarta a existência de um intelecto humano naturalmente desenvolvida. Por exemplo, a separação das faculdades intelectuais e morais na visão do filósofo está presente na sua afirmação de que “todos os valores elevados devem ser desconfiados pelos homens de ciências” (MIA §33). Porém, o pensador alemão começa a formular uma concepção de declínio na direção contrária de Darwin. Não seriam os valores ocidentais que fortaleceriam a humanidade, mas que a degradariam por afastar o indivíduo da vida, transcendendo a realidade em direção a categorias imaginárias.

Os herdeiros de Nietzsche no pensamento alemão tardio misturavam ambas as concepções. Oswald Spengler (1926), por exemplo, afirma em *O Declínio do Ocidente*¹¹ que as civilizações se formam e se desfazem pelo processo de constituição moral, como dois lados da mesma moeda. Haveria um ciclo, segundo esse historiador, através do qual um determinado modelo moral surgia, transcendia, e se perdia em um povo. Para Spengler (1926) a aquisição de formas próprias caracterizaria o estágio da cultura de um povo, que iria transcendendo progressivamente ao estado de civilização e seus modelos universais. Por fim, chegando a um completo esvaziamento de valores, uma civilização morria.

¹⁰ A única obra de Nietzsche utilizada neste estudo foi *Aurora* (MIA). Devido a linguagem mais objetiva, e as discussões ainda iniciais sobre os valores biológicos, que o deixa muito próximo de Darwin. Optei por manter o padrão mais frequente para as citações do autor, baseados na Colli/Montinari, e nos Cadernos de Nietzsche

¹¹ Publicado em 1918. Tratado a partir daqui como *D.do Ocidente*

Spengler (1926) descreve esse processo como um ciclo vital, que se aproximaria das fases de uma vida humana — uma vez que cada sociedade teria uma psique individual (uma forma, fundamentada em uma moral) e ao mesmo tempo passaria por “idades”. Cada uma dessas etapas teria uma estrutura que seguia determinados padrões de amadurecimento. Naturalmente, ao final desses estágios da vida haveria a morte.

A civilização atual estaria vivenciando o final de apogeu, encarando cada vez mais o iminente declínio. Assim como para Nietzsche (MIA), a coesão moral era o fator destrutivo para o historiador. Isso era considerado por Spengler (1926) sem recorrer ao juízo de valor do pensamento nietzschiano; afinal, o processo era naturalizado dentro de uma perspectiva cíclica, o fator que edificante é o mesmo que destrói.

Uma descrição objetiva do declínio feita por Spengler (1926) tem uma característica bastante curiosa. No capítulo de *D. do ocidente* qual trata das grandes metrópoles, o autor descreve uma progressiva queda da natalidade. A ganância que caracteriza a última fase do ciclo, e os valores elevados cada vez mais individualistas, implicariam no cessar dos nascimentos. Ele observa que diante do fim, civilizações como a do Império Romano deixaram cidades desertas, enquanto os poucos grupos e indivíduos remanescentes recomeçavam o ciclo nos campos. A passagem que ligaria cultura e civilização também estava associada a polarização entre campo e cidade, dentro um vasto número de binômios (uma marca do autor).

O historiador Michael Biddiss (2009) aproxima o fatalismo de Spengler (1926) do Conde Arthur Gobineau. O diplomata francês que profetizou controversamente a extinção da população brasileira é também o autor do famigerado ensaio *A Desigualdade das Raças Humanas*. É importante frisar que o conceito pré-científico de “raça” estava associado às linhagens sanguíneas nobiliárquicas na França e Inglaterra, como informa Helga da C. Gahyva (2011). Enquanto no contexto de Darwin, ainda havia muitas remissões a esse vocábulo com um sentido aristocrático, o que seria o caso de Gobineau (Gahyva, 2011).

O fatalismo de Arthur Gobineau também alarmava que uma inevitável concentração nas cidades levaria a esterilidade da população. Contudo, essa seria devido a uma anarquia moral. Ele afirmava que as civilizações emergiram após a

mistura com a “raça ariana”, qual Gahyva (2011) ressalta que representava “nobreza” na visão do autor. Essa raça mítica é usualmente tratada como uma ancestral dos povos germânicos (que inclui os anglo-saxões). O mito ficou conhecido pela associação com o Nacional-Socialismo, porém, tem raízes bem mais distantes e assume distintas formas, como explica Leon Poliakov (1974, *apud* Ani, 1994). Retomando o autor, Marimba Ani (1994) argumenta que o arianismo é, sobretudo, a própria encarnação do imperialismo britânico.

Essa asserção corrobora simultaneamente com existência de um discurso imperialista e o arianista em Darwin (1889). Ele difere dos autores anteriores por não ser fatalista. O autor demonstrava um otimismo de que a civilização europeia poderia escapar do declínio largamente observado na história humana. Em suas análises sobre o nascimento e morte das civilizações, ele menciona exemplos como os impérios da América Central, e a Grécia da antiguidade — observando uma corrosão dos valores que sustentavam seus modelos coesivos. As causas, contudo, seriam tão complexas e pouco mensuráveis quanto as que poderiam determinar suas ascensões. Os valores ocidentais, segundo o biólogo, se mostravam particularmente fortes e efetivos, dotados de um potencial capacidade de permanência.

Darwin (1889) alega que a emergência do ocidente fora um processo à parte, que nada devia aos gregos. Esses apenas teriam deixado uma herança artística e filosófica que a Europa aproveitou. No entanto, por um caminho inverso, ele considera que o desenvolvimento da Grécia tinha uma provável origem anglo-saxônica. O biólogo tratava, não de um legado cultural, mas racial. Afinal, ele chega a afirmar que todos os fenômenos de desenvolvimento de certa “cultura mental” — a exemplo do Império Romano e da Grécia — só fazem sentido sob o ponto de vista de um passando no qual houvera um “grande fluxo de emigração anglo-saxônica para o oeste.” (Darwin, 1889 p. 142)

O comentário não se refere a uma herança cultural, na medida em que o próprio Darwin considera que o surgimento da civilização europeia foi posterior. Assim ele acaba se aproximando do mito ariano que até então tinha pouca relação com uma perspectiva biológica¹². Não significa, contudo, que ele não desse suporte às ideias de desigualdades biológicas entre as “raças”. Embora considerasse as

¹² Ele chega a se referir à raça ariana diretamente na página p. 192 (1889).

diferenças entre as populações muito gradativas e reversíveis, Darwin (1889) chegava a comparar hierarquicamente as capacidades inatas entre grupos mais distantes — ressaltando uma suposta distância entre o Europeu e os “selvagens”. O teórico da seleção natural corroborava afirmações de que os chamados povos autóctones tinham cérebros menores, assim como as mulheres (Darwin, 1889 p.71).

No entanto, seu pensamento sobre raça era complexo. Ao mesmo tempo que Darwin (1889) legitimou certos preconceitos, seus postulados tiveram um impacto desestabilizador nas estruturas sobre as quais esses se sustentavam. O mesmo paradoxo que decorreu de suas concepções imperialistas sobre a moral e as civilizações.

1.2 - Raça: De natureza à cultura

Darwin descreve que a obra *O. do Homem* tem o objetivo de considerar como, e de que modo, o homem descendeu de outras formas de vida como qualquer outra espécie; além de considerar “the value of the differences between the so-called races of man.” (Darwin, 1889 p.2). O termo “race”, ou “raça” em tradução direta, assume aqui um sentido que precisa ser contextualizado e explicado. Isso porque raça, como afirma Stuart Hall (2017), é um significante flutuante.

Expus a partir de Gahyva (2011) que a expressão teve um sentido de classe antes de qualquer outro. Seu sentido biológico começa, porém, em um espectro que abrange diferentes classificações das formas de vida. A ideia de “valor”, citada por Darwin nesse contexto específico, não se refere a hierarquias, mas ao grau de diferenciação entre grupos. Essa análise sobre as supostas “raças humanas” era esperada em um trabalho que buscava inserir o homem — como qualquer outro animal — em sua teoria, partindo dos mesmos conceitos.

Uma vez que os grupos de um organismo se dispersam e se isolam em ambientes distintos, inicia-se um indeterminado processo de diferenciação. Quando essa mudança é significativa o suficiente, pode levar a um fenômeno no qual os grupos se tornam incompatíveis reprodutivamente devido a diferentes pressões seletivas (Darwin, 2003). Segundo o “critério de Buffon”, formulado ainda no século XVII, uma separação completa da espécie deveria ser considerada a partir

de uma barreira reprodutiva. Porém Gustavo Caponi (2020) explica que no século XIX não havia ainda um consenso sobre essa proposta de classificação, vigente nos tempos atuais.

As genealogias familiares nobiliárquicas e seu conceito racial de elos sanguíneos passaram a representar ligações maiores, originando a categoria de raça nas ciências naturais. Não havia ainda, entretanto, uma fixação desse significante para representar qualquer escala de diferenciação. Também não se sabia em que grau estariam as diferenças humanas. Por isso Darwin (1889) se referia ao contexto humano frequentemente como “*so-called human races*”¹³ — Além de “*sub-espécies*”; “*variations*”; “*breeds*”; ou mesmo “*geographical races*” para se referir aos graus de diferenciação determinadamente intraespecíficos (dentro de uma mesma espécie).

Darwin (2003) consolidou a noção de que diferentes organismos compartilhavam alguma origem comum, o que se estende naturalmente ao fato de que toda a humanidade teve o mesmo passado. Isso encerrou o debate anterior sobre as diferentes populações humanas terem surgido em contextos separados ou não. Tais concepções do fenômeno originário podem ser definidas como monogenismo (origem única) e poligenismo (origens distintas), como argumenta Schwarcz (2007).

Depois de Darwin, os cientistas passaram a se concentrar nos argumentos sobre a humanidade consistir uma espécie única ou espécies distintas no gênero *Homo*¹⁴. Caponi (2020) afirma que a classificação de monogenismo e poligenismo — que primeiramente tinha a ver com origem — passa a ser usada também nesse debate sobre a espécie. O que importa em relação a esses rótulos não são essas especificidades. Interessa mais explicar que as visões mais negativas sobre a miscigenação partiam do argumento de uma diferença constitutiva alargada — ou mesmo insuperável — entre os distintos grupos humanos.

¹³ A primeira referência ao termo se encontra no resumo do capítulo VII – “The races of man”, em seguida na p.2 (Darwin, 1889)

¹⁴ Caponi (2020) afirma que a divisão entre monogenismo e poligenismo, que a princípio se referia a um debate sobre o surgimento da humanidade, também acaba sendo utilizada para distinguir as concepções de espécies distintas ou únicas. Isso pode causar alguma confusão, uma vez que, em distintos trabalhos de levantamento, nem sempre fica explicitado a quais perspectivas esses termos se referem.

Ventura (1991) destaca que o termo “mulato” faz referência à mula, um animal que é estéril por resultar do cruzamento entre o burro e a égua. Alguns autores argumentavam que mesmo duas “raças” humanas produzindo descendentes férteis, a reprodução contínua entre essas poderia levar a infertilidade de gerações futuras (Caponi, 2020). Enquanto a expressão mulato designava os mestiços brasileiros, Darwin (1889, p.173) utiliza sua observação sobre o amplo processo de miscigenação no Brasil como um dos argumentos em favor da unidade da espécie¹⁵.

O naturalista sempre reiterou que as variedades encontradas por toda a natureza são reversíveis através dos cruzamentos, enquanto estas ainda se reproduzem, e observa como especialmente no caso das populações humanas as diferentes características “graduate into each other, independently in many cases, as far as we can judge, of their having intercrossed” (Darwin, 1889 p.174). Ele ainda menciona que a quantidade de autores que classificam as ditas “raças humanas” de formas diferentes e em quantidades distintas¹⁶ só comprovava que “it is hardly possible to discover clear distinctive characters between them” (Darwin, 1889 p. 175).

Quando Hall (2017) define “raça” como um significante flutuante, nós podemos considerar que isso também se aplica à sua utilização científica, dentro e fora do contexto humano. Mesmo quando “raça” se estabeleceu como uma variedade intraespecífica, continuou sendo uma categoria frágil. Segundo a definição de Afonso C. Valois (1996), a espécie é a unidade mais básica na separação dos seres vivos. Raça — de um modo geral — não é uma categoria precisamente definida e nem canonizada nas ciências classificatórias (Valois, 1996).

O conhecimento da estrutura do DNA adquirido em 1953 foi seguido por uma série de novas técnicas de pesquisas genéticas. Um dos estudos mais emblemáticos que colaborou no desuso do conceito científico de “raças humanas”, conforme relatado por Sérgio D. J. Pena (2005, p, 323), foi realizado apenas em

¹⁵ Unidade atual, visto que no contexto de Darwin (1889) já eram conhecidas determinadas linhagens extintas do gênero humano (*Homo*)

¹⁶ Essas diferentes classificações iam de duas raças até dezesseis, segundo Darwin (1889 p. 175). Sérgio D. J. Pena (2005, p. 325) expõe o quão variadas foram essas classificações, que chegaram a 200 para alguns autores.

1972. O estudo demonstrou que havia mais variação genética no interior de uma população entendida como uma “raça” do que entre populações distintas¹⁷.

Hall (2017) argumenta que o discurso racial tem como função estabelecer uma metáfora; uma metonímia entre natureza e cultura, de modo que uma possa ser lida pela outra. Portanto “na medida em que estamos falando do sistema de classificação de diferenças, o corpo é um texto e somos todos leitores dele” (p.2). Se trata fundamentalmente de um marcador da diferença entre “eu” e o “outro” — seja no interior de uma sociedade ou entre distintas nações com seus caracteres físicos e culturais predominantes (entre “nós” e “eles”).

Essas observações corroboram que os fenômenos de racialização são anteriores ao próprio léxico que o representa. Além do fato de que em todos esses contextos, escorregava de uma explicação para a outra, sempre mantendo o referente. Levando em conta a conceituação fornecida sobre determinismo, no âmbito racial ele sempre foi sinônimo de racismo científico. Afinal, estabelecia bases biológicas para a explicação dos mais diversos comportamentos. Contudo a concepção baseada em fisiologia nem sempre acompanhou o determinismo. Sabemos também que o determinismo não depende das ciências naturais. Em outras palavras, o racismo é uma dimensão autônoma.

A crença em tendências inatas baseada nas ditas diferenças raciais pode partir também de uma visão sociológica como demonstra Hall (2016). Os determinismos biológicos de outrora escapam para a concepção de uma “natureza social”. A ideia de “raças biológicas” é uma expressão vaga que se insere em um amplo espectro de noções que variam no tempo e no espaço, e que são usualmente mobilizadas para diferenciar esse aparato da utilização estritamente sociológica do conceito. Todas essas considerações muitas vezes ignoram as concepções confessadamente holísticas.

¹⁷Os exames de DNA, hoje popularizados, são utilizados por indivíduos afro-diaspóricas para conhecimento de suas ancestralidades geográficas específicas, conferindo significados sociais, culturais e existenciais a essa estrutura biológica, de maneira que atravessa raça como categoria social (Kimura, *et al.*, 2022). Embora alguns autores tenham levantado preocupações com esse fenômeno, acredito que a naturalização de qualquer conceito não implica em sua mera relação com uma natureza, mas no fato dessa relação se afirmar pela negação de seus aspectos sociais e discursivos.

1.3 – Nem culturalismo, nem racismo

Há de se considerar ainda as concepções “metafísicas” de raça. Nesse tópico, irei abordar a perspectiva vitalista sobre esse tema. De acordo com a definição de William Bechtel e Robert C. Richardson (1998), o vitalismo se refere a um campo da biologia entre os séculos XVI e XVII, que se opunha à extensão do mecanicismo aos fenômenos biológicos. Essas escolas argumentavam “que a matéria não poderia explicar o movimento, a percepção, o desenvolvimento ou a vida” (Bechtel e Richardson, 1998 s.p).

O já mencionado filósofo francês Henri Bergson, foi uma ponte dessas ideias para o campo filosófico. Com seu conceito de *elã vital*. Berson foi muito influente para a filosofia alemã a partir final do século XIX — conforme destaca Jason Gaiser (2008), ao definir o conceito de Filosofia da Vida alemã (*Lebensphilosophie*). Gaiser (2008) explica que essa orientação filosófica estaria assentada no romantismo alemão. A priorização da vida no lugar de um entendimento racionalista já se apresentava em Schelling e nos princípios iniciais de Hegel (Gaiser, 2008).

Porém é com Schopenhauer e Nietzsche que a *Lebensphilosophie* assume um caráter mais específico em relação à categoria de “vida” e à crítica ao mecanicismo (Gaiser, 2008). Os filósofos pensam no conceito de vontade (reformulado pelo último como vontade de potência). Essa — figurando nos bastidores dos processos mecânicos da natureza — confere forma ao monismo filosófico vital no pensamento alemão.

Na Faculdade de Direito do Recife, o professor Tobias Barreto (1997) foi uma porta de entrada para a recepção dessa corrente. Ele propusera uma única categoria fenomênica que teria uma existência *à priori*: o “movimento”. Sem essa entidade, as forças mecânicas não teriam impulso. Essa formulação pode ser comparada ao conceito de “vontade”, embora Barreto (1997) a elabore de seu próprio modo.

O refinado monismo filosófico, porém, vai se intensificando no pensamento alemão, até chegar ao ponto de um completo misticismo. Nesse caso, os pensadores começam a fornecer explicações “pseudo-objetivas” totalmente descoladas da

realidade. György Lukács (2020), utiliza Oswald Spengler como um exemplo da *Lebensphilosophie* tardia e diletantista. O historiador é destacadamente referenciado, não só devido a concepção do ciclo entre cultura e civilização anteriormente apresentados, mas também porque esses ciclos estariam fechados em “tipologias” metafísicas de raça.

Uma das influências de Bergson para a *Lebensphilosophie* tardia, como demonstra György Lukács (2020), foi o seu interesse pelos “tipos”. Vemos também diferentes formulações específicas da ideia geral de “tipológica” em muitos pensadores alemães. Na psicologia temos as formulações de Carl Gustav Jung (2013), por exemplo. Lukács (2020) demonstra que foi com Oswald Spengler que essa categoria abstrata assumiu o caráter que nos interessa. Os tipos passaram a desempenhar um papel na “análise antropológica” de supostas essências fixas das culturas — o que era misturado ao léxico racial. Isso foi retomado no mesmo contexto por Keyserling.

A ideia parecia atraente aos olhos das periferias, pois vistas naquele quadro histórico contestavam tanto as teorias de desigualdade das raças quanto o evolucionismo cultural. Isso pela já abordada crença em ciclos vitais, que mantinham ainda relevantes facetas universalistas. Supunha-se que a humanidade estivesse dividida em diferentes “tempos”, cada qual fechado em torno do seu próprio percurso.

Proponho a leitura de uma incorporação dessa metafísica racial no discurso da “brasilidade modernista”. Por ora, mobilizo essas noções para reforçar o argumento de que as visões sobre “raça”, mesmo no fim do século XIX e no início do século XX, não podem ser separadas de forma dicotômica entre “racialismo” e “culturalismo”. Aliás, ainda menos plausível do que delimitar de forma absoluta essa divisão dentro de um mesmo contexto, é separá-las como uma ruptura precisa no tempo.

Sobretudo, a noção de “culturalismo” esteve muito ligada naquele contexto à ainda jovem antropologia americana, representada por Franz Boas (204). Essa viria a ser difundida no Brasil a partir de seu aluno Gilberto Freyre, na geração seguinte ao movimento antropófago. Contudo, o culturalismo não rompe imediatamente com

outras interpretações da sociedade, além de que a crescente predominância das ideias de Freyre arrastava certos deslizamentos, como veremos.

Boas (2004) formulou a partir da linguística estrutural uma tipologia das culturas, dotadas de caráter plástico e razoavelmente permeáveis. Essa antropologia finalmente teve sucesso na dissolução dos conceitos de primitivo e o civilizado, os quais a *Lebensphilosophie* e seus adeptos apenas ajustavam o juízo de valor. Em outras palavras, os pensadores alemães da Filosofia da Vida tardia e seus adeptos apenas invertiam ou anulavam as hierarquias. Portanto não lhes escapavam, com a manutenção desse *status quo*, inevitáveis discursos controversos.

Com a antropologia cultural, a partir do estruturalismo, a perspectiva de simplicidade em oposição à complexidade se torna relativa. Isso também escapara completamente a Darwin (1889) apesar de todas as suas observações contrárias ao evolucionismo finalista. O culturalismo nesse sentido define que uma cultura é simples aos olhos do ocidente em um aspecto do qual ela não depende e vice-versa. Além de que tudo, se as exigências da vida em sociedade são alteradas por alguma circunstância, as culturas são suficientemente dinâmicas para se adaptarem.

György e Lukács (2020) acusa a tipologia da *Lebensphilosophie* de ser solipsista por ter trazido de volta o aspecto fixo de "raças". Nas ciências naturais, o caráter fixo dessa categoria de diferenciação já vinha sendo abandonado ao menos desde Darwin (1889). Os estudos iniciais de Boas na antropologia física apenas corroboram as asserções do biólogo sobre as gradativas nuances na diversidade humana. Ou seja, a seleção natural aplicada também ao homem já postulava a fragilidade e reversibilidade dos rumos de diferenciação fisiológica causados pelas diferentes pressões do meio. A essencialização dos grupos operada pela Filosofia da Vida acaba corroborando com determinismos racial de orientação radical, qualquer que fosse o campo de conhecimento.

Amit Varshizky (2019) demonstra que a historiografia sobre o Nacional-Socialismo destaca o aspecto positivista de sua concepção racial, negligenciando seu caráter holístico. O modo como o da raça ariana foi apropriado pelo Nazismo — formulado dentro de seus próprios termos do regime — era simultaneamente racionalista e irracionalista, sustentado por uma biologia positivista e vitalista. Sobretudo, o idealismo racial nesse contexto assumia um aspecto metafísico

filosófico que explicava um destino cósmico; ideia que já estava fortemente presente na Filosofia da Vida tardia. Essas considerações sobre o caráter holístico no regime nazista de também são demonstradas por Lukács (2020), embora ele destaque mais o aspecto irracional.

É importante que eu defina o conceito de metafísica ao qual faço referência com frequência, especialmente ao trabalhar com uma bibliografia que inclui Nietzsche. Faço isso pela mesma necessidade pela qual tenho recorrido a definições de dicionários filosóficos e outras fontes para delimitar outros conceitos, que são normalmente empregados com pouca distinção uns dos outros

Nietzsche, afinal, é um crítico da metafísica, sobretudo em um aspecto gnosiológico de uma transcendentalidade das verdades imutáveis. Porém a própria *Lebensphilosophie* é tratada como metafísica nesse trabalho. Partindo da crítica de Lukács, essa também assume cada vez mais um caráter irracionalista. Isso apesar de as críticas à razão ainda fossem feitas de forma refinada nos contextos mais iniciais de uma certa orientação do pensamento alemão (Lukács, 2011). Conforme descreve também o levantamento das recepções de Nietzsche por Ashley Woodward (2011), alguns intérpretes o consideram precursor de uma filosofia cósmica.

Abbagnano (2007, p. 1002) destaca que a *Lebensphilosophie* é uma classificação conflitante “que permite aproximar filosofias diferentes como as de Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, James, Bergson e outros”. Lukács (2020), considerado um crítico muito radical da Filosofia da Vida, não deixa escapar essa asserção. O autor enfatiza que a *Lebensphilosophie* não se trata de uma escola de um pensamento ou vertente, mas uma característica peculiar da filosofia alemã — que quanto mais tardia é mais irracional e diletante.

Podemos pensar em um ideal de “etnicidade” subjetivo — capaz de sustentar um ethos nacional refletido na intelectualidade de diferentes países — quando consideramos a competição pela hegemonia na Europa. Segundo Benedict Anderson (2013), a emergência das nações modernas esteve profundamente ligada ao sentimento de comunidades linguísticas desde a difusão das línguas vernáculas. O fenômeno foi impulsionado pela invenção da prensa de Gutenberg no século XV, que possibilitou a tradução da *Bíblia* para diferentes idiomas. Começando pela

língua alemã, a transformação técnica pois fim à hegemonia do latim na linguagem escrita, cujo conhecimento demarcava o domínio da alta cultura.

Anderson destaca o impacto significativo desse ocorrido na Reforma Protestante no século seguinte. A importância da reforma de Lutero na consolidação do "mito do homem alemão" é destacada por Izidoro Blikstein (1992, p.108). O autor também menciona a existência de uma "consciência etnolinguística da germanidade" desde o século X. Isso teria impulsionado um antagonismo para além dos domínios linguísticos entre etnias germânicas — anteriormente classificadas como bárbaras — e a hegemonia latina prevalescente na Europa após o fim do Império Romano.

Franz Bopp iniciou seus estudos sobre as raízes comuns das línguas indo-europeias em 1816, antes mesmo das teorias de Darwin. Apartir dessas informações Blikstein (1992, p.108) relata que os linguistas alemães associavam a antiguidade do sânscrito, língua dos aryanos, à pureza do idioma indo-europeu. Assim o idioma alemão passava a ser considerado a língua mais próxima do sânscrito, portanto refletindo a pureza ariana dos alemães, a despeito da ligação do sânscrito com os hindus. Povos germânicos, inicialmente se refere a um conjunto de etnias do norte europeu que foram lentamente incorporadas ao longo de séculos no território do Império Romano.

Conforme o esmiuçamento do historiador Peter Heather (2010) — em sua obra sobre formação da Europa — esses não foram, contudo, os únicos povos que se misturaram a influência latina no continente. Os povos celtas, por exemplo, já habitavam previamente muitas regiões que foram colocadas sob o domínio romano. Já entre os bárbaros do norte também havia povos eslavos. Poliakov (1974 *apud* Ani, 1994) acrescenta que no contexto de “germanomania” após a reforma, diferentes povos europeus modernos passaram a reivindicar origens na ascendência germânica — ou ariana, como passou a ser referida. Com o tempo, no contexto histórico, a designação “germânico” passou a referir-se principalmente aos alemães. Isso torna a escolha de termos um pouco confusas em contextos como esse, mas buscarei ser específica em minhas menções.

Dito isso, a representação de um passado étnico ariano por diferentes nações subdimensionava ou negligenciava outras influências. Esses outros povos também

tinham pele clara, mas Marimba Ani (1994) reitera que brancura, sobretudo do tipo nórdico, passou a representar o ideal de pureza dos germânicos. Ingleses e franceses, por exemplo, reivindicavam-se respectivamente anglo-saxões e francos. Já vimos o uso eficaz que o imperialismo inglês fizera do mito ariano, não pela questão da pureza, mas da mistura.

Povos latinos se apropriaram das narrativas que convenientemente atribuíam a relevante herança greco-romana na cultura ocidental a imigrações arianas em tempos mais remotos (Ani, 1994). Nota-se que compreender os sentidos dispersos que discurso racial mobilizava com a ideia de “raça ariana” — ou de “arianização” — entre o fim do século XIX e a segunda guerra, não é uma tarefa simples. Não posso negligenciar, entretanto, a pertinência de fazer uma breve tentativa de estruturar melhor o tema, que não raramente figurou na mentalidade brasileira analisada nesse estudo.

1. 4 - Raça pura? O arianismo e o ciclo vital

Para Keyserling (1932) e Spengler (1926) as ideias de nação, povo e raça são dimensões indissociáveis da realidade de um mesmo grupo — as duas últimas explicadas por critérios completamente subjetivos. Confusamente, porém, vemos o léxico desses conceitos se misturarem nesses autores. Vemos principalmente em Keyserling (1932) que a relação entre pureza e mistura dentro do mito ariano não é antitética, mas complementar. O conde descreve que as massas indistintas formadas pela mistura de raças na América do Sul caracterizam o início de todos os povos. O embrião de toda nova raça consistiria nesse momento de caráter indefinido, cuja mistura tende a atingir uma distinção e estabilização. Em determinado estado elevado de equilíbrio, porém, a tendência natural seria proteger o sangue.

Keyserling (1932 p. 89) já esboça nessas ideias a defesa obscura da ideologia alemã de purismo racial. Indo além de um estágio de reclusão endogâmica natural e cíclico, o filósofo, assim como Spengler (1926) dá um destaque especial ao caso desse ideal na Alemanha. Isso porque o sentido de um destino de sangue, segundo nas palavras de Keyserling (1932 p. 89), pode ser sentido “como nos antigos nórdicos”; alegando que nenhuma outra nação poderia compreender “o

idealismo racial alemão”. Além disso, o pensamento arianista do autor se aproxima da narrativa histórica que expus em Darwin (1889).

“O fato de os gregos serem principalmente significativos para nós como pensadores é resultado da circunstância de que as raças nórdicas, que desde então tomaram a liderança, foram capazes de perpetuar e aumentar apenas sua herança de pensamento e conhecimento. Agora, esses nórdicos, cujas qualidades características são as raízes do europeísmo, eram originalmente verdadeiros bárbaros; eles eram ursos em oposição ao beija-flor [...] Sua robustez, brutalidade e, daí resultante, agressividade, tornaram fisicamente possível para eles enfatizarem a veracidade e a retidão. Até certo ponto e apenas até certo ponto, o sangue nórdico tem sido operativo na maioria das culturas elevadas da terra.” (Keyserling, 1932 p.226 – 227)

Enquanto Darwin (1889) tomava o mito ariano destacando o papel dessa “raça” em semear novas civilizações, Keyserling (1932) duplicava o valor do mito. A se filiar tanto a essa narrativa quanto a uma valorização de um passado étnico bárbaro, o filósofo alemão encontrava a totalidade do arianismo dentro do ciclo — qual retomou de Spengler (1926). O conde ainda corrige o fatalismo spengleriano, alegando que a concepção que esse historiador tinha sobre processo de declínio das civilizações teria negligenciado o potencial do rejuvenescimento. Esse processo de renovação e revitalização ocorreria através da mistura de sangue novo.

Spengler (1926) destaca mais o conceito místico de raça pela relação com o solo, enquanto seu interlocutor representa melhor o popular ideal de solo e sangue (*Blut und Boden*) do nacionalismo étnico alemão. Keyserling (1932) argumenta que “a alternância rítmica da necessária reclusão primária e da mistura igualmente primária é eterna”. Ele assim eleva o nível do aspecto imperialista do arianismo que transparece nas ideias de Darwin (1889).

“Quase nunca a ideia de exogamia ganhou primazia em qualquer lugar antes de uma tribo se sentir forte o suficiente para assimilar o sangue alheio [...] Isso e nada mais explica a política de assimilação que todos os conquistadores praticaram a longo prazo.” (Keyserling, 1932 p.92)

Há uma ideia complementar pela qual Keyserling (1932) equilibra sua legitimação da pureza alemã. Expus que ele a justifica como uma essência particular

— analogamente “tipológica” — que ultrapassa a noção de pureza como parte estrutura temporal dos ciclos. Do mesmo modo, embora a mistura na América do Sul esteja justificada pela idade de seus povos, ela também é descrita como uma possível essência dos povos do continente. Traçando uma comparação entre um ideal extremo de pureza e outro de mistura, o autor toma como exemplo as formulações do filósofo e político mexicano José Vasconcelos (1997) — que formulou o conceito de “raça cósmica”.

Essa pode ser definida como uma super raça mestiça que surgiria na América Latina através da absorção das melhores características de cada um de seus componentes, levando a humanidade a uma nova fase. Keyserling (1932) emite seu juízo de que nenhum dos dois ideais — de pureza ou super mistura — acarretariam a superioridade que objetivavam. Nem mesmo poderiam, a despeito de seus sentimentos, manterem o processo, devido a necessidade de alternância de mistura e reclusão no ciclo. Ainda assim, ele justifica ambas essas posturas como necessidades específicas do caráter psíquico de cada povo — metafisicamente.

Vasconcelos (1997) chamou seu produto da super mistura de “quinta raça”, se aproximando muito de Gobineau que formulou que o mundo teria acabado de entrar em uma fase quaternária das raças, marcada pela “anarquia étnica” (Gobineau, 1983 p. 284 apud Gahyva, 2011 p. 513). Segundo Gahyva, “o diplomata atribui exclusivamente à raça branca uma lei de atração que a impele à mistura” (Gobineau 1983 p. 167 apud Gahyva, 2011 p.508).

A miscigenação — que envolvesse “sangue ariano” — seria condição necessária ao crescimento das civilizações e paradoxalmente a causa seu declínio. A perspectiva cíclica desse processo resolver o seu paradoxo. Ao contrário do que parece lógico, o Conde Gobineau não acreditava que as ditas raças estivessem distantes o suficiente para que miscigenação fosse esterilizante (Caponi, 2020). Se os brasileiros corriam o risco de desaparecer, na visão do conde, era porque os produtos cada vez mais mestiços tendiam morrer antes de darem à luz (Gobineau *apud* Raeders, 1988).

A viagem de Gobineau para o Brasil ocorreu em 1859 e rendeu um artigo publicado em 1878, mais de uma década após o lançamento de *O. das Espécies*. Por isso, é esperado que sua aproximação com o contexto científico de raça tenha se

acentuado. As ideias do diplomata sobre a decadência no Brasil, no entanto, seguiram a mesma linha do *Ensaio Sobre a Desigualdade das Raças Humanas* de 1853, descrevendo-a como causa de um declínio civilizacional e moral. Os brasileiros estariam fadados a desaparecerem em função de costumes degenerados.

A “solução” do branqueamento para Gobineau não era definitiva. É preciso relembrar sua visão fatalista de caráter global, segundo a qual profetizava que todas as civilizações passariam pelo declínio. Os novos afluxos de “sangue ariano” podiam apenas retardar o processo (Gahyva, 2011). O ideal do Conde Keyserling (1932) sobre o “rejuvenescimento” — obtido pela mistura de “sangue novo” nos processos das conquistas — se aproxima surpreendentemente do que pensava o conde diplomata inglês.

Kabengele Munganga (2019) argumenta que o Brasil refletia desde o final do século XIX a perspectiva paradoxal de Gobineau. As elites alternavam entre a concepção da miscigenação como veneno e como remédio. Tudo se tratava de uma perspectiva no curto ou no longo prazo. O resultado, tal como Gobineau propôs, dependeria de um considerável reforço de imigração branca para o país. De fato, houve uma sistemática eficiente política de imigração em larga escala iniciada nesse mesmo período (Munganga, 2019). A população do país já vinha passando por um amplo processo de mestiçamento desde sua formação no período colonial, o que já se apresentava como uma realidade incontornável.

Antes da confusão de vozes e sentimentos ambíguos sobre a miscigenação que exponho no tópico seguinte, deixo aqui um trecho de *Canaã*. A passagem surpreende ao evidenciar o quanto Graça Aranha esteve alinhado com essa dimensão profunda e elaborada do mito ariano.

“Só as raças estacionadas, isto é, as que se não fundem com outras, sejam brancas ou negras, se mantêm no estado selvagem. Se não tivesse havido a fatal mistura de povos mais adiantados com populações atrasadas, a civilização não teria caminhado no mundo. E no Brasil, fique certo, a cultura se fará regularmente sobre esse mesmo fundo de população mestiça, porque já houve o toque divino da fusão criadora”. (Graça Aranha, 2002, p. 263)

1.5 - Laboratório racial no Brasil de A à Z: Da Arianização ao Zartatustra Tropical

Se cheguei a focar na concepção de raça para a Alemanha nazista é porque essa tem grande serventia para do debate racial no Brasil por três razões: A primeira é que em ambos os países a questão de “raça” se confundiu fortemente com a expressão nacional; a segunda é porque na Alemanha essa categoria está normalmente associada a um ideal de “pureza” e no Brasil em um ideal de “mistura”; e por fim, havia um significado mítico e holístico nas representações raciais de ambas as nações.

Certamente a confluência dessas características não foram exclusivas desses dois países. Ocorre que a Alemanha era o centro irradiador, tanto de uma filosofia irracionalista, quanto de um ideal cientificista de pureza racial. Essas ideias possivelmente penetraram em muitos outros lugares, se desdobrando de maneira própria em cada realidade particular.

Na Alemanha temos o principal exemplo de como o ideal de pureza racial acabou se juntando à eugenia, um outro campo científico do século XIX que emerge na esteira do darwinismo. Porém, a eugenia não deve ser reduzida ou confundida com esse ideal de pureza. O termo foi proposto por Francis Galton em 1869, o matemático que consolidou o que defini genericamente na introdução como uma ciência do aprimoramento humano. Como veremos, essa está mais para um ideal multidisciplinar do que para uma ciência específica.

A ideia central da eugenia é o controlar a reprodução, selecionando hereditariamente as características desejáveis a uma população (Galton, 1892). O que se deseja, porém, é relativo ao lugar e ao tempo. Hoje sabemos mais sobre hereditariedade do que antes. Portanto a eugenia — longe de ser uma pseudociência — é um movimento adaptável, que se combina aos interesses, técnicas e conhecimentos de um contexto. Inclusive, a sombra da eugenia ainda reside nos debates bioéticos. Veremos como esse ideal se relaciona intimamente com raça, mas não de uma forma fixa ou dependente.

Stepan (2004) argumenta que a forte associação do movimento eugenista com o Nazismo levou a um subdimensionamento historiográfico do papel que a eugenia desempenhou na América Latina. Ela chama atenção para o fato de que o

movimento foi importante em todo o ocidente na primeira metade do século XX. Esse ideal foi sendo adaptado localmente até ser rejeitado pela sua ligação com o holocausto, uma vez que a indústria da morte operada nos campos nazistas consistia em um método de seleção eugênica. No Brasil, a eugenia já era debatida desde o início do século XX, mas entra institucionalmente no país em 1918; sendo um movimento relevante nas políticas nacionais por todo o período entreguerras (STEPAN, 2004 p.335).

A coerência de uma “seleção artificial” como proposta aditiva à “seleção natural” fez tanto sentido que o próprio Darwin (1889), primo de Galton¹⁸, foi um apoiador da eugenia nos termos em que ela foi originalmente proposta¹⁹. Se baseado nas variedades dentro das populações, Galton (1892) hierarquizava as pessoas fundamentalmente em “classes”, representadas por uma escala alfabética de acordo com os “dons” e capacidades estatisticamente mensurados em cada raça. Galton (1892) atribuía classes tanto a indivíduos isoladamente quanto a grupos racial por estimativa média.

Por exemplo, a classe F entre os negros americanos equivalia as capacidades de um Anglo-Saxão da classe D, consistindo em 2 graus de diferença média (Galton, 1892 p.338). Para o matemático, uma nação tendia a ser aprimorada ou a cair em degeneração dependendo de um cálculo que deveria considerar as condições de reprodução dos indivíduos de classe mais elevada do que a linha mediana. Galton (1892) estava preocupado em aumentar a natalidade dos gênios ingleses e limitar a reprodução dos indivíduos considerados inferiores pelas suas mensurações.

Nesse sentido, podemos dizer que raça era um atravessamento secundário, sobretudo considerando a composição branca da Inglaterra. Isso não quer dizer que Galton (1892) centrasse o ideal apenas em seu país pois ele ainda propusera a adaptação da eugenia em outros locais, através de uma ótica colonialista. Por

¹⁸ O parentesco entre Darwin e Galton é amplamente conhecido, mas destaco aqui que utilizei o Dicionário de biografias científicas (2007) como referência para essa e outras informações sobre Darwin, Galton, Mendel e Lamarck.

¹⁹ Na seção dedicada ao evolucionismo, dentro desse capítulo, expus algumas ideias de Darwin que o aproximam da eugenia. Essas estão espalhadas por todo o capítulo V intitulado “On the Development of the Intellectual and Moral Faculties during Primeval and Civilised Times”. Ele alega que a maioria das considerações do capítulo foram embasadas nas obras de Galton, A. R Wallace e W. R Greg (Darwin, 1889 p. 133).

exemplo, ele afirma que deveria ser feito um balanço das populações originais do continente africano para que se determinasse a raça que lideraria localmente. Isto é, a seleção deveria levar em conta a capacidade da raça de suportar simultaneamente climas hostis e a civilização intermediária que o colonialismo exportava (Galton, 1889).

Nesse sentido, Galton se aproximava do determinismo geográfico no sentido exagerado que frequentemente é fatalista, mas veremos que o fatalismo não é o seu caso. O matemático ainda recorre ao discurso climático de correlação negativa entre o meio tropical e a civilização. Contudo, o pai da eugenia não assume essa suposta dificuldade como insuperável, mas como uma questão de ordem eugênica.

Afinal, a eugenia lançava mão de um poderoso recurso seleção artificial que, imitando a natural, considerava o fator darwinista de adaptação ao meio (Galton, 1892 p.26). Ao tratar dos trópicos ele se referia a uma raça que pudesse simultaneamente prosperar em uma natureza hostil e em um ambiente intermediariamente civilizado, questão pautou localmente o debate sobre a imigração de europeus para o povoamento do território brasileiro.

O que interessava no Brasil não era a pureza em oposição à mestiçagem, mas sim qual seriam os componentes da mistura (e em quais proporções). Ani (1992, p. 219) define que a oposição básica operada pela questão de raça é entre o ocidente e outros povos, representada esteticamente e moralmente na dicotomia entre “bom, branco e bonito” e “preto, feio e ruim”. A representação dos primeiros estaria maximamente na aparência do tipo nórdico, refletido pela apropriação do germanismo também nos anglo-saxões e seus descendentes da América. Na lógica dicotômica, seu extremo oposto são os escuros corpos africanos (Ani, 1992). A configuração étnica no Brasil era vista negativamente pelos europeus nessa chave colonialista, que opera tal divisão pela diferença moral e estética. Uma lida através da outra.

Se nos Estados Unidos o principal reflexo disso era a divisão interna da sua população entre pretos e brancos, no Brasil ocorria e ocorre de maneira diferente. Apesar da existência de uma elite branca no país, deve-se considerar uma régua bem diferente que é usada para definir as pessoas brancas. Visto pela Europa como

um país mestiço, para o desespero das elites, a diferença moral e estética era também delimitada pela linha espacial. Ou seja, raça faz parte, além de tudo, da divisão geopolítica dos povos subalternizados que não existiu nas colônias da América do Norte.

Foi imposto às elites Brasileiras que a mistura racial nesse país fosse fundamentalmente uma questão moral e uma preocupação estética. As “faculdades morais” estiveram nas bases das representações negativas que o ocidente produziu sobre outros povos, a partir do conceito de raça — e a estética, refletida na predominância de características físicas e culturais. A diferença física é o referente desse conceito, o marcador material. Portanto, o ideal de aprimoramento — objetivo que define a eugenia — acabou muito voltado a uma seleção artificial das aparências. Isso mesmo para os eugenistas que porventura, como veremos não acreditassem na diferença racial pautada em capacidades inatas. A questão de um eugenismo moral, contudo, se relacionava com a eugenia de uma maneira mais subjetiva e variada.

Após discorrer sobre a dependência das circunstâncias de um país na determinação do que se deseja selecionar, discorro agora sobre a dependência teórica no sentido da seleção. Stepan (2004, p.346) destaca que “a concepção de um eugenista sobre como a hereditariedade poderia ser melhorada dependia de seu entendimento da natureza da hereditariedade” (Stepan, 2004 p.346). Quando falamos de transmissão hereditária, os nomes que se destacavam nas referências dos eugenistas eram Lamarck e Mendel²⁰.

Lamarck foi um evolucionista precursor de Darwin no início do século XIX. Ele acreditava que o processo de diferenciação — posteriormente chamado de “evolutivo” — ocorria quando as exigências de um ambiente pressionavam determinada espécie a desenvolver determinadas características. Para Darwin (2003) a pressão do meio desempenhava a função de selecionar e não de desenvolver características. Essas surgiam de forma espontânea no natural variabilidade de uma espécie, sendo eventualmente úteis de forma acidental. Porém, Darwin (2003) não explicava o motivo pelo qual só alguns traços dos indivíduos bem-sucedidos no processo seletivo — pelas taxas de sobrevivência e reprodução

²⁰ De forma discrepante, se tratam respectivamente de um cientista do início do século XIX e outro do final do mesmo século.

— passavam para as gerações seguintes; considerando ainda que a reprodução sexuada envolve dois genitores com características próprias.

O modelo evolutivo de Lamarck, por outro lado, postulava que características adquiridas pela pressão do meio se tornavam o próprio fator da hereditariedade (Stepan, 2004). Apesar da teoria da seleção natural de Darwin (2003) ter superado as ideias “evolutivas” Lamarck, não se deu o devido reconhecimento à duradoura influência do naturalista francês nas explicações sobre hereditariedade, uma protogenética levada mais em contas que as próprias tentativas de Darwin de explicar os mecanismos específicos da transmissão de características. A teoria da transmissão de caracteres adquiridos perdurou até meados do século XX, ficando conhecida como neomachismo.

Lamarck era popular sobretudo na França, de onde o Brasil importava suas correntes científicas (Stepan, 2004). Devido ao fato de que muitos eugenistas brasileiros acreditavam na transmissão de características adquiridas, uma série de políticas públicas em diversos campos — da saúde à educação — foram pensadas nessa chave. Havia uma ampla aceitação da ideia de que ao melhorar as condições de vida da população também estariam melhorando a constituição natural da “raça brasileira”. Desse modo, como revela Stepan (2004) a vertente local da eugenia teve um caráter fortemente sanitarista, perfeitamente conformado aos interesses nacionais mais urgentes, devido às péssimas condições de saneamento e saúde da maioria pobre que constituía a população.

Essa vertente não excluía ideais racistas, uma vez diferentes mazelas da população eram mais associadas a população negra (Stepan, 2004). Isso ocorria também devido a sobreposição da raça e classe. Esse problema histórico com efeitos duradouros no século XXI, se iniciada desde que o negro fora precariamente inserido na condição de brasileiro. Apesar do fim da escravidão, o negro foi imediatamente excluído do novo paradigma econômico e preterido nas novas relações de trabalho. Como explica Kabengele Munanga (2019), ao destacar os pontos anteriores, a importação de mão de obra europeia também colaborou para esse quadro sócio-histórico de desigualdades.

Assim muitos, como supracitado, os eugenistas brasileiros consideravam indiretamente certas mazelas sociais e sanitárias como tendências (talvez inatas) da

população negra; ou ainda como causas de um “mestiçamento degenerativo” da população. Contudo, muitos grupos visavam solucionar os problemas com intervenções no campo social. O neolamarckismo podia oferecer uma solução conciliatória, conforme se acreditava que essas mudanças teriam efeitos hereditários.

Pensava-se ainda que alguns problemas adquiridos causariam degeneração na prole, como o alcoolismo e doenças venéreas. O surto de doenças sexualmente transmissíveis promovia o interesse da eugenia pela educação sexual (Stepan, 2004). Ademais, a educação em geral era considerada um assunto de relevância eugênica. Afinal, através dela o povo se livraria do estigma de uma inferioridade intelectual, sob o olhar da Europa e das próprias elites nacionais. Por fim, a educação ainda difundiria os valores eugenistas e suas lições higiênicas.

Fora o neolamarckismo, outra concepção sobre a herança de características que era considerada pelos eugenistas era o mendelismo. Os preceitos do que conhecemos como genética surgia em 1865 com Gregor Mendel. Sua tese só ganhou destaque quando foi redescoberta em 1900. O geneticista botânico demonstrou a correlação entre os genes herdados (genótipo) e as características manifestadas (fenótipo). A genética explica que os indivíduos herdam metade de seus genes de cada um dos genitores, e as características se manifestam através das combinações entre esses.

Algumas características aparecem automaticamente enquanto outras só se manifestam quando ambos os pais as transmitem. Disso decorre a importante noção de que características negativas poderiam estar “recalcadas” por incontáveis gerações, até que as condições permitissem que se revelasse. Embora associemos o fenótipo às características físicas visualmente apreensíveis, ele inclui também tipos sanguíneos, manifestações de doenças, dentre outros fatores. A importância que Galton conferiu à linhagem genealógica (representada graficamente também na capa de seu livro, em uma árvore com muitos galhos) se confirmou posteriormente como uma preocupação fundamental da eugenia a partir da genética mendeliana.

Devido à existência de características não-manifestadas a “condição eugênica” de um indivíduo não dependia dele mesmo, mas de uma avaliação do maior número de antepassados que se pudesse conhecer. Na Alemanha a genética

mendeliana era fundamental no “aprimoramento da raça”, estendendo a avaliação de um indivíduo pela linhagem. Já no Brasil, o neolamarckismo atenuava as preocupações com os caracteres “defeituosos”, que poderiam ser corrigidos por políticas públicas (Stepan, 2004). A maior importância do mendelismo localmente foi a legitimação da miscigenação pela via do branqueamento — que era referido também como “arianização”.

Se o próprio mito ariano configura um discurso complexo — como se espera de uma narrativa estruturante de qualquer identidade — mais difícil ainda é apreender o sentido de “ariano” no Brasil. Principalmente, não é simples diferenciar o discurso de “arianização” de outras nuances no ideal de branqueamento. Além disso, a “raça ariana” tem uma relação mais “solta” com as categorias científicas; visto que seu conceito é fundado em bases holísticas. Ela foi delimitada taxonomicamente de formas distintas por diferentes autores; e embora fizesse parte dos debates científicos, por vezes era considerada uma premissa sem fundamentação por alguns raciólogos.

Fróes da Fonseca (1929, p.78) chega a afirmar em sua tese *Os Grandes Problemas da Anthropologia*, que “em meios estritamente científicos não se tomam a sério as fantasias dos pregoeiros do sangue ariano”. Na tese em questão, apresentada no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, ele ainda ridiculariza as “raças psíquicas”. Isso reforça que o pensamento holístico e metafísico já estava misturado ao discurso racial no Brasil. Alguns eugenistas, a exemplo de Oliveira Viana, tinham uma fé vacilante na possibilidade de virmos a formar uma raça ariana, como explana Munanga (2019), e o otimismo consequentemente oscilava.

Munanga (2019, p. 74) expõe ainda que objetivo de Viana era atingir um fenótipo ariano, pois acabou assentido de forma resignada que não seria possível alcançar o genótipo puro dessa raça. O autor acha possível que Vianna simplesmente apostava na ideia de que “as qualidades morais e intelectuais dos mestiços são definidas por sua aparência física mais ou menos negroide” (Munanga, 2019 p. 69).

Existem exemplos de outros usos do mendelismo, que não objetivavam viabilizar um projeto de branqueamento. Roquette-Pinto (1929) apresentou os *Nota sobre os Typos Anthropológicos no Brasil* durante o Primeiro Congresso Brasileiro

de Eugenia. O antropólogo, versado em antropologia física, questionou a ideia de seus colegas de criar uma raça brasileira branca. Ele argumentava que a aparência não poderia definir efetivamente a raça de um indivíduo, devido à diferença entre caracteres herdados e manifestados. Em suas conclusões, porém, ele acrescenta que caberia ao futuro mostrar se, mesmo sem constituir uma homogeneidade, o tipo branco prevaleceria no futuro.

Poderíamos dizer que os objetivos da miscigenação no Brasil iriam da arianização estética (sobre a qual decido adotar a definição de um branqueamento do tipo nórdico), até um “amorenamento”. Marcelo Paixão (2019) cita uma passagem de Gilberto Freyre que em *Além do Apenas Moderno* na qual ele argumentava que o “brasileiro eugênico do futuro” não seria o ariano, mas um espectro de amorenamentos (Freyre, 1973 p.239 *apud* Paixão, 2005 p.26). Embora, em uma escala individual, possamos falar de um amorenamento da descendência do ponto de vista de um genitor branco, não é uma questão de ponto de referência. No caráter coletivo, tanto o incentivo a imigração, como medida concreta, quanto uma ideologia estruturada promoveram a diluição da população negra sistematicamente.

Oracy Nogueira (1997) demonstra que a ideologia do branqueamento não se limitou a medidas deliberadas pelas classes dirigentes, sendo socialmente reproduzida a partir de um *modus operandi*. Assim o processo iniciado no século XIX — com as grandes massas de imigrantes — encontra continuidade no comportamento da população ainda no século XXI. Retomando certas formulações desse autor, Munganga (2019) corrobora a atualidade das conclusões de Nogueira (1997) sobre o modelo de relações raciais no Brasil, formuladas na década de 1940.

Embora a discriminação racial direta não seja abertamente admitida no país, ela é exercida através do preconceito socioeconômico, de modo que quanto mais negro for um indivíduo mais baixo é o seu *status* tornando sua ascensão econômica especialmente dificultada (Nogueira, 1997). O mecanismo de favorecimento de brancos nas relações contratuais de trabalho está introjetado na sociedade desde o fim do escravismo, no qual não houve nenhuma política que aparassem a população liberta. Certamente, a mobilidade social é dificultada para todos, mas diante das escassas oportunidades existe uma escala gradativa de preterimento baseado em “raça” (Nogueira, 1997).

Enquanto nos EUA a identificação racial é determinada pela origem do indivíduo, no Brasil é determinada por um somatório gradual de caracteres físicos. Com o largo processo de miscigenação, essa combinação de traços passou a constituir um *continuum*, tornando as categorias raciais difusas. De acordo com Nogueira (1997), o racismo brasileiro não dividiu a sociedade em negros e brancos como na América anglo-saxã. No Brasil há uma hierarquia gradativa baseada em traços raciais como a cor de pele, tipo de cabelo, dentre outros que constituem um “racismo de marca”.

Notamos que essa observação do autor corrobora com o caráter estético que prevaleceu no ideal brasileiro de aprimoramento eugênico. A discriminação no Brasil, explicada por Nogueira (1997), não é admitida de forma direta. Portanto, ao invés de pessoas negras serem excluídas, todos são distribuídos dentro do *continuum de* traços que determinam o *status* social. Nesta operação, uma pessoa negra sempre tem um status menor do que uma mais clara de mesmas condições econômicas. Entre distintos fatores que podem compensar os traços negroides na elevação do *status* social estão o rendimento financeiro, o nível de educação e os relacionamentos estabelecidos com pessoas brancas. A necessidade de compensação é proporcional a maior ou menor prevalência de traços negroides. Acrescenta-se a essa complexa correlação de características os fatores comportamentais, intervenção cosméticas e a escolha de parceiros reprodutivos (Nogueira, 1997).

A negação do racismo no Brasil é possível devido a várias particularidades. Entre elas a dissolução das categorias raciais pelo *continuum*; a discriminação baseada em fatores socioeconômicos; a preferência gradualmente “compensável” em vez da exclusão direta; além do discurso da miscigenação como parte da nacionalidade (Nogueira, 1997). A complexidade dessa dinâmica ainda se acentua ao considerarmos que a escala de hierarquias raciais gradativa se estende até dentro do grupo branco, como demonstra Lia Schucman (2012), dependendo do quanto se acentuam as características caucasoides.

A despeito de que no discurso europeu as ditas “raças latinas” tenham conseguido legitimar suas descendências dos “povos arios”, essas ainda eram vistas como inferiores. Boaventura de Souza Santos (2003) alega que os ibéricos nem eram qualificados como brancos nas considerações de diversos autores europeus. O

arianismo no Brasil foi marcado pelas ideias sobre a inferioridade racial de certos grupos europeus sob outros, como demonstra Ventura (1991).

Através do levantamento de Munganga (2019), podemos traçar as diferentes representações da miscigenação produzidas pelos meios científicos e letrados no país ao longo de décadas, entre os séculos XIX e XX. Analisando suas exposições vemos primeiramente que não há homogeneidade nem linearidade. Em cada época específica os pensamentos foram tão variados quanto na época seguinte. Além do espectro que iria da arianização ao amorenamento, podemos ainda formular um outro espectro entre a aceitação da miscigenação como um mal necessário e a celebração de um “supermestiço”.

Lorena El-Dine (2017) expõe como os modernistas do Verde-amarelo se apropriaram do conceito de raça cósmica de José Vasconcelos. Estes alegavam que o Brasil estava destinado a ser o berço desse homem novo, que podemos chamar de Zaratustra tropical²¹. Na primeira entrevista que Getúlio Vargas concedeu após assumir o cargo de presidente constitucional, ele alegou que “somos uma raça cósmica”²². Entretanto o político falava em nome da América Latina, se referindo a questões políticas da região do Prata.

No auge da eugenia, havia ainda um distinto grupo que se opunha totalmente a miscigenação²³ e cujas ideias chegaram a ser difundidas e encaradas com seriedade. Um exemplo é médico Renato Kehl, diretor do *Boletim de Eugenia* e maior divulgador do movimento. Stepan (2004) afirma que quando ninguém mais quis estar associado ao movimento eugenista, no fim da segunda guerra, todo estigma da vertente nacional foi delegado a Kehl. Assim, quando a difusão da eugenia no Brasil é historicamente admitida (para além do sanitarismo), ela acaba sendo reduzida a um único contexto, representado por figuras “fora da curva”. Isso

²¹ O personagem da obra *Assim falou Zaratustra* está fortemente refletido em todo o ideal vitalista que segue um difuso mito do “homem novo”, que vemos ganhar distintas formas em variados discursos. Uma vez que o personagem de Nietzsche (2011) fora apropriado dentro da versão nazista do arianismo como uma super raça (Lukács, 2020), é justo reconhecermos no ideal da super mistura um Zaratustra tropical. Até porque o discurso racial de Vasconcelos (1997) é metafísico, assim é ligado ao vitalismo da Filosofia da Vida. No Brasil, o Zaratustra tropical não é visto apenas no tema da mestiçagem, mas em todo o discurso metafísico do homem novo.

²² Jornal do Brasil. A primeira entrevista concedida pelo Dr. Getúlio Vargas, depois que assumiu o cargo de presidente constitucional. 22 de julho de 1934.

²³ No contexto brasileiro, ser contra ou a favor da miscigenação não incluía uma oposição à mistura com outras ditas “raças brancas”.

causa a distorção de que a miscigenação e a eugenia partiam de ideais necessariamente opostos.

É crucial destacar a ampla disseminação da eugenia no pensamento brasileiro durante o período entre as guerras. Quase todos os homens de ciência nesse contexto eram eugenistas, incluindo figuras notáveis da medicina como Arthur Moncorvo Filho, Miguel Couto, Carlos Chagas, entre outros (Stepan, 2004). Muitos desses homens de ciência também eram escritores e políticos, como ainda institui o *status quo* na primeira metade do século XX. Por exemplo, o jornalista Azevedo Amaral participava de círculos médicos e apresentou um trabalho no congresso de eugenia em 1929. Além disso, o poeta modernista (médico, antropófago e eugenista), Jorge de Lima também participou desse congresso.

De acordo com Stepan (2004), a eugenia ganhou destaque no contexto nacional impulsionada por um otimismo modernizador, especialmente após a participação bem-sucedida do país na Primeira Guerra Mundial. O colapso dos Estados-Nação europeus, que costumavam considerar o Brasil como inferior, alimentou o desejo de definir as questões do país de maneira independente e encontrar soluções brasileiras para os problemas locais (Stepan, 2004, p.335). Portanto a eugenia teve uma dimensão patriótica, ao mesmo tempo em que procurava redefinir a imagem do Brasil no cenário internacional.

Esse "sentimento modernizador" não foi exclusivo desse período. Os críticos literários naturalistas (geração de 1870) foram pioneiros dessa onda de otimismo modernizante. Foram contemporâneos à emergência das instituições científicas, ao fim da escravidão e à Proclamação da República. A partir dessa geração se consolidou a oscilação “entre o ufanismo e o cosmopolitismo” e entre a “ideologia civilizatória” e o “projeto nacionalista” (Ventura, 1991 p. 41).

As preocupações dessa geração eram as mesmas que afligiriam a eugenia, no contexto científico da década de 1920. Também eram as mesmas que interessariam aos modernistas. As preocupações sobre "raça" e "cultura" como componentes da identidade nacional começaram a ser debatidas quando a política imigratória foi iniciada no final do século XIX. Subsequentemente foram incorporadas ao Estado após o término do projeto de imigração ou sua reconfiguração durante o Estado Novo (Stepan, 2004).

A partir de 1930, o nacionalismo começou a tomar forma, com homens de ciência e letras de ambas as gerações pensando em como selecionar elementos "internos" e "externos" para construir o caráter nacional — fosse de forma cultural para alguns ou racial para outros. O novo regime usou esses trabalhos, de seleção crítica de ambas as gerações anteriores, para consolidar e fortalecer a nacionalidade.

Isso foi possível devido a diversos aparelhos estatais criados nesse período, como o Departamento de Imprensa e Propaganda, a nacionalização da imprensa, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, dentre outros. O Estado absorveu os intelectuais das vanguardas para assumir diferentes cargos nesses novos aparelhos. Mônica P. Velloso (1987) demonstra como essas escolhas se organizaram também de forma seletiva. Embora tenha incorporado intelectuais de diferentes vertentes do modernismo, os mais conservadores foram colocados à frente do controle da imprensa.

Segundo Thiago L. Nicodemo (2016), a incorporação das vanguardas na ideologia de Estado foi uma tendência nos regimes autoritários entre 1930 e 1940, à exemplo do futurismo italiano, mas esse fora desprezado ao fim da segunda guerra, com a derrota do fascismo. Raros teriam sido os casos em que essa operação teria sido “tão bem-sucedida em termos de sua escala de expansão em massa e de sua longevidade como no caso brasileiro”, oficializando assim uma “brasilidade modernista” (Nicodemo, 2016 p. 320).

Assim como os homens de letras, os homens de ciências (em geral ligados ao movimento eugenista) também estiveram à frente de aparelhos estatais, como o Conselho de Imigração e Colonização (CIC). O CIC foi criado em 1938, para dar conta de orientar o Estado no cumprimento dos deveres assumidos pela constituição de 1934, que instituiu o compromisso com uma lei posterior de regulamentação da imigração²⁴.

Desde a constituição, já havia sido definido que a corrente imigratória de cada nacionalidade estaria limitada ao percentual anual de 2% do contingente da respectiva procedência, proporcionais a quantidade de fixados no Brasil durante os 50 anos anteriores²⁵. Posteriormente deveriam ser definidas por lei “as restrições

²⁴ Constituição Federal de 1934, art. 5, seção XIX, § 3º

²⁵ Constituição Federal de 1934, art. 121, § 6º

necessárias à garantia da integração étnica e capacidade física e civil do imigrante”²⁶.

O documento também resguarda ao Estado o direito de limitar totalmente imigrantes de qualquer procedência²⁷ e veda a “concentração de imigrantes em qualquer ponto do território da União, devendo a lei regular a seleção, localização e assimilação do alienígena”.²⁸ O CIC foi criado junto à lei de regulamentação e lançou em 1940 uma revista homônima. O texto de apresentação da revista traz uma interessante exposição das linhas ideológicas que orientavam as políticas de uma verdadeira “autocolonização”.

“Nenhum país oferece maior extensão de terras colonizáveis pela raça branca do que o Brasil, abaixo do paralelo 20 [...] Esta circunstância empresta natural relevo ao Brasil, como campo para estudo dos fatos demográficos. Sob este aspecto, o Brasil constitui um verdadeiro **laboratório**. O meio físico, as novas circunstâncias econômicas, a abundância de recursos naturais, o clima e outros fatores estão constantemente transformando a organização social e até caracteres físicos e psíquicos dos imigrantes que se fixam no Brasil, promovendo aqui a assimilação de raças e culturas várias” (Muniz, 1940).

A lei regulamentar de 1938 expressa a proibição da entrada de “aleijados ou mutilados, inválidos, cegos, surdos-mudos;”²⁹ dentre outros acometidos por problemas de saúde física, mental ou moral (a exemplo do alcoolismo). Também estabelece que nas escolas rurais do país deveriam ser invariavelmente regidas por brasileiros natos; institui a história e geografia do Brasil como disciplinas obrigatórias; determina o uso exclusivo da língua portuguesa nos materiais didáticos. Além disso, proíbe nessas mesmas zonas rurais todo tipo de material impresso em outras línguas sem a devida permissão do Estado.

O racismo com a população negra, ainda que por vezes não se expressasse de forma direta nos discursos miscigenacionistas, ficava evidente no debate sobre a imigração. Azevedo Amaral escreve sobre a questão imigratória no congresso de eugenia em 1929, encerrando as Atas com uma lista de conclusões que o autor define como um resumo das finalidades debatidas no evento. Ocupando a página e

²⁶ Constituição Federal de 1934, art. 121, § 7º

²⁷ Constituição Federal de 1934, art. 5, seção XIX, letra g

²⁸ Constituição Federal de 1934, art. 121, § 7º

²⁹ Decreto-Lei nº 406, de 4 de maio de 1938. Art. 1º - I

a linha final, o jornalista afirma a décima e última conclusão: “O primeiro congresso brasileiro de eugenia aconselha a exclusão de todas as correntes imigratórias que não sejam de raça branca” (Amaral, 1929 p. 340), encerrando as Atas que contou com a publicação de mais de 70 trabalhos.

Nas páginas anteriores o texto apresentava a justificativa de que a nossa finalidade nacional seria formar uma civilização do tipo europeu, apesar de reconhecer a colaboração do negro para a nossa formação. Amaral (1929, p. 336) argumenta sobre a “desvantajosa posição em que nos encontramos no continente, em relação a outros povos mais resistentes que nós à mistura de raças coloridas”. A exclusão da imigração negra também foi amplamente discutida na assembleia constituinte de 1933³⁰.

A proibição da entrada de negros não ocorreu e o laboratório racial prosseguiu com seus elementos nas proporções em que se encontravam. Importante acrescentar, porém, que uma resolução do CIC de 1939³¹ exime o português das restrições numéricas impostas pelas cotas. Medida que professava “a defesa, a segurança do Brasil e a formação da nossa nacionalidade” (Brasil, 1940 p. 90) — uma vez que o português não se enquadraria como elemento alienígena.

O fato é que o colonialismo histórico, de um ponto de vista demográfico, corresponde apenas a uma metade do processo de ocupação territorial do Brasil — tendo em vista que a intensa imigração ocorrida entre 1884 e 1933 correspondeu a um ponto de inflexão na composição étnica da população e sua distribuição geográfica³². Stepan (2004, p. 336) argumenta que “por volta de 1907, os italianos, sozinhos, superavam os brasileiros na cidade de São Paulo na proporção de dois para um”.

O novo governo com seu projeto nacionalizante optou por “fechar suas portas aos imigrantes em nome da proteção ao processo doméstico de eugeniação” (Stepan, 2004, p.378). No entanto, a imigração ao longo do período anterior já havia

³⁰O Conselheiro do CIC, Arthur Neiva (p. 516), expõe ao menos cinco propostas de ementa constitucionais que tentaram impedir a entrada de negros no Brasil, incluindo dele próprio, e outra de Miguel Couto.

³¹ Lançando uma interpretação sobre o Decreto nº 3.010, de 20 de agosto de 1938.

³² Utilizei os dados das estatísticas de povoamento disponibilizadas no site do IBGE por José João Reis, que mensura as imigrações no período entre 1884 e 1933, que totalizam aproximadamente 4 milhões. Quase 50% da população brasileira em 1872 (na ocasião do primeiro Censo) no qual a população se aproximava dos 10 milhões (REIS, 2007).

contribuído para algum grau de branqueamento. Aqueles que se tornavam mais "amorenados", naquela época, não eram os elementos que historicamente moldaram a composição étnica nacional. Em vez disso, eram os estrangeiros que entraram no país ao longo de algumas décadas entre os últimos dois séculos, provocando mudanças significativas na população.

1.6 - Como escrever o Brasil: A autocolonização e a colonialidade interna

A autocolonização no Brasil pode ser integrada ao conceito de "colonialismo interno", que Walter Mignolo (2005, p. 43) descreve como o processo pelo qual "as diferenças coloniais" são "reproduzidas no interior da nação". Esse fenômeno "é particularmente pertinente no caso brasileiro" (Santos, 2003 p. 51), devido às peculiaridades históricas que estão relacionadas a uma independência conservadora, através da continuidade monárquica, dinástica, territorial e econômica (calcada no escravismo).

Tantos fatores de continuidade entre o contexto colonial e período posterior se refletem no fato de as distintas antologias nunca estiveram em consenso sobre quando a nossa literatura começa. Ou seja, discutia-se com interesse o ponto e o critério que separa uma produção literária legitimamente brasileira, separada de Portugal. Desde o Romantismo na primeira metade do século XIX o debate sobre o início da literatura nacional foi um empreendimento que visava definir a própria nação (Ventura, 1991). Através da crítica literária e de diferentes tentativas de diferenciar o uso da língua e da linguagem, tentou-se reforçar a linha histórica difusa que divide o colonizador e o colonizado.

A partir da incorporação do naturalismo na crítica literária pela geração de 1870, a busca pela distinção nacional através da tradição escrita se mesclaria também às ideias de "raça" e "meio". Ou, dito de outro modo, de "solo" e "sangue" como fatores que influenciavam o "estilo" nacional. O conceito de "estilo", trabalhado por Buffon, é geralmente compreendido "como as formas de pensamento, escrita e vida na civilização" (Ventura, 1991 p. 18). Isso conseqüentemente não se aplicava aos povos considerados "inferiores", como alega

Ventura (1991), mas essa ideia foi subvertida na perspectiva local — como fora muitas outras.

Giorgio Agamben (2007, p. 136 - 137) descreve as categorias de “solo e sangue” na formação dos Estados-Nação modernos, calcados na substituição do poder soberano pela biopolítica. Ele destaca que esse duplo conceito de *Blut und Boden* ficou associado ao Nazismo. Isso porque a expressão — já fortemente incorporada na filosofia alemã — passou a ressoar fortemente nas formulações de Alfred Ernst Rosenberg, um dos principais teóricos do nazismo

Esta fórmula [solo e sangue] politicamente tão determinada tem, na verdade, uma inócua origem jurídica: ela não é outra além da expressão que compendia os dois critérios que, já a partir do direito romano, servem para identificar a cidadania (isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal): *ius soli* (o nascimento em um determinado território) e *ius sanguinis* (o nascimento a partir de genitores cidadãos). [...] O que não havia constituído até então um problema político (as perguntas: "o que é francês? o que é alemão?"), mas apenas um tema entre os outros discutidos nas antropologias filosóficas, começa agora a tornar-se uma questão política essencial, submetida, como tal, a um constante trabalho de redefinição, até que, com o nacional-socialismo, a resposta à pergunta "quem é e o que é alemão" (e, portanto, também: "quem é e o que não o é") coincide imediatamente com a função política suprema (Agamben, 2007 p. 136 - 137)

A partir dessa definição podemos dizer que ao pensar em termos de “meio tropical” e “raça mestiça” os autores nacionais também buscavam definir “quem é e o que não é” o brasileiro. Em busca dessa resposta, os críticos naturalistas se aproveitaram controversamente das teorias que inferiorizavam o Brasil pelo seu território, clima e aspectos raciais. Santos (2003) argumenta que a relação que os brasileiros constroem com suas representações formuladas pela Europa, passam por um colonialismo indireto. Segundo o autor, isso corresponde ao fato de Portugal ter sido um colonizador subalterno, que fora também colonizado e negativamente representado pelas potências europeias.

Letícia Cesarino (2017) retoma de Santos (2003)³³ a ideia dessa dupla ambivalência do colonizador ibérico, acrescentando a esta a relação da elite branca brasileira com as massas negras e mestiças. Há uma ambivalência em relação ao

européu, que para a elite (que deles descendem mais diretamente) representa ao mesmo tempo “eu” e “o outro”. Existe, entretanto, a mesma percepção em relação ao “mestiço” (que se estende ao negro e ao índio).

Cesarino (2017, p. 84) define essa dinâmica como uma “complexa sobreposição de camadas de colonialidade”. O fenômeno decorre dos distintos fatores já mencionados como particularidades nacionais como: a inépcia do colonizador português (que chegou inclusive a transferir a corte para o Brasil); o colonialismo indireto das potências europeias; e a relação das elites nacionais com as assimetrias internas. Isso não quer dizer que o colonialismo no Brasil foi mais suave, como alerta Santos (2003). Pelo contrário, o colonialismo (e a colonialidade) foi excessivo, na medida em que se constituiu de camadas sobrepostas. Esse problema incorre na combinação de correntes teóricas distintas que visam ao mesmo tempo sanar e manter duas fraturas, por aqueles que buscavam a distinção nacional.

A partir de Ventura (1991), destaco na geração de 1870 as ideias de Silvio Romero e Araripe Jr. Ambos eram formados em direito pela Escola de Recife, instituição que esteve ligada aos mais altos preceitos deterministas. Romero atribuiu uma importância à questão racial e à miscigenação, incorporando as visões deterministas que hierarquizavam as “raças” e os “meios”. Entretanto, ele também buscava a distinção nacional a partir desses fatores, tendendo, por fim, a uma perspectiva positiva (Ventura, 1991).

Araripe Junior, embora tenha incorporado as ideias deterministas vigentes na época, também as subverteu ao seu modo. Se opondo ao racismo científico, o autor deu mais destaque ao meio do que a questão de raça, e interpretava o “estilo tropical” na literatura pelo conceito de obnubilação. Através dessa operação, o autor transformava em valor positivo o determinismo geográfico de Buffon qual postulava o enfraquecimento da razão em contato com o clima dos trópicos (Ventura, 1991). Para Araripe Jr esse “enfraquecimento” era uma libertação dos fatores que mantinham o pensamento europeu preso a determinadas estruturas. Já os escritores nacionais podiam acessar a imaginação característica das culturas “primitivas” dos autóctones.

A obnubilação desse crítico é interpretada por Alexandre Nodari (2019) a partir da discussão sobre solo e sangue em Agamben (2007), a qual devo então retornar.

Segundo Agamben, a tentativa de fazer coincidir terra e sangue é maximizada pelo nazismo e pelo campo de concentração. Uma tentativa mais ampla de resolver esta ficção é o racismo de cunho cientificista e evolucionista que vem a acentuar a importância do sangue, doutrina que se espalha pelo mundo no final do século XIX e invade o século XX. Ora, para as jovens nações ocidentais recém-saídas do regime colonial e que tiveram suas populações autóctones dizimadas na Conquista, a saída que se apresenta é colocar o acento na terra: a terra, o meio dilui as determinações étnicas, é mais importante que o sangue. Se o que constitui a Nação é a terra e o sangue, ou um dos dois, é evidente que as nações periféricas, mestiças, tem de ser mais solo que sangue (Nodari, 2019 p. 6)

De certo, a prevalência do solo sobre o sangue se nota em Araripe Jr, mas vimos que isso esteve longe de constituir uma regra no pensamento nacional. O próprio autor chega a afirmar, em relação ao naturalismo, que “a nova escola, tem de entrar pelo trópico de Capricórnio, participando de todas as alucinações que existem no sangue doméstico” (Araripe, 1888 p. 72 *apud* Ventura p. 18). Do mesmo modo, já expus uma leitura sobre a concepção de raça no Nazismo que a afasta do cientificismo, demonstrando seu caráter holístico³⁴.

As relações entre ambas essas “entidades” (solo e sangue) — com fortes inclinações metafísicas onde quer que apareçam formuladas — podem ser complexas; certamente são muito diversas. Não é possível deixar de notar que o “solo” também prevalece no darwinismo uma vez que o meio é o fator determinante da seleção. Uma das diferenças que se destacam nos determinismos radicais (que tendem ao fatalismo) é o imediatismo resultante dessa interação. O discurso naturalista sobre esse ambiente negativo o dota de um superpoder, como efeito colateral.

Se na Alemanha nazista os laços de sangue eram contínuos no tempo isso se estendia aos laços com o solo. Existe um problema na ideia de que o assento na terra seria mais fácil no Brasil pela ausência dos laços sanguíneos, porque os laços

³⁴ O conceito de cientificismo pressupõe uma superioridade do pensamento científico, o que não pode se aplicar a perspectivas holísticas.

com a terra também estavam longe de ser como aqueles da Europa. A maneira como solo e sangue seriam relacionados aqui, fosse pela lente mecanicista do positivismo ou por energias cósmicas, dependia de formulação originais no caso de ambas as entidades.

A velocidade com que se considerava a degeneração dos que entravam em contato com o meio tropical foi uma ótima chave para legitimar o assento na terra. Esse discurso dotava os trópicos de uma força modificadora extraordinária. Porém, se no Brasil não havia a pretensa unidade biológica para conferir unidade ao povo pela via da ascendência contínua, essa fora forjada pela miscigenação como um denominador comum. A mestiçagem poderia simbolizar tanto a conexão com terra, — pela representação do encontro sexual entre o português e a índia — quanto a obnubilação, que justificaria a sensualidade peculiar de tais encontros sexuais;

Esses exemplos demonstram que, como argumenta Ventura (1991), a incorporação das teorias europeias à crítica literária não se realizou a partir de uma recepção passiva, mas de uma seleção crítica. Com essas asserções o autor questiona Roberto Schwarz quem definiu as teorias europeias no pensamento brasileiro como ideias fora do lugar (Schwarz, 1977 *apud* Ventura, 1991 p. 59). A entrada dos pressupostos naturalistas — sobre a inferioridade do meio e das raças brasileiras (ou da “raça” no singular) — se perfazem em um meta-determinismo.

Conscientemente, para esses autores, quando essas teorias adentram o solo e as mentes brasileiras sofrem o efeito da obnubilação e da mistura de raças. Assim elas acabam se revestindo de imaginação e se adaptando às preocupações locais. A maneira como as teorias europeias foram interpretadas e aplicadas eram perfeitamente compatibilizadas com os interesses nacionais. No entanto, essas seleções teóricas ainda “se articulavam ao interesse de grupos nacionais identificados com a modernidade ocidental” (Ventura, 1991, p 58 - 59). Podemos falar em uma elite branca que ao olhar para dentro da nação através das perspectivas de fora produziam um “auto exotismo” (Ventura, p. 38).

Hall (2016 p. 184) descreve que para a “manutenção da ordem social simbólica” os sistemas de representação determinam uma fronteira entre quem pertence e quem não pertence. Essa alteridade tem como referência dois elementos; o “outro” interno e o “forasteiro” (Insider e outsider). As assimetrias da

colonialidade, reproduzidas nacionalmente pelas classes dirigentes, mantém o seu caráter de ambivalência duplicada. Embora a expressão possa parecer redundante, ambos esses “outros” são (e não são) “eu mesmo”. No Brasil, a partir da sobreposição de camadas de colonialidade, esse duplo olhar não apenas olha para dois lados — para dentro e para fora — mas olha também duas vezes — de dentro e de fora.

Os elementos internos (e com a expressão “elementos” me refiro a grupos que representam essas confusas alteridades) são resolvidos pela narrativa da mestiçagem como a base da formação nacional no plano simbólico. Essa normalmente representada no mito das três raças, de modo que o Ser “brasileiro” teria origem no encontro entre o português, o negro e o índio. Assim a ideologia hegemônica “acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional” (Munganga, 2019 p. 96), seletivamente. Os elementos “alienígenas” (forasteiros) são bem recebidos — sobretudo pela contribuição de traços raciais — mas são impositivamente neutralizados dentro dessa brasilidade (Nogueira, 1997).

Destaco o fato de a literatura ter ignorado a presença negra na formação nacional por muito tempo. Eneida L. Cunha (2006 p. 109 – 110) conclui que essa ausência do negro, complementada pela representação do índio, tanto pode ser explicada pelo contexto histórico e vigência do escravismo quanto por uma “vontade de pureza da origem, de contemplação do ponto natural onde é gerada a nacionalidade”. Podemos dizer que a busca pela coesão entre solo e sangue através da representação do índio está relacionada ao desejo de legitimação do pertencimento ao solo. Uma maneira de amarrar a nova nação independente a um passado étnico dentro de suas fronteiras, ainda que essas linhas divisórias sejam imaginárias como qualquer outra.

Corroborando, porém, com a outra possível explicação mencionada por Cunha (2006), o quadro se inverteu conforme o fim do escravismo era iminente. Como Ventura (1991) demonstra, a partir da geração de Silvio Romero o índio é quem saiu de cena, dando lugar as representações do negro — o que só viria a ser revertido no primitivismo modernista algumas décadas depois. Essas representações do africano ainda eram marcadas pelo tema da escravidão, o que foi configurando e fixando seu papel na nossa formação. Não só as “três raças” eram

diacronicamente e diferentemente tematizadas na literatura, como também tinham o seu valor interpretado por perspectivas distintas sobre suas contribuições para a formação racial ou cultural do país.

A despeito de que o negrismo predominava como tema na transição entre os dois últimos séculos transcorridos, temos dentre os contraexemplos o caso de Euclides da Cunha. Esse autor valorizava o sertanejo pela ascendência ameríndia na composição mestiça desse povo, destacando nessas qualidades a ausência de contribuição do negro. Como observa Munganga (2019) Euclides representa um dos aspectos de ambivalência no tratamento da miscigenação ao não abandonar totalmente sua visão fatalista sobre o fenômeno.

O índio era representado como um tipo puro na visão do autor, uma vez que ele afirmava o “autoctonismo”³⁵ do “*Homo Americanus*”, conforme destaca Ricardo V Santos, (1998). Isso acrescenta uma outra camada ao que podemos entender como a busca por uma pureza de origem. A perspectiva do autor de *Os Sertões* estava alinhada a um pensamento pouco ortodoxo para o contexto pós-darwinista; o de que os diferentes grupos humanos surgiram de modo independente dos outros (monogenismo).

Silvio Romero enfatizou a influência positiva do negro na formação cultural e racial do país, vendo-o como um elemento criativo — e nisso notamos ecos de Gobineau (Romero, 1988 *apud* Ventura, 1991, p. 48). Ele argumentou que o índio era racialmente inferior ao negro, enquanto o português era superior a ambos. Romero acreditava que a mistura de sangue negro e indígena ajudou o português a

³⁵ Em notas anteriores expliquei que a expressão “autóctone” poderia designar uma perspectiva poligenista, e que as classificações de monogenismo e poligenismo podiam ser confusas. Originalmente se refere à concepção de origem da humanidade (como origem única, ou como surgimentos distintos). Segundo Ricardo V. Santos esse é o caso que se aplica a Euclides da Cunha. Porém, segundo Caponi (2020) também é frequente a designação de “poligenista” para os que acreditavam que a humanidade consistia em espécies distintas. Ventura (1991) parece usar essa divisão para se referir a crença na divisão em “raças”. Possivelmente essa confusão se deve ao fato já abordado que “raça” no contexto de Darwin era usado também para designar espécie. Também podemos presumir que a defesa de uma “unidade da espécie” dentro do gênero *Homo* pode ser facilmente confundida com uma defesa da indivisibilidade interna da espécie em subespécies ou “raças”. De todo modo, chama atenção que Ventura (1991 p. 57) classifica Gobineau como poligenista, quando já identifiquei aqui o monogenismo do autor, até porque ele, enquanto católico, estava comprometido com essa visão da origem única (Caponi, 2020). Enquanto Ventura (1991, p. 57) e Caponi (2020 p. 528) classificam Agassiz como um poligenista, Schwarcz (2007 p. 55) o destaca como um monogenista. Evito fazer distinções a partir desses termos o tanto quanto possível.

se adaptar ao clima tropical. Já o ibérico contribuiu para o progresso desses em direção à civilização (Ventura, 1991, p. 64).

No entanto, Romero também tinha uma visão negativa do elemento luso. Segundo o crítico, os portugueses não seriam criativos o suficiente para construir uma civilização por conta própria, o que o levou a apoiar a intensa imigração (Ventura, 1991, p. 49). O autor não apenas sintetizou questões relacionadas a raça e cultura de forma notável, mas também representou um dilema entre o passado e o futuro. Ele buscava ancorar a identidade nacional em uma tradição enquanto considerava a imigração "branqueadora".

Além disso, Romero via a mestiçagem como um fenômeno com implicações morais, acreditando que era nesse domínio que o verdadeiro caráter nacional se manifestava em sua originalidade (Ventura, 1991). Partindo do Romero irei retomar algumas considerações sobre a feição colonialista da eugenia nas formulações de Galton (1892). Conforme anteriormente destacado, nas ideias do “pai da eugenia” o progresso “semicivilizatório” nos trópicos deveria partir de uma seleção racial pensada de acordo com as especificidades do clima.

Romero (como muitos depois dele) refletia sobre as políticas imigratórias por essa mesma perspectiva, não se limitando a avaliar uma “raça” pelo quanto ela colaboraria para colocar o país no caminho do progresso, mas considerando sua adaptabilidade e compatibilidade com meio nacional e com a fusão racial. O principal elemento desse processo de autocolonização foi representado pelo crítico na figura do próprio colonizador original. A sua ambivalência em relação ao elemento ibérico — visto como inferior, porém protagonista de uma civilização ao menos intermediária — o aproxima estreitamente de Galton (1889).

Isso explicaria o fato de Romero abraçar e valorizar o mito originário das três raças, não recuando na priorização do tronco ibérico em detrimento de outras etnias europeias. Não que o crítico não expressasse aspirações “arianistas”, fosse na perspectiva de um branqueamento estético ou do irracionalismo. No último caso, me refiro ao “toque de divina criação” ariana. Assumir essa perspectiva não se tratava necessariamente de preferência pelas formas culturais germânicas uma vez esse “sêmen” se fundamenta em um mito metafísico. Lembro aqui as ideias de

Keyserling (1932), que, embora seja de uma geração bem posterior a Romero, junta e amplia aspectos antigos do mito europeu em questão.

Para o conde alemão todas as raças no estado elevado de conquistadoras engravidam os povos conquistados e geram vida nova. Essa última por sua vez entraria em seu próprio ciclo estabelecendo sua própria cultura (Keyserling, 1932). Na década de 1930 o filósofo alemão demonstra que o idealismo racial endogâmico era tendência crescente de longa data em sua própria cultura, o qual ele legitimara. Por outro lado, Keyserling coloca os ditos arianos como os semeadores primevos do impulso de civilização. Ao contrário do que parece, essa não é uma formulação contraditória sobre os “arianos” tenderem a endogamia ou a exogamia, afinal à parte do caso alemão o caráter imperialista e colonialista do mito reflete muito bem o caso anglo saxônico (inglês).

Romero não compartilhava com Gobineau (apud Gahyva. 2011) a noção de que raça ariana estaria impelida a mistura, ao menos não especificamente os alemães — como Keyserling (1932). Ele enxergava nos imigrantes dessa procedência um comportamento reclusivo, facilitado pela inépcia do Estado na administração do povoamento, que deveria dificultar que as colônias se isolassem.

A italianização de São Paulo, sendo um fenômeno menos extravagante, oferece muito menores perigos, por serem gentes latinas, que falam um idioma congênere, aproximado ao português, e destarte, se tornam mais assimiláveis, gentes de mais fraca resistência étnica, atenta a maior propensão que mostram em cruzar com os filhos da terra. O elemento germânico, superiormente dotado sob ponto de vista das qualidades étnicas, é demasiado diferente de seus vizinhos e concorrentes brasileiros que consideram inferiores a si, e a experiência tem provado que não se deixa assimilar e diluir pelas populações pátrias que o circundam (Romero, 1910).

A geração de 1870 não abraça todas essas questões por acaso. Assim como a geração de 1920, esses críticos naturalistas tinham razões específicas para captar o momento histórico como uma oportunidade de reformulação nacional. O Brasil permaneceu ligado ao seu colonizador primário por uma série de continuidades supracitadas até a Proclamação da República em 1889. Essa coincide com a abolição da escravidão no ano anterior. Nesse contexto no qual se inserem Romero e Araripe Jr, as diferentes camadas de colonialidade entram em disputa, conforme se dissipavam as principais reminiscências do sistema colonial. As teorias

deterministas sobre a inferioridade da civilização nos trópicos eram confrontadas pela modernidade brasileira perante o fato de que Portugal só viria a abolir sua monarquia duas décadas depois (Ventura, 1991).

Uma fenda fora aberta, por onde passaram distintos movimentos que a alargariam com novas possibilidades de refundar as bases nacionais. As políticas imigratórias fizeram parte dessas agitações. Embora existisse uma urgência de ruptura com colonizador original, paradoxalmente o luso se tornava um elemento cada vez mais elemento doméstico conforme era visto à distância. A chegada de tantos “elementos alienígenas” possivelmente reforçou nos brasileiros a identificação de afinidades culturais com o português e consequentemente com latinidade.

Conforme Santos (2003) descreve, a relação amistosa com o Brasil com seu colonizador se reflete no mito fundacional do encontro entre três raças. Ainda segundo o autor, o desejo de afastamento e o sentimento de ambivalência refletem uma “possibilidade de desenvolvimento do Brasil” (Santos, 2003 p. 28). Essa seria uma duplicidade que “divide os brasileiros entre os que se sentem vergados pelo excesso de passado e os que se sentem vergados pelo excesso de futuro” (Santos, 2003 p. 28).

Em autores como Romero, a preocupação com o passado e futuro confluem na mesma medida que os dilemas entre o “global” e “local”. Ambas essas dicotomias são atravessadas pela relação entre elementos raciais e culturais das populações internas e “alienígenas”, ao menos desde a geração de 1870 até a década de 1930. Hall (2006) categoriza essa ambiguidade entre passado e futuro como um dilema fundamental das identidades culturais forjadas pelas nações. Essa mesma ambiguidade, como um traço geral, também se estenderia a divisão entre o particular e universal (Hall, 2006).

A composição étnico-racial no Brasil não resulta de um processo linear de miscigenação iniciado desde o estabelecimento dos primeiros colonos, a despeito da narrativa que foi canonizada no mito fundacional da “raça brasileira”. Eu já havia comentado sobre o aspecto quase proporcional da “autocolonização” em relação ao orgânico crescimento demográfico anterior a essa política. O que coloco

em questão não é o recorte histórico sobre o qual se fundamenta o mito de origem da nacionalidade, mas o fato de que ele se fundamenta na mestiçagem.

Dessa maneira o mito distorce a compreensão do processo histórico porque ancora a mestiçagem em um recorte incompleto. O pedaço que falta pode não ser relevante em termos de duração, séculos contra décadas de crescimento demográfico. Porém, mesmo em um curto período — que transcorre entre fim do século XIX e algumas décadas seguintes — as proporções quantitativas das imigrações não são subestimáveis, conforme expus anteriormente.

Destaco três obras emblemáticas sobre a formação nacional que levam até esse mito do tríplice racial, escritas em distintos momentos por Von Maurits, Mário de Andrade e Gilberto Freyre. O naturalista alemão Von Martius venceu o concurso do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro com a tese “Como se deve escrever a história do Brasil” em 1840, que foi publicado na revista do instituto em 1845. Ele descreve o Brasil a partir das três raças, usando a metáfora de um encontro entre rios, cujas águas confluem de modo que cada elemento teria contribuído a seu modo para a formação nacional. O português (elemento superior entre esses) é representado como o tronco da civilização brasileira (Martius, 1956).

Em 1928, em *Macunaíma* de Mário de Andrade — obra consagrada do modernismo — três personagens pretos tomam banho de rio. O primeiro fica loiro dos olhos azuis, a segunda “cor de bronze” (que foi como Von Martius definiu os índios). Com a água já estava muito suja, o terceiro só consegue clarear a palma das mãos (Andrade, 2019). Essa passagem, nas palavras de Schwarcz (2011), “pode ser entendida como uma releitura do mito das três raças formadoras dessa nação”, mas isso sem deixar de considerar “outras interpretações que a obra mereceu e merece” (Schwarcz, 2011 p. 93).

Por fim, Schwarcz (2011, p.30) argumenta que a partir dos anos 30 a representação nacional das três raças foi incorporada “como um verdadeiro mito de Estado”. Principalmente através das ideias do antropólogo Gilberto Freyre em distintas obras que a autora analisa, entre as quais se deve destacar *Casa-Grande e Senzala*. Publicada em 1933, esse livro ancora a miscigenação no processo histórico, sendo este incompleto, conforme já argumentado. A interpretação do caráter nacional feita por Freyre (2006) foi cristalizada, partindo das relações

domésticas entre portugueses africanos e índios — no contexto escravista do período colonial.

Embora a obra de Freyre seja repleta de nuances complexas e suscite inesgotáveis debates sobre o valor de suas contribuições, destaco aqui uma recepção específica. Schwarcz (2011) relata que segundo críticas positivas, o pioneiro da antropologia cultural no Brasil e discípulo de Franz Boas (2004) se afastou mais do conceito de biológico de raça. Freyre repensaria uma marcante ruptura, interpretando a nação através da contribuição cultural dos elementos africanos e indígenas. Porém parto da perspectiva de que suas formulações foram muito mais uma consolidação bem-acabada de diversas idealizações que o precederam — misturadas ao olhar de uma episteme nova no Brasil.

Schwarcz (2011) demonstra que a partir da obra *Novo Mundo nos Trópicos* o autor representa raça como um conceito histórico, formado pela influência do meio no comportamento, nas ações, na organização social e diversas formas de expressão nacional. Em Casa-Grande e Senzala esse sentido histórico também é marcado pela miscigenação. Essa não é representada, entretanto, apenas como mistura cultural, como sugere o excesso de ênfase no encontro sexual entre o português e a índia, e depois a negra (Schwarcz, 2011).

Nada muito diferente, portanto, das distintas narrativas de coesão entre solo e sangue. Ventura (1991, p. 66) é outro autor que chama a atenção para a “pretensa superação do paradigma etnobiológico” em Freyre, ressaltando a ênfase do aspecto sexual no fenômeno da miscigenação caracterizado pelo autor. Como reitera Ventura (1991, p. 66) Freyre descartou qualquer inferioridade racial inata, mas atribuiu “valor psicológico” ao conceito de raça, chegando a alegar que “A raça dará as pré-disposições; condicionará as especializações da cultura humana” (Freyre, 1936 p. 657 *apud* Ventura).

Na concepção freyriana, o luso triunfa como o elemento civilizador, quase que predestinado a conduzir uma civilização nos trópicos (Freyre, 2012). Destaco ainda que os argumentos mobilizados pelo autor para legitimar em definitivo o português nesse papel central, não poderiam ter sido mais representativos das questões que atravessaram o período transcorrido desde o fim do século XIX. Para Freyre (2012) colonizador original e doméstico também seria o elemento propulsor

do caldeamento, como uma raça de capacidades diluidoras e tendência a se fundir. Isso porque o Português seria uma raça historicamente miscigenada desde o antigo continente. Com esse complemento ao mito fundacional da nação, Freyre finalmente incorporou o toque faltava e sem o qual não haveria coerência entre passado, presente e futuro.

Desde a geração de 1870 o caráter assimilacionista foi sendo construído como um traço da nacionalidade, que absorveria gentes e ideias, pela terra e pela mistura — aclimatados e miscigenados, integrados e fundidos. Tudo aqui absorve, todos aqui devoram, mas o desembarque é seletivo. O mito racial dá conta de inventar o passado, ancorando a nacionalidade em um processo histórico. Já o mito da assimilação não é fundacional, e sim ontológico. A devoração é representada — assim como efetivamente se apresenta — como um ethos da nacionalidade sem qualquer ancoragem histórica.

Por vezes a dimensão “real” desse caráter se perde de vista nas leituras que buscam as confabulações da nossa identidade. Nogueira (1997) argumenta que a ideologia nacional é miscigenacionista e assimilacionista. Segundo o autor, isso se reflete diretamente nas práticas sociais e fez parte dos processos históricos da nossa formação. Nogueira (1997) sugere que brasilidade é uma negação e anulação radical do “outro” (o interno e o alienígena). A condição dessa dupla alteridade seria simultaneamente uma contingência e uma permanência. O “outro” só existe até ser devorado, mas o devorador nunca é igual a si mesmo porque ele é sempre “o outro”. No jogo das alteridades infinitas, o brasileiro nunca foi nem o português; nem o crioulo; nem o índio; nem o africano. Também não foram os Bopps, nem os Malfattis ou Brecherets.

Percebido como o “mestiço”, o elemento nacional não é necessariamente o indivíduo cujo fenótipo sofreu alguma desafricanização. Falo do “mestiço” que é símbolo de uma abstração: a brasilidade. Voltando à questão de Agamben (2007), a resposta sobre “o que é o brasileiro” é caótica. O brasileiro é o canibal pois, como afirma Santos (2003, p.44), “o canibalismo é um tema recorrente em momentos de espelhos polarizados”. Freyre só alcança sua importância porque legitimou, indiretamente, a antropofagia.

2 – ANTROPOFAGIA

2.1 – Desafios críticos e historiográficos

As abordagens da antropofagia que atravessam diversos trabalhos sobre o contexto cultural brasileiro decorrem sempre de uma inter-relação entre os múltiplos referentes que o vocabulário pode representar. Eles vão tanto de objetos mais específicos e localizados em direção aos mais abrangentes quanto das interpretações mais abertas em direção às elaborações mais trabalhadas. É difícil escapar das contaminações que ocorrem nessas relações, mas é possível trazer esses pontos de contato para o texto, de forma razoavelmente organizada.

Em uma primeira divisão a antropofagia pode ser repartida em três escalas de referência, que se subdividem indefinidamente. A primeira refere-se ao conceito propriamente dito, originário das etnologias que estudam o fenômeno, real ou suposto, do canibalismo na espécie humana e em contextos dotados de significações culturais. A segunda diz respeito às diferentes apropriações que a intelectualidade ocidental, da filosofia à psicanálise, fez e ainda faz desse conceito. A terceira toma a forma mais ou menos específica de um movimento que marcou o modernismo brasileiro ao final da década de 1920.

Diante dessa última, chamo atenção para o fato de que diferentes autores empregam a palavra Antropofagia como substantivo próprio, com inicial maiúscula e concordância no singular. Neste trabalho grafo a palavra dessa forma³⁶ para me referir ao movimento antropofágico e as relações complexas que ele estabelece com um denso arcabouço de ideias. Disso decorrem alguns problemas, cujo meu objetivo não será necessariamente superá-los, mas trazê-los à reflexão. Em alguns casos eu busco resolvê-los a partir de deliberações, mas sempre ponderando sobre as escolhas tomadas. O que defendo de forma mais direta o abandono da concepção de que Antropofagia é um objeto definido *à priori*, com o qual poderíamos lidar de maneira direta, seguindo um caminho bem sedimentado.

³⁶ Quando grafo “antropofagia” como substantivo comum, me refiro à ideia de antropofagia real ou metafórica, mas em qualquer contexto. Já com “Antropofagia” me refiro ao movimento antropófago (como sinônimo) e às interpretações que o significante assume a partir dele, ainda que heterógenas, mas circunscritas no contexto do movimento.

A Antropofagia como um objeto da intelectualidade nacional não se veste de um sentido previamente definido por consenso, mas é construída pelo trabalho da crítica. Essa seleciona quais materiais são canônicos em relação ao movimento e estabelece quais intertextualidades merecem relevo, dentre um universo muito vasto de possibilidades. Se por um lado esse é o padrão de toda crítica por outro se torna um problema nesse caso, pois as leituras do movimento frequentemente privilegiam o *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade (1928). Isso quando não se limitam apenas a ele.

Essa centralidade, quando se torna uma dependência, acaba asfixiando outras leituras. Evidentemente esse texto tem sua importância dentro e fora do contexto do modernismo brasileiro e da Antropofagia, mas devemos considerar cada particularidade na relação que estabelece com o geral, evitando sobreposições. Em relação a isso, reivindico a ideia de movimento em oposição à busca por um objeto estático. Descarto as definições estanques, sobretudo quando centralizadas em um único personagem, já que um movimento intelectual é sempre um empreendimento coletivo.

Cada uma dessas questões está associada, por fim, ao problema que consiste na indefinição do próprio movimento antropofágico. Esse não é um objeto muito consolidado do ponto de vista historiográfico, o que afeta a própria seleção dos materiais a serem analisados. Tomemos como exemplo as antologias clássicas; essas dividem a literatura em grandes períodos, em uma escala que não comporta dedicar muitas notas ao movimento. Antônio Candido (1999), especificamente em *Iniciação à literatura brasileira*, só trata da Antropofagia quando fala de Oswald de Andrade, na parte que ele dedica aos principais escritores do modernismo brasileiro. Isso a despeito do escritor de *Os Condenados* não ter produzido nenhuma obra literária de ficção antropofágica. Tal limitação não se aplica a seus escritos doutrinários, questão que será considerada mais adiante.

Aliás, existiria algo como literatura antropofágica? Geraldo Ferraz³⁷, integrante do movimento, afirma que apenas os livros *Cobra Norato* de Raul Bopp e *Macunaíma* de Mário de Andrade atendem aos critérios. Sendo que o primeiro foi

³⁷ Geraldo Ferraz, integrante do movimento antropófago em entrevista para Maria Eugênia Boaventura em abril de 1977 (BOAVENTURA, 1985).

produzido após a dissolução do movimento³⁸ e o segundo foi classificado assim à revelia do próprio autor³⁹ — apesar de ele ter integrado uma primeira fase da Antropofagia⁴⁰.

Um modo comum de organizar os escritores e artistas do modernismo é por núcleos regionais, que por vezes se refletem na atividade de escrita em revistas locais. Desse modo, o periódico *A Revista* representou os intelectuais modernistas de Minas Gerais, como a *Verde* de Cataguazes. Também as revistas *Festa* e *Estética* se tornaram representativas do modernismo no Rio de Janeiro; a *Klaxon* e posteriormente a *Revista de Antropofagia* representam um núcleo paulista em distintos momentos.

As revistas literárias, como observa Raul Antelo (1997), são espaços associados ao exercício da crítica, tanto na sua forma textual quanto pela própria curadoria dos textos selecionados. A partir do modernismo brasileiro, elas construíram uma relação própria com os manifestos, esboçando naquele espaço diretrizes sobre a estética, a ética e a busca de novos valores. A *Revista de Antropofagia*⁴¹ e o *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade — que tratarei a partir daqui apenas como o *Manifesto* e a *Revista* — surgem simultaneamente em maio de 1928 e se tornam os dois principais materiais que conferem substancialidade ao movimento em questão. No entanto defendo que a Antropofagia não pode ser reduzida a nenhum desses materiais, muito menos ser tratada como um grupo regional.

³⁸ Macunaíma foi publicado em 1928 depois de ter estreado um trecho no primeiro volume da *Revista de Antropofagia* no mesmo ano. Já Cobra Norato foi publicado em 1931 (A solução do movimento ocorreu em 1929)

³⁹ Nas palavras da entrevista de Ferraz, Mário dizia: "Eu entrei na Antropofagia para manter o *aplomb*, pois já passou o período destrutivo da literatura moderna, mas Oswald inventou esse negócio, eu estava lá. E eu lanço Macunaíma, aí, ela vira literatura antropofágica, não tem cabimento"

⁴⁰ Todavia, do ponto de vista antológico, tais livros, e mesmo os poemas reivindicados pelos antropófagos, são obras não da Antropofagia, mas do modernismo brasileiro. Elas refletem as formas e temáticas caras a esse contexto maior de renovação estética, liberdade de criação e busca pela representação nacional a partir de novos sentidos de brasilidade.

⁴¹ A referência utilizada neste trabalho para todos os textos da *Revista* é a edição fac-similar, com prefácio de Augusto Campos, lançada em 1975. O material consiste na reprodução dos 10 volumes publicados mensalmente entre maio de 1928 e fevereiro de 1929, acrescidos dos 16 números publicados como página semanal no Diário de São Paulo entre março e agosto de 1929. Utilizo a versão da Hemeroteca, digitalizada pela Biblioteca Nacional.

O movimento antropofágico constitui um objeto muito mais complexo, de modo que a organização da intelectualidade modernista em pequenos grupos, por regiões ou revistas, obscurece suas proporções. Raul Bopp⁴² (1977) foi o autor que possivelmente considerou a questão de maneira mais ampla, definindo o movimento, de alcance nacional, como uma subcorrente do modernismo brasileiro, que surgiu após um amadurecimento das inquietações postas em 1922 pela Semana de Arte Moderna. O autor descreve a Antropofagia em 3 distintas fases, das quais ele participou. A primeira surge com a *Revista* e o *Manifesto*, momento marcado pelo relacionamento conflituoso entre o grupo, levando o periódico a uma ruptura em fevereiro de 1929. Tal situação separou a *Revista* em dois materiais bastante distintos chamados pelos próprios de primeira e segunda dentição.

Na primeira fase, mesmo com a *Revista* sendo publicada em São Paulo, havia muitas colaborações literárias de todo o país. Já a segunda fase, marcada pelo rompimento, não ficou limitada a *Revista*, abrangendo outros jornais e periódicos literários em outros estados. A terceira fase, por fim, ocorreu em um curto período após o encerramento do periódico paulista. Bopp (1977) a situa no mesmo momento em que se cogitava um congresso sobre a antropofagia, que não chegou a ser realizado. Retornarei às questões sobre a divisão da *Revista*, os materiais externos a ela e ao congresso, quando traçar um esboço da Antropofagia em seu curso histórico de três fases⁴³.

Parte da dificuldade em se definir esse movimento como objeto advém do fato de que ele está associado à história da literatura. Os métodos tradicionais desse campo se esgotam rapidamente quando aplicados a seu caso. Não se trata de uma escola literária, que tenha produzido com alguma regularidade determinados traços distintivos em relação à produção daquele período. Entretanto também não se resume aos agrupamentos fugazes em torno de determinados espaços de publicação ou vida social do modernismo.

Não afirmo que disso decorra uma inocuidade das abordagens estéticas da Antropofagia, mas que seus traços justificam o fato de muitos trabalhos sobre ela

⁴² Raul Bopp foi um dos principais integrantes da Antropofagia, sendo também um dos que mais teve textos publicados em sua segunda fase. Além disso, foi um grande biógrafo do movimento antropofágico no livro *Vida e Morte da Antropofagia* que consiste na principal referência bibliográfica deste capítulo. A obra tem ainda um caráter autobiográfico.

⁴³ No subcapítulo “Três fases da Antropofagia” – a partir da página 26

terem se refugiado na análise de suas proposições filosóficas⁴⁴, campo em que a atuação de Oswald de Andrade se destaca, intensificando sua centralidade. Porém na *Revista*, Japy-Mirim (possivelmente Oswald de Andrade) afirma que “A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo”.⁴⁵”

A Antropofagia tem um mito de origem bastante conhecido, narrado por Bopp (1977) sob o título de *Restaurante das Rãs*. Argumento que tais narrativas fundacionais, embora sufoquem as diferentes trajetórias de objetos difusos, cumprem um papel necessário. Essa função seria a de “amarrar a história” usando a expressão de Frederico Coelho (2022, p.33) a respeito do mito da Semana de Arte Moderna de 1922 — marco inaugural e mito fundacional do modernismo brasileiro. O autor questiona que, a despeito da movimentação que ocorria na intelectualidade, sem a Semana não haveria a “tradição de ruptura”. Me aproprio dessas ideias para falar sobre a Antropofagia, contudo em uma escala menor.

A narrativa de Bopp (1977) começa em um restaurante de São Paulo, durante um jantar entre Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral e amigos que frequentavam a casa de ambos. Na ocasião relatada teria surgido uma brincadeira na qual Oswald proferiu um discurso paródico sobre a linha evolutiva do homem, que passava pela rã — iguaria principal do jantar. Foi Tarsila quem levantou a bola da antropofagia, ao concluir que estariam praticando esse ato canibal ao comerem a rã. O comentário empolgou os colegas e a brincadeira prosseguiu com referência a autores clássicos da antropofagia. Alguns dias depois, o mesmo grupo teria se reunido para nomear um quadro de Tarsila, com o qual ela presenteava seu

⁴⁴ Segundo a definição de Carlos Jauregui (2012) no Dicionário de Estudos Culturais Latino-americanos, a Antropofagia se tratava de um movimento estético contraditório. O autor nega que tivesse um caráter de teoria das identidades, ou de programa de emancipação, embora tenha se tornado um aspecto importante dos estudos pós-coloniais. Então ele cita Antônio Cândido: “It is difficult to say what exactly anthropophagy is, since Oswald never formulated it, although he let enough elements to see some virtual principles under the aphorisms” – A citação direta, em tradução feita pelo autor está marcada como 1970, p.84-85, mas não foi inserida nas referências finais. Essa passagem corrobora com as questões formuladas no parágrafo, desde o aprisionamento da Antropofagia como um objeto do campo artístico – literário, quanto sua consequente leitura refugiada na filosofia, que coloca Oswald de Andrade na posição daquele que deveria determinar do que se trata. Tais leituras não consideram, ao menos não relevantemente, sua dimensão como movimento intelectual.

⁴⁵ Japy-Mirim - De Antropofagia, 2ª dentição, Nº 2. (possivelmente Oswald de Andrade)

companheiro Oswald. A obra clássica do modernismo brasileiro foi batizada como *Abaporu*, “homem que come gente” em tupi.

Tarsila do Amaral tem uma versão ligeiramente diferente, na qual Oswald de Andrade teria chamado Raul Bopp (e só este é mencionado) para ver o quadro — qual Oswald havia achado parecido com um “antropófago”. Ele e Bopp teriam perguntado à pintora se poderiam chamar o quadro assim. Ela então consultou seu dicionário tupi, de Montoya⁴⁶, e encontrou a palavra *Abaporu*. Segundo o mito modernista, nessa ocasião Oswald teve a ideia de redigir o *Manifesto Antropófago*, e criar um movimento (Bopp, 1977). Chamo a atenção para o fato de que não aparecem personagens na história além de Bopp e o principal casal de antropófagos; a artista do *Abaporu* e o Autor do *Manifesto*.

Como afirmei anteriormente, acredito que a defesa de um movimento como objeto de análise pressupõe um caráter coletivo, mas vemos que não é fácil “reconstituir” historicamente essa coletividade. Considero que a coletividade não significa uma homogeneidade de pensamento. Até aqui, busquei demonstrar que a Antropofagia se trata de um objeto complexo, que muitas vezes escapa em meio às contradições que permeiam as relações entre seu centro, suas margens e seu exterior. Assim, quando não há uma generalização de determinadas particularidades — como uma centralização excessiva do *Manifesto* — há uma coesão pelos aspectos mais genéricos.

Nesse último caso podemos contar a concepção dominante sobre a Antropofagia, sobretudo em uma certa “versão escolar” qual destaca Alexandre Nodari (2021, p.189). Nesse sentido ela pode ser definida como a proposta de um modelo de assimilação crítica das referências estrangeiras, re combinadas a elementos da cultura popular local para a criação do legítimo nacional. Embora seja uma simplificação, essa definição foi a base conceitual de outros movimentos importantes na história cultural do país que buscaram inspiração na Antropofagia. O Tropicalismo no final da década de 1960 é um representante desse fato.

⁴⁶ Na entrevista de Geraldo Ferraz, ele cita entre os fatores que teria coincido para o surgimento da Antropofagia, que ele e Tarsila tinham em mãos o dicionário Tupi de Montoya. Ele não informa o contexto da ocasião. (BOAVENTURA, 1985)

Foi essa leitura que inscreveu a Antropofagia no pensamento social e que mais fortemente se efetivou como representação das características nacionais. Claro que que isso não significa que essa interpretação dê conta dos aspectos de maior profundidade do movimento. Tão pouco essa única definição de todas as significações mais dispersivas que esse objeto assume. Caetano Veloso (1997) em *Verdade Tropical* define a Antropofagia nessa mesma chave⁴⁷:

““Nós, brasileiros, não deveríamos imitar e sim devorar a informação nova, viesse de onde viesse, ou, nas palavras de Haroldo de Campos, assimilar sob espécie brasileira a experiência estrangeira e reinventá-la em termos nossos, com qualidades locais iniludíveis que dariam ao produto resultante um caráter autônomo e lhe confeririam, em princípio, a possibilidade de passar a funcionar por sua vez, num confronto internacional, como produto de exportação”

2.2 – Revendo a história do pensamento antropofágico

A associação do movimento antropofágico com a ideia de assimilação crítica se expressa a partir da metáfora da deglutição das diferenças, que parte do conceito etnológico de antropofagia. Esse não tem um sentido gastronômico, e nem se trata de um ato canibal por sobrevivência, mas é um canibalismo como prática cultural. Como conclui Eduardo Viveiros de Castro (1986), trata-se de um mecanismo de operação das identidades, tanto nos casos exocanibalismo (devoração de um membro de outro grupo, inimigo) quanto no endocanibalismo (devoração de um membro do mesmo grupo).

Em ambas as formas há sempre uma dupla negação da alteridade e da semelhança (Viveiros Castro, 1986). As práticas canibais foram largamente documentadas pela literatura dos cronistas viajantes do século XVI e XVII que fizeram contato com os povos Tupi. A temática também marca presença na literatura jesuítica do mesmo período, na qual se destaca o caso do Bispo João

⁴⁷ Meu argumento é de que essa é uma leitura importante. Não só porque encontra determinadas correspondências no real, mas também pela maneira como reverberou. Isso não significa dizer que a leitura da Antropofagia pelo Tropicalismo possa ser resumida a esse aspecto. São múltiplas dimensões a serem consideradas, como expõe Júlio Diniz (2007)

Fernandes Sardinha que teria sido devorado pelos Caetés em 1556, no litoral da região que constitui o atual nordeste brasileiro.

O *Manifesto Antropófago* assinala a data de 374 após a deglutição do Bispo Sardinha. Percebemos, portanto, que não é o encontro imediato entre a “civilização” e os “primitivos”, como na representação do “descobrimento”, que serviu para inventar o Brasil na perspectiva desses intelectuais, mas sim o momento no qual o colonizado devora o colonizador. Ocorre assim uma transposição dos significados do ritual para uma ressignificação desse encontro na vida nacional.

Também há sempre uma transposição de significado na antropofagia em si mesma, como observa Viveiros de Castro (1986). O antropólogo fez um estudo da cosmologia dos povos Araweté que cultuam deuses canibais. Independentemente desse fenômeno ser imaginário ou ativo, ele assume sempre um devir. Diferente de alguns autores completamente céticos a respeito da antropofagia, como William Aerens⁴⁸ (1979), o antropólogo brasileiro acredita que o canibalismo para os Araweté nem sempre foi apenas cosmológico. Ele acredita na possibilidade de que a devoração simbólica reflete uma transformação da antropofagia ritual Tupinambás descrita nos materiais quinhentistas.

Quanto aos relatos de cronistas viajantes⁴⁹, destaca-se o caso do mercenário alemão Hans Staden, que publicou suas aventuras como cativo dos Tupinambás. Staden teria percebido que seus captores acreditavam estar absorvendo as qualidades dos rivais devorados, então teve a ideia de parecer covarde para escapar do banquete. Sempre que estava para ser comida ele chorava e não lutava. Em 1557, um ano após a data atribuída à devoração do Bispo Sardinha, os relatos de Staden foram publicados na Europa no livro *História Verdica*. A obra logo se tornou um grande *best seller* do século XVI — como ironiza Eduardo Bueno (2021) no

⁴⁸ William Aerens (1979) se concentra no canibalismo humano não como uma prática ativa, a qual ele desconfia nunca ter sido regular e ritual – ou seja, com sentido antropofágico – para nenhum grupo cultural, mas como um fenômeno que sempre habitou o imaginário de diferentes populações, que atribuem o canibalismo a grupos antagonicos. O autor expõe que a antropofagia como um conceito nasceu junto com a antropologia e a criação de inventários com documentações desse fenômeno nos povos exclusivamente não-ocidentais – rejeitando prontamente qualquer denúncia dessas práticas no passado europeu. Excluindo neste último, a antropofagia foi reportada e estudada em todos os outros continentes (AERENS 1979). Aqui, cabe destacar o fenômeno no sul das Américas, que se relaciona diretamente com o movimento antropofágico.

⁴⁹ Embora não sejam relatos confiáveis, Donald Forsyth (2016) defende que esses materiais ainda são importantes fontes documentais.

prefácio de uma das muitas edições, agora sob o título de *Duas viagens ao Brasil*. Rapidamente, após seu lançamento o livro foi traduzido para 5 idiomas e chegou a ter mais de 70 edições até o século XVIII.

Podemos aferir que o colonialismo impulsionou a produção sistemática de imagens sobre os povos autóctones⁵⁰, alternados entre diversas nuances do “bom selvagem” e do “mau selvagem”. Tais imagens em alternância também coexistiam, na medida em que eram ideologicamente instrumentalizadas para atender a diferentes interesses, conforme argumenta Heloisa Toller (2007).

As representações do “bom” ou “mau selvagem” não são necessariamente polarizadas. Isso porque sua positivação pela atribuição de inocência, por exemplo, pode remeter tanto ao estado de ignorância ingênua quanto ao de pureza, no sentido de uma humanidade não corrompida. É nessa última interpretação — capaz de gerar uma nostalgia sobre o estado que os ocidentais acreditavam ser “primitivo” — que muitas leituras iniciais sobre a antropofagia viriam a se encontrar na Europa. Toller (2007) alega que a busca por uma inocência perdida era uma obsessão coletiva anterior ao iluminismo.

Porém a perspectiva redentora do selvagem canibal remota a Montaigne e começa a se consolidar no século XVIII com Voltaire e Rousseau (Toller, 2007). Apesar dos predecessores filosóficos poderem ser retrocedidos longinquamente, o conceito de antropofagia só começa a ganhar um pensamento sistematizado a partir do nascimento das ciências voltadas à compreensão do homem no século XIX (Aerens, 1979). Benedito Nunes (2004) atribuiu a emergência de uma onda primitivista a uma crescente autoanálise da humanidade contemporânea. Imersa em uma civilização cada vez mais técnica, a sociedade ocidental buscava olhar para si mesma a partir desse “outro” — o “primitivo” — colocando desafios intelectuais às questões da condição humana. Progressivamente uma inundação antropofágica invadiu o século XX.

⁵⁰ Embora Aerens (1979) demonstre que a temática do canibalismo sempre esteve presente na percepção que as populações humanas tiveram umas das outras, e que em muitos casos podem não corresponder a realidade, é um fato que o contato com o tema através da documentação escrita no período das grandes navegações, a partir dos relatos em primeira mão de homens europeus, impactou o mundo ocidental, inscrevendo o fenômeno nesse imaginário.

Essa asserção pode ser ilustrada pelo fato de que a psicanálise viria a beber dessas fontes e incorporar a antropofagia em seu campo. Freud publicou *Totem e Tabu* em 1912, no qual descreve sua metáfora psíquica do parricídio a partir de um mito no qual o pai foi devorado pelos filhos. Nota-se que encontremos algumas semelhanças de fundo em todo fenômeno antropofágico, que indicam sua relação com operações identitárias, de semelhanças e diferenças. Com a inundação antropofágica que marcava aquele contexto histórico, faz sentido pensar que a infiltração desse pensamento no Brasil não aconteceu linearmente a partir de um único ponto de contato em um determinado momento.

A ideia de utilizar o conceito de antropofagia como metáfora para a interpretação de quaisquer aspectos da realidade não foi fruto da originalidade de gênios brasileiros, mas também não foi um processo de recepção passiva, em linha reta. Heitor Martins (1968) alega que Oswald de Andrade teria importado a Antropofagia dos franceses, a partir da sua conhecida relação com aquela produção intelectual. Por um lado, acredito que seja positiva a intenção de deslocar a Antropofagia de seu lugar quase mítico no pensamento nacional — como o já mencionado “jantar das rãs” — por outro lado esse deslocamento de Martins (1968) acaba “encalhando” na vanguarda francesa.

Como argumenta Nunes (2004), de fato essa onda de pensamento antropofágico era tão generalizada que tomou conta das vanguardas literárias. As terminologias digestivas já circulavam no léxico da intelectualidade europeia alguns anos antes que um movimento impulsionado por essas ideias começasse a surgir no Brasil. Em 1920, por exemplo, foi publicado por Francis Picabia na França o dadaísta *Manifeste Caniballe*, originando posteriormente uma revista homônima. As metáforas digestivas eram utilizadas no debate sobre estética, como viria a acontecer no Brasil.

Não por acaso, também seria a partir do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade e da *Revista de Antropofagia*, publicados no fim da mesma década, que o movimento antropofágico ganharia forma. Na segunda dentição da *Revista* foram publicados alguns textos do canibalismo dadaísta em francês. Contudo, tendo em vista o contexto maior em que a própria vanguarda francesa estava inserida,

podemos formular a questão de uma outra maneira: os movimentos artísticos daqui e de lá beberam das mesmas fontes “primitivistas”.

Inclusive, isso se aplica não só a Antropofagia, mas a velha concepção do modernismo brasileiro como uma emergência condicionada às vanguardas europeias. Devemos considerar que essas prescindiram do contato com a arte pré-histórica e africana, possibilitado respectivamente pela arqueologia e etnologia modernas (Nunes, 2004). Acrescento ainda que o surgimento dessas disciplinas esteve historicamente condicionado a processos que retrospectivamente vieram de encontro com aqueles que, a partir das navegações e colonizações, originaram a nação brasileira.

Por isso, como Nunes (2004, p.322), acredito que Oswald de Andrade tinha direito “a seu quinhão” que “assentaria o compromisso do modernismo brasileiro com uma propriedade comum da época moderna”. Todavia, certa linearidade ainda se mantém na formulação de Nunes (2004) pois ele foca em uma única mente receptora dessas ideias. Outros brasileiros também tiraram os “seus quinhões” dessa fonte de pensamento, não só porque a Antropofagia foi um empreendimento coletivo, mas porque a penetração dessa temática no Brasil já acontecia, em alguma medida, na alvorada do século XX.

Um indício foi a publicação inédita de Hans Staden no país em cujo território se passou sua narrativa, depois de ter feito sucesso por séculos na Europa. É curioso que tenha demorado tanto tempo para que o livro *História Verdica* fosse traduzido e publicado no Brasil, mas sem dúvida se trata de um marco. Primeiro, mal traduzido em 1892, como afirma Eduardo Bueno (2021). Até que em 1900 saiu uma nova edição do livro na Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, marcando o início de sua grande influência na intelectualidade nacional.

Os escritores vibraram com a publicação, desde os modernistas, entre os quais alguns viriam a participar do movimento antropofágico, até críticos do modernismo como Monteiro Lobato. Este último publicou uma adaptação em livro infantil intitulado *As Aventuras de Hans Staden*, em 1927 (Bueno, 2021). Outra questão a ser considerada é que no Brasil — constituído sobre o território dos captores de Staden e devoradores de Sardinha — esse pensamento antropofágico

extrapolou o modismo ocidental. A Antropofagia acabou se tornando um dos marcos mais importantes na história da cultura nacional.

Desse modo, as metáforas digestivas debateram muito mais do que questões estéticas. Haja vista que comprometimento dos movimentos literários brasileiros com a busca pela representação de uma nação autônoma ultrapassou o romantismo, encontrando seu paroxismo no espírito das vanguardas (Cândido, 2006). O primitivismo literário no Brasil foi de encontro ao indianismo e se confundiu com ele em certa medida, dando-lhe uma nova roupagem. A geração modernista buscava corrigir o que havia de mais problemático na tematização do índio versão romântica.

2. 3 – Primitivismo e Indianismo – Uma Antropofagia verde-amarela?

A apropriação da imagem idealizada do índio como herói nacional feita através da literatura brasileira, sobretudo no romantismo do século XIX, também bebeu das “fontes primitivistas”. Toller (2007) aproxima essas representações indianistas românticas do “bom selvagem” de Rousseau, mas observa que ela assumiu uma forma distorcida para atender aos interesses das elites nacionais. Essas ignoraram que o primitivismo de Rousseau era parte de sua crítica aos valores da sociedade ocidental (Toller, 2007). A autora acrescenta que a positivação da imagem do autóctone serviu de oportunidade para a tematização da união entre o homem português e a mulher índia.

Através dessa união legitimava-se “a civilização lusitana aqui instaurada e preenchia nela uma importante lacuna: a do passado que nos faltava” (Toller, 2007 p.116). Essa asserção corrobora o argumento que expus no primeiro capítulo a partir de Cunha (2006). Destaco ainda meu argumento anterior da representação do índio como elemento de ligação com a terra, aspecto que será crucial na parte que consiste nas análises desse estudo. Diante desses precedentes literários, e do próprio precedente colonial do Brasil, não há possibilidade de interpretarmos a Antropofagia apenas a partir de sua relação com as vanguardas artísticas europeias. Essas beberam do primitivismo, que bebeu dos documentos que testemunharam o processo de formação de nações americanas, dentre as quais figura o Brasil.

A asserção de que diversos movimentos da intelectualidade europeia estiveram historicamente condicionados ao seu contato com as culturas autóctones não passa despercebida a Oswald de Andrade no *Manifesto*. Essa consciência pode ser depreendida do trecho que diz “já tínhamos o comunismo, já tínhamos a língua surrealista”. Afinal o primitivismo “se originou na Europa, chegou ao Brasil, voltou à Europa e foi reapropriado no Brasil” (Rouanet, 1998 apud Toller, 2007 p.114).

Esse processo acumula uma carga simbólica que não é simples descartar de uma geração para outra, levando a uma reciclagem dos símbolos. Sobretudo, deve-se considerar que o contexto político-geográfico no país ainda apresentava muitos dos mesmos desafios ao campo das identidades raciais e culturais. O romantismo e o modernismo fizeram suas interpretações distintas do “bom selvagem”⁵¹. Considerando que a ideia de “bom” pode significar tanto a projeção de uma moralidade específica quanto um juízo de valor positivo, sendo assim não está em oposição a imagem do canibal.

Por isso a Antropofagia não fazia uma representação do “mau selvagem”, ao contrário de como formulou Haroldo de Campos⁵² (1992), mas vai em direção a superação dessa dicotomia. Ou ainda como afirmou Nunes (1990, p.27) o antropófago é “parente consanguíneo” do “bom selvagem”. O que mudou foram os valores afirmados. Essa reapropriação do primitivismo, que coloca em debate uma reformulação da representação do índio como símbolo nacional, marcou o movimento verde-amarelo nos anos anteriores à Antropofagia.

De Moraes (1976) considera que as duas primeiras fases do modernismo são definidas pela agitação estética em torno da Semana de Arte Moderna em 1922 e uma fase nacionalista a partir de 1924. Essa segunda teve um caráter primitivista, cujas ideias mais gerais podem ser apreendidas no modernismo paulista sob as lideranças de Oswald de Andrade e Plínio Salgado. Posteriormente esses representariam a Antropofagia e o Verde-amarelo, que se tornaram antagônicos

⁵¹ A expressão “Bom Selvagem” teria se popularizado a partir de Rousseau, mas “como tantos outros termos emblemáticos que ganharam um reconhecimento universal, dificilmente será encontrado *ipsis literis* na obra rousseauiana.” (TOLLER, 2017 p. 114)

⁵² A antropofagia oswaldiana é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do bom selvagem, mas segundo o ponto de vista desabusado do mau selvagem, devorador de brancos. (CAMPOS, 1992 p. 234).

(não desde o princípio). O último grupo era inicialmente formado por Menotti Del Picchia, Cassiano Ricardo e Plínio Salgado.

Em 1925, esses intelectuais que depois formariam o movimento verde-amarelo atuavam regularmente no *Correio Paulistano*.⁵³ Nesse jornal havia ainda uma sessão intitulada *Chronica Social*, assinada por Hélios, pseudônimo de Menotti (El-Dine, 2017). A vertente marginalizada começou a debater a eleição de um “totem racial”⁵⁴ nas páginas do *Correio* em 1927. A princípio essa atuação editorial comum era o que os unia. Quando a *Revista de Antropofagia* foi lançada, no ano seguinte, os verde-amarelos estavam entre os nomes principais, segundo o próprio Oswald de Andrade. Coincidentemente, o líder dos antropófagos também define o empreendimento como a busca pelos “totens raciais”. Ambas as afirmações anteriores podem ser verificadas uma entrevista concedida pelo escritor, na ocasião do lançamento da *Revista*.

— Definir a antropofagia (atropofagia) não é coisa fácil [...] É o culto à estética instintiva da Terra Nova. Outra: É a redução, a cacarecos, dos ídolos importados, para a ascensão dos totens raciais” [...]

— O movimento é homogêneo? Já existe alguma Pleiade organizada que o abraça?

— Já. Antônio de Alcântara Machado, Raul Bopp, Plínio Salgado, Menotti Del Picchia, Cassiano Ricardo, Guilherme de Almeida e outros muitos, para só falarmos do terreno puramente literário, circunscrito a S. Paulo estão no front do movimento. De outros estados temos recebido adesões”.⁵⁵

Plínio Salgado insistiu que a anta fosse o animal totêmico a representar o grupo do *Correio* e nacionalidade, simbolizando o índio. A construção desta figura simbólica pode ser rastreada a partir de ao menos 1926, na conferência *A Anta e o Curupira*⁵⁶ de Plínio Salgado. Em mais de uma ocasião, o autor reforçou que a ideia

⁵³ A partir daqui referido como *Correio*

⁵⁴ Salgado, P. (1927, 11 de janeiro). A anta contra a loba. *Correio Paulistano*, p. 3.

⁵⁵ O JORNAL. Nova escola literária – os “antropófagos” paulistas. Como o sr. Oswald de Andrade fala do novo credo, p. 9. 18 maio 1928.

⁵⁶ “lido durante a homenagem que recebera do *Correio Paulistano* pela publicação do romance *O Estrangeiro* (1926)” (EL-Dine, 2017 p.65). Posteriormente foi publicado em 10 de outubro de 1926 no *Correio Paulistano*.

de transformar a Anta em totem foi originalmente do futuro antropófago (e grande biógrafo da Antropofagia) Raul Bopp, com auxílio de Alarico Silveira⁵⁷. Bopp, embora não tenha feito nenhuma publicação conhecida no *Correio*⁵⁸, teria integrado o Verde-amarelo a partir de 1926⁵⁹. Loreнна El -Dine (2017) observa que é nessa ocasião de formação do movimento da anta que o grupo se aproxima mais do primitivismo.

Em 12 de fevereiro de 1927 Menotti Del Picchia anunciou um novo jornal chamado *Caapora*⁶⁰, que contaria com o nome de Raul Bopp na gestão. Nesse texto há algumas passagens que evocam a imagem do antropófago: “Caapora será agressivo e combativo. Na sua redação será guardado o tacape com que os tupinambás carnearam o saudoso bispo Sardinha.”⁶¹. Curiosamente o conceito da vingança (frequente no grupo de Oswald e na própria cosmologia Tupi) também aparece em *Caapora*, como seu propósito⁶².

A despeito dessa referência aos tupinambás, o totem indígena da Anta acompanhou uma forte e longa resistência do grupo. Menotti Del Picchia propusera a Loba como símbolo da herança latina. Ele, Cândido Motta Filho e Genolino Amado se opunham a centralização da imagem do índio porque, segundo eles, tal elemento étnico pouco teria influído na nossa formação como povo⁶³.

⁵⁷ “Raul Bopp que inventou [...] o grande Raul Bopp. Eu sou apenas o divulgador da Anta: A ideia é dele, nascida em uma palestra com o querido Alarico Silveira. Eu sou apenas o divulgador” (Salgado, 1927. A questão da Anta — *Correio P*). “Quem descobriu a Anta foi Alarico Silveira, quem a interpretou e lançou foi Raul Bopp” (Salgado, 1927. Significado da Anta — *Correio P*).

⁵⁸ Destaco aqui que a revista *Novíssima*, outro ponto de encontro verde-amarelo, fundada por Cassiano Ricardo, esteve em atividade entre 1923 e 1926. Alarico Silveira, mencionado por Plínio Salgado como quem colaborou com Bopp na invenção da Anta, publicava nessa revista. Não tive acesso à *Novíssima* no decorrer dessa pesquisa para buscar lá alguma colaboração de Bopp.

⁵⁹ Menotti Del Picchia oficializa em *Hélio*s. (1926, 26 de agosto). Sessão solene e histórica - *Chronica Social*, p. 4. Dois dias depois ele publica um texto sobre a necessidade de se verde-amarelar Oswald de Andrade, em *Hélio*s. (1926, 28 de agosto). Epístola a Oswald D'Andrade. *Chronica Social*, p. 6.

⁶⁰ *Caapora* teria uma tiragem de 40 mil, e seus “pilotos” seriam Plínio, Cassiano, Bopp, Motta, Genolino e o próprio Menotti.

⁶¹ *Hélio*s. (1927, 12 de fevereiro). *Caapora*. *Chronica Social*, p. 7.

⁶² “Seu propósito é vingar para a felicidade dos ideais mais puros da mentalidade patricia.”

⁶³ Para uma análise de diferentes textos do debate sobre a Anta no *Correio Paulistano*, veja El-Dine (2017). Aqui destaco que o texto responde individualmente a cada colega que era contra a anta, onde é possível notar o que estava no centro do debate. *A questão da Anta* (de 23 de janeiro de 1927) no qual Plínio responde individualmente a cada colega que era contra o totem indígena

Bopp também é citado por Plínio Salgado como seu principal apoiador na luta pela consolidação da Anta entre os colegas de grupo⁶⁴, que custaram a aceitar a proposta. Entre os críticos externos desse totem, podemos citar Oswald de Andrade, que ironiza a Anta no famoso texto *Antologia*⁶⁵. Contudo, nem tão famosa é a resposta de Plínio ao futuro autor do *Manifesto*. O verde-amarelo publicou o artigo *Carta antropófaga* em 18 de fevereiro de 1927 no *Correio*. Portanto dois dias depois do texto de Del Picchia sobre a nova revista canibal, e um ano antes do próprio mito de origem da Antropofagia:

“Ora, o que prego é justamente a antropofagia, a comilança de tudo que estiver ridículo diante da nossa bárbara natureza. Tenho fome de franceses! Queremos assar todos os filósofos e fazer pirão de todos esses sujeitos que vêm cá nos aborrecer com esses seus “n’est pas moderne...”⁶⁶

O rastreamento das relações entre esses dois grupos é um desafio que toca em pontos sensíveis. Isso porque, por um lado, a Antropofagia se tornou um objeto sacralizado quanto porque, por outro lado, Plínio Salgado fundou a Ação Integralista Brasileira (AIB). O referido movimento ultranacionalista de inspiração fascista foi iniciado em 1932 e algumas das linhas ideológicas já eram visíveis no Verde-amarelo. Contudo é importante não sobrepor essa questão às diferentes representações do índio feitas entre esses a Antropofagia.

Na verdade, de Moraes (1976) demonstra como primitivismo é exatamente o ponto onde esses grupos mais se aproximavam, muito além da metáfora do canibalismo. Helaine Queiroz (2010) contra-argumenta esse mesmo preconceito teleológico contra o Verde-amarelo. Afinal, os outros integrantes não participaram da AIB criada por Plínio Salgado, como destaca a autora. Assim ela conclui que o

⁶⁴ “Eu e Raul Bopp estamos a pique e abrimos dissidência, se o grupo verde-amarelista, em vez de se inspirar numa orientação humana, seguir o roteiro de um preconceito de civismo. E mais aberta será a cisão se Anta não for aceita” - Salgado, P. (1927, 11 de janeiro). A anta contra a loba. *Correio Paulistano*, p. 3.

⁶⁵ Miramar, J. (1927, 24 de fevereiro). *Antologia*. *Jornal do Comércio*, Feira das Quintas, p. 3.

⁶⁶ Salgado, P. (1927, 18 de fevereiro). *Carta Antropophaga*. *Correio Paulistano*, p. 7.

grupo foi marginalizado pela historiografia literária e, como consequência, houve pouco interesse em estudá-lo profundamente.

Os modernistas do *Correio* assinavam em conjunto textos de caráter coletivo e costumavam discordar abertamente uns dos outros nas publicações solo. Veremos que na *Revista* ocorre o contrário, tudo é publicado em “uníssono”⁶⁷ (após a segunda fase) a despeito das heterodoxias. Isso dificulta o trabalho de cautela para que os diferentes pontos de vista não se sobreponham. Apesar dessa transparência maior nas relações do Verde-amarelo, não sabemos muito sobre a atuação de Bopp junto a eles, por esse não ter participado dos debates calorosos travados nas páginas do *Correio*⁶⁸. Assim, não sabemos se o próprio Raul Bopp, que passava horas estudando a língua Tupi com Plínio⁶⁹, teria exercido a influência canibalista ou primitivista do grupo.

Na primeira denteção da *Revista de Antropofagia* Plínio Salgado e Menotti Del Picchia tiveram breves participações⁷⁰. A ruptura entre ambos os grupos se daria a partir da segunda fase. Talvez eles tivessem enxergado essa proposta como algo semelhante ao que queriam com a *caapora*. Entretanto, diante de tudo que busquei revisitar, o que chama mais atenção é o rompimento na linha de interpretação interna que ocorreu no próprio Verde-amarelo. Embora tenham continuado suas publicações habituais no *Correio*, o grupo teria se desfeito ao fim de 1927, conforme oficialmente anunciado⁷¹. As divergências sobre o animal totêmico — que remetiam as discordâncias sobre as heranças étnicas e culturais da nacionalidade brasileira — teriam colaborado para essa dissolução.

⁶⁷ Me refiro ao fato de que na primeira fase a heterodoxia de pensamento era institucionalizada, enquanto na segunda havia o esforço de soar ortodoxo, ainda que isso não fosse possível.

⁶⁸ Bopp (1977, p. 53) rememora brevemente a passagem por uma reunião do grupo em seu livro. O que ele faz com a mesma cordialidade com a qual rememora seu encontro com Plínio Salgado em Paris após a dissolução da Antropofagia. Eis como Raul Bopp se refere à questão do fascismo através do colega: “Contou-me que, em Roma, havia estado com Mussolini. O Duce lhe assinalara, numa dialética totalitária, o seu ponto de vista que “o intelectual jovem deve estar a serviço do seu país”. Mas essas idéias, no plano político, não me interessavam. Nem tampouco as da linha oposta, na órbita vermelha”

⁶⁹ “Com Raul Bopp, atravessei muitas noites estudando a língua tupi.” (Salgado, 1956. p. 16 *apud* Helaine Queiroz, 2010 p.30)

⁷⁰ Menotti Del Picchia participou com uma pequena prosa em diálogos, bem antropofágica – do ponto de vista temático – sob o título Caetê; uma súplica pela ressurreição dos índios devoradores do Bispo Sardinha, para que esses comessem o Arcebispo que queria “botar abaixo” uma igreja, possivelmente a Capela da Ajuda em Salvador. DEL PICCHIA, Menotti. Caetés. 1ª denteção. Vol. 5, p.4.

⁷¹ Salgado, P. (1927, 8 de dezembro). Matemos o verde-amarelismo. *Correio Paulistano*, pp. 3-4.

Foi só em 1929, quando a Antropofagia já estava em sua segunda fase, que o *Manifesto Nheengassu*⁷² do grupo Verde-amarelo foi publicado no *Coerrio*. O texto foi assinado por cinco escritores ligados ao que eles noticiavam como a “ação verde-amarela”. Esse manifesto parece finalmente apaziguar determinadas divergências. Por exemplo, o totem da Anta fora retomado, dessa vez com apoio geral, mas com algumas representações foram reformuladas. O *Nheengassu* reivindicava a Anta contra o antropófago porque ela não seria um animal carnívoro.

Não me arrisco a determinar exatamente em que nível se deram essas mudanças que reestruturaram o grupo. Um mês antes desse manifesto, Del Picchia defendeu a Antropofagia das críticas de Plínio, sob a alegação “elogiosa” de que se tratava de uma cópia da Anta. No texto *Pralapracá*⁷³, publicado em abril no *Correio*, Del Picchia acusa o escritor de estar criticando as ideias de um “movimento de pura repetição do que, com extraordinário talento, ele próprio já fez”. Ele cita como exemplo positivo nas ideias da Antropofagia uma série de apropriações da cultura ocidental, como “filosofia contra o mal da filosofia” que já seriam características do próprio grupo que ele e Plínio Salgado formavam.

Em outro artigo intitulado *Carta aos Antropóphaagos*, Del Picchia lamenta o clima belicoso que se estabeleceu entre os dois grupos em 1929⁷⁴. Na sequência ele questiona se Bopp já teria devorado Plínio. O grupo foi considerado rival da Antropofagia, sobretudo devido às diferentes apropriações que faziam do primitivismo. Nos textos mais conhecidos — que dizem respeito às farpas trocadas nas páginas da segunda dentição da *Revista* — os antropófagos acusavam os verde-amarcelos de um retorno ao indianismo romântico, ultrapassada e europeizada.

O Verde-amarelo, após ter possivelmente contribuído para a própria formação da Antropofagia, passou a acusar o movimento antropófago de deformar a imagem do índio, atribuindo-lhe caráter agressivo. O manifesto do grupo argumenta que o índio seria pacífico e livre de quaisquer preconceitos⁷⁵. É curioso

⁷² Del Picchia, M., Ricardo, C., Salgado, P., Motta Filho, C., & Ellis, A. (1929, 17 de maio). O atual momento literário. *Correio Paulistano*, p. 4.

⁷³ Del Picchia, M. (1929, 12 de abril). Pra La Pra ca. *Correio Paulistano*, p. 3.

⁷⁴ Hélios. (1929, 4 de abril). Carta aos Antropóphagos. *Chronica Social*, p. 4.

⁷⁵ HELIOS, DEL PICCHIA, M., RICARDO, C., SALGADO, P., MOTTA FILHO, C., E ELLIS, A. O atual momento literário. *Correio Paulistano*, 17 maio 1929, p. 4.

que esse caráter benevolente não é necessariamente o que configura a ruptura com o discurso anterior. Mesmo quando o verde-amarelo usava metáforas violentas em caapora, a ideia de ausência de preconceitos raciais sempre foi uma das bases do discurso de Plínio Salgado em defesa de seu totem tupi. Do mesmo modo, na Antropofagia a metáfora da violência não reflete o cosmopolitismo do grupo.

A coexistência das referências ao canibalismo antropofágico e a uma visão praticamente heroica do índio⁷⁶ corrobora com a ideia de que há muitas nuances no “bom selvagem”. Levanto a hipótese de que a incompatibilidade do Verde-amarelolo com a ideia de antropofagia veio depois que passou a ganhar espaço a tese de que o tupi teria se deixado absorver no sangue dos colonizadores, como consta no *Manifesto Nheengassu*: “os tupis desceram para serem absorvidos. Para se diluírem no sangue da gente nova.”⁷⁷

Se consideramos que um dos significados mais fortemente difundidos da antropofagia diz respeito a absorção do outro, então a tese que começa a se destacar no discurso do grupo opera uma inversão entre o devorador e o devorado. Uma postura que talvez aludisse, ou fosse interpretada por observadores externos, como submissão — e talvez o fosse. Porém qualquer que fosse o sentido do índio no Verde-amarelo, certamente era muito mais subjetivo — e até metafísico — do que no “bom selvagem” do romantismo.

Isso parece confirmar o que De Moraes (2016) expõe sobre a divergência entre esses grupos; ao menos no que diz respeito à representação do índio, o antagonismo se trata de uma troca de sinais. Plínio Salgado escreveu diversos textos sobre a Anta. Ele coloca no centro do Verde-amarelo os debates sobre heranças étnicas e culturais, como também o debate sobre um novo primitivismo e suas diferenças em relação ao velho indianismo. Esse autor, assim como depois fizera Oswald de Andrade, sentia que precisava desvencilhar-se do índio romântico.

Logo após a publicação do *Manifesto Nheengassu*, um outro texto na *Revista* opunha a figura do tamanduá à anta, em uma publicação não assinada. Um outro

⁷⁶ No texto *A defesa da Anta* em 1927 ele argumenta que o caráter nacional veio do índio que seria “combativo, destemido, se as circunstâncias o exigirem, mas habitualmente pacífico, não conquistador”.

⁷⁷ Del Picchia, M., Ricardo, C., Salgado, P., Motta Filho, C., & Ellis, A. (1929, 17 de maio). O atual momento literário. *Correio Paulistano*, p. 4.

artigo na mesma página, assinado por Pronominare (pseudônimo de Oswald de Andrade), atacava algumas ideias do manifesto dos rivais. Alegavam que esses representavam um “índio de rótulo de garrafa”, e que “aprenderam mal as lições de Raul Bopp”.

A historiografia, de um modo geral, parece repetir as acusações da *Revista*. Antônio Cândido (1999, p.70) afirma os verde-amarelos “acabaram em um artificialismo semelhante ao dos românticos” uma vez que teriam buscado “na tradição indígena alimento para um patriotismo ornamental.” A leitura de Benedito Nunes (1990, p.25) aprofunda a questão, expondo que há um sentido étnico que fundamenta o papel do índio no sistema de representações desse grupo como “substrato biológico, psíquico e espiritual da nacionalidade”.

Em relação ao indianismo alegórico, vale observar que para Plínio Salgado o índio não nos legava nada culturalmente. Certamente os Antropófagos diferem disso, mas também não seria o caso de Plínio? O que dizer de seu estudo da língua tupy escrito especialmente para o primeiro volume da *Revista*?⁷⁸ Alias, o estudo focado na riqueza de onomatopeias daquele idioma, como uma demonstração de caráter sensível e intuitivo, nota-se também na primeira entrevista de Oswald sobre o periódico da Antropofagia⁷⁹. Na mesma entrevista na qual ele cita os verde-amarelos entre os principais integrantes do novo projeto, ele critica o idioma nacional por ser pobre em onomatopeias.

Quando fala Plínio Salgado afirma que o índio não deixou nenhum “legado cultural ou civilizador”⁸⁰, possivelmente se refere ao tipo de legado que se impõe e se sobrepõe ao nascimento de uma cultura nova. Essa será a mesma preocupação que veremos na Antropofagia. Foi dessa forma que o escritor possivelmente convenceu os colegas a abraçarem o totem da Anta, alertando para que não confundissem “formação étnica, com formação nacional”, e ainda completa:

“E se nos perguntarem porque tomamos o índio, diremos que pela sua virgindade, a nos ensinar constantemente que, não tendo nós ainda pensado pelas nossas cabeças, podemos fazê-lo sem compromissos com as velhas civilizações. Responderemos ainda que, pela nenhuma

⁷⁸ SALGADO, Plínio. A Língua Tupy. 1ª dentição. Vol. 1, pp. 5-6.

⁷⁹ O JORNAL. Nova escola literária – os “antropófagos” paulistas. Como o sr. Oswald de Andrade fala do novo credo, p. 9. 18 maio 1928.

⁸⁰ SALGADO, P. (1927, 23 de janeiro). A questão da Anta. Correio Paulistano, p. 3.

contribuição cultural ou civilizadora que ele nos trouxe à formação nacional, podo a nação dizer-se sua descendente, sem submissão histórica, até sem gratidão, o que a faz mais livre. E foi justamente esse senso do individualismo nacional que ensinou as clans primitivas a se dizerem descendentes dos bichos: para que pudessem fazer sua eclosão como uma força de liberdade selvagem”.⁸¹

Porém Nunes (1990), mesmo considerando o totem racial como apenas pano de fundo do primitivismo desse grupo, ainda associa o índio do Verde-amarelo ao ideal do romantismo, chegando a compará-lo com Peri, de José de Alencar. Para assumir essa concepção é preciso estar alheio ao debate que o grupo havia travado nas páginas do *Correio* sobre a necessidade de matarem Peri⁸². Acredito que a Antropofagia formou a leitura comum que se tem sobre o Verde-amarelo. Ou seja, as críticas que eles receberam tiveram um eco maior do que as amplas discussões que embasaram suas ideias, permeadas de discordâncias.

Com isso, Antônio Cândido (2006, p.129) chega a polarizar a Antropofagia como uma “segunda linha” em relação ao primeiro grupo. Vertente secundária que teria resultado no fascismo. Além da concepção dicotômica e teleológica, um outro problema é que algumas descrições de Cândido (2006) a respeito da “primeira e boa vertente” não condizem com a Antropofagia da segunda fase. A contraposição ao Verde-amarelo é descrita a partir do grupo de Oswald de Andrade como essa outra via, dotada de:

“Mais humour, maior ousadia formal, elaboração mais autêntica do folclore e dos dados etnográficos, irreverência mais consequente, produzindo uma crítica bem mais profunda. Sobretudo a descoberta de símbolos e alegorias densamente sugestivos, carregados de obscura irregularidade; a adesão franca aos elementos recalcados da nossa civilização, como o negro, o mestiço, o filho de imigrantes, o gosto vistoso do povo, a ingenuidade, a malandrice. E toda a vocação dionisíaca de Oswald de Andrade, Raul Bopp, Mário de Andrade” (Cândido 2006, p.129)

⁸¹ Salgado, P. (1927, 23 de janeiro). A questão da Anta. *Correio Paulistano*, p. 3.

⁸² HÉLIOS (pseudônimo de Menotti). Crônica Social: Matemos Pery. *Correio Paulistano*, p. 4, 05 jan. 1927, Del Picchia, M. (1927, 12 de janeiro). Loba, Anta ou Manitôs. *Correio Paulistano*. e SALGADO, Plínio. A Anta contra a Loba. *Correio Paulistano*, p. 3, 11 jan. 1927. “O Pery assassinado a punhaladas de penas era o índio lírico”

A menção a Mario de Andrade suscita uma questão interessante uma vez que ele faz parte da primeira fase da Antropofagia, quando as interpretações sobre o movimento eram mais dispersivas. Além disso, De Moraes (1976) opõe duas distintas linhas na fase nacionalista do modernismo. Uma seria representada pelo interesse na cultura popular, que Mario de Andrade levou a cabo até o fim de sua vida partindo de um olhar analítico. Já a outra linha seria representada tanto pelo Verde-amarelo quanto pela Antropofagia, para os quais a “a apreensão da entidade nacional é intuitiva e emocional”. O autor ressalta ainda que é Mario de Andrade quem faz adesão franca ao elemento negro da cultura, enquanto na segunda denteção da *Revista o negro* é um tema raro. Desse modo, os pontos de atração que ligam os antropófagos ao grupo marginalizado são as categorias de “integração” e intuição”.

Essas foram ideias formuladas por Graça Aranha em *A Estética da Vida*, que segundo De Moraes (1976) lançou as bases filosóficas do modernismo, qual viria a despontar nessa fase nacionalista. Antônio Arnoni Prado (1983) observou as linhas de coesão entre Graça Aranha e o discurso integralista de Plínio de uma maneira absolutamente linear, sobre a qual ele considera que desde a realização da Semana — na qual Graça Aranha proferiu o discurso de abertura — estava em curso a formação de uma vanguarda falsa.

Já estava traçado, na visão desse Prado (1983), que uma linha reta de Graça Arranha a Plínio Salgado, despontando em corrente conservadora do modernismo e posteriormente um movimento fascista. Todo esse pensamento de Prado (1983) é construído em uma linha teleológica, que ignora como a Antropofagia compartilhou distintos interlocutores com o Verde-amarelo. Os grupos beberam de muitas fontes comuns embora tenham se diferenciado o bastante em certo momento, sendo que é difícil localizar o ponto da ruptura no breve intervalo entre 1928 e 1929. Por maiores que sejam as distinções, elas não separam o “bem” e o “mal” dentro do modernismo paulista. A Antropofagia não está livre de problemas, o que sugere o próprio tema deste estudo.

Benedito Nunes (1990, p.21) considerada a apropriação dos conceitos graçanianos nesse último grupo como uma “inversão parodística”. O autor de *A Estética da Vida* esteve tão associado envolvido nos eventos que levaram a Semana de 1922 e tão associado a ele que, conforme demonstra Coelho (2022), os

modernistas de São Paulo fizeram o possível para se desvencilharem de sua sombra. Dito isso, expor a convergência de linhas filosóficas não significa propor uma ascendência direta do modernismo em direção a uma figura central.

Lembremos ainda que Graça Aranha foi aluno da Escola de Recife, onde Tobias Barreto recepcionou a filosofia alemã no Brasil, conforme aludido no capítulo inicial. De Moraes (1976) também destaca que o agitador do evento inaugural do modernismo teria herdado o monismo filosófico Barreto. A integração seria uma “metafísica brasileira”, segundo a análise do autor. Também em suas palavras, almejava uma “psicologia profunda da coletividade” (De Moraes, 1976 p. 23) — que só pode ser apreendida intuitivamente. Esse aspecto misterioso e subjetivo seria o ponto de referência em que se plasmariam todos os aspectos da vida nacional.

“Integrar” seria harmonizar todas as instâncias existenciais da nação a partir das especificidades locais. Depois disso, o Brasil poderia ser integrado ao cosmos. Essa descrição fornecida por De Moraes (1976) lembra o caráter vitalista e organicista da *Lebensphilosophie*. De fato, em sua fase tardia essa esteve bastante ligada ao conceito de integração, como vemos em *O declínio do Ocidente*. A obra de Oswald Spengler foi publicada em 1918 e pode ter exercido alguma influência sobre Graça Aranha. Entretanto, há outras fontes irradiadoras de um “pensamento integral” a serem consideradas.

A filosofia da “personalidade integral”, de caráter aristotélico-tomista, foi formulada na Rússia em 1856, por Kireevskiiem. Assim como a *Filosofia da Vida*, essa também teve bases no romantismo alemão, como descreve Andrzej Walicki (1998). Por isso as ideias da *Lebensphilosophie* e do integralismo não estão muito distantes. No pensamento Russo, a filosofia integral também chegou a se desenvolver à parte da questão religiosa. Pitirim Sorokin, fundador de uma sociologia integral segundo Konstantin S. Khroustki (2011), teria uma perspectiva laica. Sorokin (2011) chega a citar o historiador alemão Spengler como um integralista.

Grande parte das críticas tecidas na *Revista* aos verde-amarelos e a Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) se pautaram em suas filiações a esse neocatolicismo. Porém veremos ao longo do estudo que o crítico e o grupo de Plínio

também liam os alemães. O trabalho de Lorena El-Dine (2017), mostra como os verde-amarelos se apropriaram de críticos da sociedade ocidental que vieram na esteira de Nietzsche, como Oswald Spengler, Hermann Keyserling, Sigmund Freud, dentre outros que figuraram posteriormente no movimento antropofágico. O grupo de Plínio Salgado, portanto, bebeu o “integral” de diferentes fontes. Além da referida obra de Graça Aranha.

No caso da Antropofagia, que assume um caráter cada vez mais expansivo na segunda fase, não é possível afirmar que todos absorveram as mesmas fontes. Veremos de que forma alguns dos convictos antropófagos fora do núcleo paulista representavam a ideia de integração. Não se pode subestimar a relevância da sistematização desse pensamento por um autor nacional como Graça Aranha, que facilita a difusão dessas linhas gerais, mesmo quando já reelaboradas pelos novos receptores da geração verde-amarela e antropofágica. Lembrando ainda que o aristotelismo e o tomismo estavam “em alta”; e soma-se a isso o fato de que o léxico cosmológico desse ideal continha termos similares e idênticos aos do pensamento metafísico alemão.

Há profundas contradições na maneira como esses grupos modernistas, suas cisões internas e seus manifestos se relacionavam, de maneira que será sempre trabalhoso evitar simplificações. Na perspectiva que assumo, são múltiplas linhas de força que atuam sobre os objetos. Se exponho, portanto, esse ou aquele viés não é propondo sentidos diretos de causa e efeito, mas um somatório de contextos. Faço ressalvas às diferenças cruciais entre esses grupos, como o conservadorismo Verde-amarelo em oposição a crítica à moralidade cristã, que marca a fase mais radical da Antropofagia.

Essa divisão, a meu ver, difere das duas representações da integração observadas por De Moraes (1976). Para o Verde-amarelo se trata de uma integração pacífica; para a Antropofagia, uma integração violenta. Essa bifurcação acaba coincidindo com a linha que separa a metafísica alemã do aristotelismo neocatólico. Dito isso, em vez de me ater a um princípio fundamental de distinção entre esses grupos paulistas busco argumentar que as relações entre eles estreitam e se afastam em diferentes pontos — tanto nos mais superficiais e simbólicos, quanto nos mais profundos.

2. 4 - Entrando no Ciclo Antropofágico - Integração e Filosofia da Vida.

A ideia de integração, que podemos associar à Filosofia da Vida se torna mais apreensível quando entendemos a lógica do “ciclo”. Em uma entrevista de Oswald de Andrade no *Diário da Manhã (ES)* em setembro de 1929⁸³, no tópico da entrevista intitulado *Uma Revolução Metafísica*, Oswald refrencia esse conceito. Ele menciona um “ciclo primitivista poderosamente escorado em Bergson e os intuitivistas, em James e todos os pragmatistas [...] Spengler, e todos os profetas do declínio [...]”.

Tomo a cautela de explicar que nesse tópico estou lidando de forma direta com formulações de Oswald de Andrade e Oswaldo Costa, principais autores dos textos filosóficos e ideológicos na Revista. Ainda não tratei de traçar os limites e as relações do objeto que tomo como movimento antropofágico. Por isso essas formulações — como todas as outras a serem abordadas a partir de qualquer escritor — interessam na medida em que se circularam no caráter coletivo da Antropofagia. O que não significa que todos os antropófagos compartilhassem esses interlocutores ou as respectivas leituras que a liderança paulista do movimento fazia deles.

Diferentes intelectuais ligados à Antropofagia se relacionavam com as ideias desse núcleo central de São Paulo de maneira própria, cada grupo ou indivíduo matinha suas próprias relações de proximidade ou afastamento com as ideias que Oswald de Andrade expressava mais frequentemente. Podemos dizer que ao longo desse estudo veremos diferentes ideias que irradiam do centro para as margens do movimento, de que modo que alguns são mais coletivos e gerais do que outros.

As ideias relacionadas a Oswald Spengler e Hermann Keyserling estão entre essas linhas de força mais gerais, seja o acesso a elas direto ou indireto por parte de cada escritor. Dito de outro modo, a noção de um ciclo primitivista nem sempre está explícita no diálogo entre os antropófagos, mas os ideais sob o qual o ciclo está

⁸³ Andrade, O. (1929, 17 de setembro). De Antropofagia – Entrevista de Oswald de Andrade. *Diário da Manhã (ES)*, p. 3.

fundamento se destacam nas aproximações entre muitos deles. As razões pelas quais aposto no alcance da Filosofia da Vida foram expressas no tópico anterior e serão trabalhadas ao longo desse estudo, de modo que oportunamente as reservas e exceções serão abordadas.

Na citação abaixo vemos a difusão dos pensadores alemães que sustentam essa outra ideia de primitivismo. Oswald de Andrade diz que “não precisa citar Spengler” (principalmente para Cândido Motta, ou “motinha”). O antropófago explica de modo exemplar o suposto fenômeno do ciclo, em uma resposta a Menotti Del Picchia. Na ocasião o Verde-amarelo⁸⁴ debochava da influência que o autor trouxera de Paris para Antropofagia. A nota que Oswald de Andrade escreve, sob o pseudônimo de Miramar, também é uma elucidante perspectiva do pensamento oswaldiano sobre o cosmopolitismo.

“O ciclo universal feito pelo homem de todos os tempos em todos os climas. Não preciso citar Spengler nem recorrer a latitudes históricas. O Motinha que é sabido informará, com obra própria. A verdade é que o homem começa migrador e deseraigado, coliga-se em povo pastor, depois vira fazendeiro, planta-se como uma árvore que quer dar sombra (lindo!), depois vira internacional – farrista, banqueiro ou literato – e cortadas as raízes agrícolas que o prendiam à latitude, dá o berro da independência geográfica e escreve em latim que é língua neutra – *Ubi bene ibi pátria*” (Miramar, 1927 p.3 apud El-Dine, 2017 p.82).

O breve comentário acima é um resumo bem fiel de um trecho do capítulo sobre as cidades de *D.do ocidente*.

“O homem primitivo é um animal errante, um ser cuja consciência desperta percorre inquietamente a vida, um microcosmo, livre de qualquer servidão de lugar ou lar. [...] Uma transformação profunda começa primeiro com a agricultura - pois essa é uma atividade artificial, com a qual o caçador e o pastor não têm contato. Aquele que cava e ara busca não saquear, mas alterar a natureza. [...] com isso, o próprio homem se torna planta [...] Ele se enraíza na terra que cultiva, a alma do homem descobre uma alma na paisagem e um novo enraizamento do ser, um novo sentimento, se manifesta. [...] Esta é a condição prévia de toda Cultura, que por sua vez cresce a partir de uma paisagem-mãe e renova e intensifica a intimidade entre o homem e o solo. [...] apenas na Civilização com suas cidades

⁸⁴ Motinha – se refere a Candido Motta Filho que era muito ligado a Spengler.

gigantes voltamos a desprezar e nos desvincularmos dessas raízes. O homem civilizado, como nômade intelectual, é novamente totalmente microcósmico, completamente sem lar, tão livre intelectualmente quanto o caçador e o pastor eram livres sensualmente. *‘Ubi bene, ibi patria’* é válido antes e depois de uma Cultura.” (Spengler, 1926 p. 89 - 90)

Conforme essa descrição, o último estágio do ciclo significa a uniformização. As formas avançadas de civilização em fase universal, diz Spengler (1926), podem ser transplantadas para qualquer lugar. Porém quando isso ocorre elas entram em uma luta com as formas locais que se encontram em enorme desvantagem. O que se agrava principalmente quando essas formas ainda não atingiram as condições de culturas estáveis (Spengler, 1926).

Tudo leva a crer que o brasileiro foi considerado por Oswald de Andrade como o primeiro tipo do nômade. Afinal, o ditado romano sobre estar em casa em qualquer lugar (partindo da tradução de *“Ubi bene, ibi pátria”*), “é válido antes e depois de uma cultura” (Spengler, 1926 p.89-90). É difícil considerarmos que o brasileiro pudesse ser pensado como um povo “depois” de uma cultura. O historiador do declínio explica ainda que não existe mobilidade dentro do ciclo, e por isso uma raça se enraíza uma única vez. Um povo qual se desloca em conjunto do solo e das massas do qual fez parte, não constituem mais a raça de onde se originaram, mas uma vida nova a se desenvolver em um ciclo que se inicia no estado de nomadismo que precede uma cultura (Spengler, 1926).

Alguns elementos que vieram para o Brasil mantiveram suas raças europeias. Seriam as “elites vegetais” do *Manifesto* contra as quais a Antropofagia reivindica a “comunhão com o solo”. Podemos aferir que os antropófagos não falavam propriamente sobre os indivíduos de um modo pessoal. A crítica recai sobre a atmosfera criada por aqueles que, não se convertendo em sementes, arrastam suas raízes arrancadas de outro lugar e incultiváveis no novo solo. Esses elementos sem vida enfraqueceriam um povo que precisa emergir, sufocam a juventude cultural.

Frequentemente tais elementos debilitantes são representados na Antropofagia como o bacharel, o governo geral e outras reminiscências da estrutura de um poder colonial. Depois temos as referências de uma crítica moral de aspecto

nietzscheano, essa confrontação, em continuidade com os elementos ibéricos anteriores, está representada nos ataques ao Santo Ofício e à Catequese. Seguindo a crítica à moralidade, em um sentido mais amplo de colonização temos as referências à placenta jurídica (direito romano)⁸⁵, ao puritanismo — dentre outros legados da cultura latina⁸⁶, que nos chegam pelo colonizador ibérico. Esse último aspecto nietzscheano, veremos, é mais específico nos textos do núcleo paulista, embora encontremos indícios em outros colaboradores.

Em *Revisão Necessária*, na segunda dentição, Oswaldo Costa se refere ao Brasil ocidentalizado como “um caso de pseudomorfose histórica. (Consulte-se Spengler). Só a antropofagia consegue resolvê-lo. Como? Comendo-o”⁸⁷. O historiador alemão, grifado pelo autor do trecho, faz frequentes associações com mineralogia. Uma pseudomorfose ocorre quando um mineral assume a forma estrutural de outro, mas ainda em contradição com a sua substância. Spengler (1926) compara esse fenômeno geológico com a situação de determinadas jovens culturas.

“Pseudomorfozes históricas são para mim aqueles casos em que uma velha cultura estranha pesava com tamanha força sobre um país, que uma cultura nova, autóctone, não conseguiu respirar, e se tornou incapaz, não só de desenvolver formas expressivas peculiares e puras, mas também de alcançar a plenitude da sua consciência própria” (Spengler, 1926 p.189)

Essa pseudomorfose, representada pela sombra do colonizador, não remete à civilização universal para qual toda cultura se destina. Não se refere a passagem do estado de cultura (planta) ao estado de civilização (nômade). Ainda que Oswald de Andrade tenha tratado o latim como língua universal na sua citada explicação do ciclo, na maior parte dos textos da *Revista* esse idioma está associado forma falida, que é a da civilização romana e puritana. Nota-se no trecho abaixo de Tamandaré (Oswaldo Costa) a adjetivação dessa Europa mais específica, latina. Em contraste

⁸⁵ “O que para mim estraga o Ocidente é a placenta jurídica” ANDRADE, Oswald. Schema a Tristão de Athayde. 1ª dentição. Vol. 5, p. 3.

⁸⁶ “Contra a propaganda insidiosa da latinidade decrépita” - TAMANDARÉ. Moquém IV. 2ª dentição. Nº 7.

⁸⁷ COSTA, Oswaldo. *Revisão Necessária*. 2ª dentição. Nº 1.

existe a representação de um solo europeu redimido, que deu “agasalho” a seus elementos.

“Sobretudo reagimos contra a moral convencional, a velha moral que hoje no mundo inteiro — mesmo na Europa romana ou puritana — só existe na hipocrisia covarde de meia dúzia de *pasticheurs* fora de seu tempo e sem raízes na terra generosa que lhes deu agasalho”⁸⁸.

Quando ele profere que “nem na Europa romana” existe tal moral, destaca uma exceção onde esse comportamento estaria condizente, porque se originou de suas formas ultrapassadas. Nesse tipo de crítica bem frequente na *Revista*, o inimigo combatido é a cultura latina que o colonizador nos legou. O europeu (indivíduo, grupo ou ideia) que é tratado como um mau elemento é essencialmente ligado a essa latinidade. Enquanto o europeu “aventureiro”, mesmo quando “cansado da civilização”, é o nômade intelectual associado a uma civilização em seu auge, mas em vias de colapso. Spengler (1926) corrobora essa leitura, uma vez que o latim universal é exemplo de uma civilização que já completou seu auge e seu declínio. Por isso é anacrônica.

Para Nietzsche (MIA §3), porém, outro interlocutor da Antropofagia e herdeiro dos ressentimentos de Lutero com o domínio latino, as formas greco-romanas transcendentais estavam corroendo o ocidente de racionalismo e moralismo. Para o filósofo do martelo, como ele bem diretamente expõe, a latinidade não estava velha e superada. Essa debilitava o caráter humano de forma predominante e persistente, desde suas raízes platonismo na antiguidade grega (MIA §3).

Em Nietzsche (MIA) o problema de toda a cultura ocidental e seu infortúnio legado platônico, latino e cristão (todos interrelacionados) seria o distanciamento dos valores imanentes da vida na direção de valores transcendentais. Spengler (1926) e Keyserling (1932) transformaram esse em um processo intrínseco à própria vida e seu ciclo, que leva uma cultura particular a sua absorção no todo universal. Nesse sentido o afastamento inevitável da vida estaria essencialmente condicionado

⁸⁸ TAMANDARÉ. De Antropofagia. 2ª dentição. Nº 14.

ao afastamento da terra e de valores locais, a ideia de vitalidade é inseparável da ideia de raízes.

Esses pensadores alemães tardios absorveram Nietzsche, no encadeamento vitalista que segue o trajeto da *Lebensphilosophie*; porém consideraram a perda de vitalidade como parte do amadurecimento e envelhecimento de uma cultura. Tudo se eleva da terra em direção às transcendências do “espírito”. O interessante é que com isso os autores não faziam distinção de valor entre diferentes tipos de superstição, nem entre as faculdades do intelecto e as abstrações da razão enquanto formas de conhecimento. Em outras palavras, consideram de forma simétrica os valores transcendentalmente elevados e os conhecimentos técnicos. E no caso das superstições, tratam de forma simétrica as grandes religiões e as religiosidades dos homens ligados à terra e à natureza. Toda forma de pensamento portanto significava uma manobra no curso da natureza. A espiritualização, desde a magia ritual iria afastando o homem da vida e da terra muito gradualmente — conforme esse avança no ciclo (Keyserling, 1932; Spengler, 1926). Quanto mais ligada às origens, porém mais vital seria o conhecimento.

Já o filósofo do Zarathustra equipara todo conhecimento à transformação do mundo em símbolo e em verdade, confrontando as abstrações. Todas as categorias imaginadas transcendem, mesmo quando a princípio codificam valores que podem ser justificados pela realidade circundante — dotados de causalidade. Qualquer superstição “primitiva” que a princípio se relacionasse com a vida e com a natureza iniciaria um processo de afastamento da realidade. Seriam indícios de “uma deformação congênita do espírito humano”, levando a perda de uma capacidade sensível de adaptação a novas circunstâncias (Nietzsche, MIA §33). Se trata, por isso, de uma fixação do infixável. Enquanto os valores da vida, ou ainda biológicos, estariam condicionados às necessidades, sendo imanentes e muitas vezes impermanentes.

Os antropófagos adotavam a perspectiva dos valores biológicos de Nietzsche (MIA), mas ao contrário deste não acreditam que as codificações da realidade fossem um problema em si. Vemos isso nas referências às questões religiosas, que geram leituras bifurcadas sobre o movimento. Porém, mesmo que esses intelectuais aparentem um controverso e variado julgamento da religião em

diferentes textos, o critério da crítica está explicado em *Kangerukú do Dogma*. Nesse texto Oswaldo Costa, com o pseudônimo de Tamandaré, revindica em nome do movimento uma religião imanente.: “Jesus de Pirapora é Jesus de Pirapora”⁸⁹.

Com isso a Antropofagia defende primeiro a integração local do cristianismo e depois a ideia de que o povo brasileiro teria um “instinto religioso”⁹⁰. Nesse podemos inferir um valor biológico, por estar ligado aos instintos, como buscarei demonstrar em outros textos. Encontramos, porém, críticas antropófagas a outras religiões consideradas transcendentais — além do predominante conflito com o cristianismo — como os budistas e os maometanos⁹¹.

Descartamos mais facilmente às aparentes contradições no discurso contra o ocidente quando a crítica à civilização acompanha uma denúncia desses aspectos dogmáticos — tomados como anacrônicos por antropófagos centrais como Oswald de Andrade e Oswaldo Costa. Quando a civilização é criticada no seu aspecto mais global, a leitura se torna bem mais difícil. Esse é o caso da ideia de progresso, que assume valores contrários dependendo do texto. Nesse caso, podemos justificar na formulação dos ciclos as formas universais invadem as formas locais ainda não amadurecidas. Por fim Eduardo Jardim de Moraes (1976) descreve no ideal da integração, só pode-se atingir o universal uma vez sendo nacional. Do contrário, o Brasil estaria condenado a ausência de caráter próprio, de originalidade e de seu lugar no mundo.

Essa civilização expansiva não é representada como mau elemento, como a já decaída civilização latina. O ocidente estaria no apogeu, embora seu declínio fosse iminente. Contudo, a civilização que estaria agora envelhecendo legaria as jovens culturas todo o conhecimento científico, as máquinas e técnicas. A noção dessa herança material parte de uma interpretação do bárbaro tecnicizado, extraído de Keyserling. Autores como Luís Busatto (n.d) e Daniel Faria (2013) acreditam que o pensador alemão não representava essa ideia de uma forma otimista, como era na leitura antropofágica.

⁸⁹ TAMANDARÉ. *Kangerukú do Dogma*. 2ª edição. Nº 10.

⁹⁰ Ibid “Não se nega no homem o instinto religioso. Pelo contrário, se afirma. O que se nega é o conceito abstrato da religião. Como compreendem todos os dogmas, como ensinam todas as igrejas. A religião não prescinde da vida do instinto.”

⁹¹ FREUDERICO, *De Antropofagia*. 2ª edição. Nº 1.

“sem dúvida, gostosamente nos reportamos á época em que, no acaso deste continente, o homem realizava no homem, a operação central do seu destino — a devoração direta do inimigo valoroso (transformação do Tabu em Totem). Mas não será por termos feito essa descoberta, que vamos renunciar a qualquer conquista material do planeta como o caviar e a vitrola, o gás asfixiante e a metafísica-. Não! Nem queremos como os graves meninos do verde-amarelo restaurar coisas que perderam o sentido — a anta e a senhora burguesa, o soneto e a Academia⁹².”

Vemos acima nesse texto da segunda dentição, assinado pelo pseudônimo de Pronominare, que a civilização universal que ameaçava “de fora” era julgada a partir de certas contingências. A principal crítica referia-se a pseudomorfose, ou aquilo que sufocava a nação por dentro. Assim, a Antropofagia se apropriaria de todos os valores do que podemos chamar de “modernidade”. Dentre esses podemos citar, além do progresso técnico, a vaga noção de progresso social — que dependiam de críticas radicais à moralidade ou a questões que duvidosamente rotuladas como “preconceitos morais”. Podemos incluir entre esses preconceitos a escandalização com o “gás asfixiante” mencionado no trecho acima. Os valores da modernidade eram projetados paradoxalmente no primitivismo, como um ponto para onde a civilização desvitalizada agora desejava voltar. Por isso se considerava que todo “verdadeiro progresso⁹³” seria patrimônios do antropófago.

Oswald Costa, no *De Antropofagia* publicado no volume 9 da segunda dentição, parece partir do índio para responder a Nietzsche. Além disso, o artigo reivindica para homem novo no Brasil, a capacidade de construir o seu próprio destino dentro do ciclo. Não atoa essa ideia fora apropriada como “ciclo antropofágico”, porque nessa releitura do declínio haveria, no fim da linha, um desespero pela salvação.

“Não queremos Wagner, temos mucuins. Não queremos literatura, temos vespas e beija-flores. Aqui tudo cheira. Nietzsche, para quê? [...] O Ocidente se envenenou do preconceito racionalista. E só agora, quando tudo estava perdido, foi que compreendeu o seu erro. Ele chegou aos limites da razão, sem freios, derrapando. Para aí perceber que se

⁹². PRONOMINARE. Uma Adesão Que Não Nos Interessa. 2ª dentição. Nº 10.

⁹³ Oswald de Andrade diz: “Quanto ao equívoco de se pensar que eu quero é a tanga, afirmo e provarei que todo progresso real humano é patrimônio do homem antropofágico (Galileu, Fulton etc.).” em ANDRADE, Oswald. Schema a Tristão de Athayde. 1ª dentição. Vol. 5, p. 3.

enganara e voltar em marcha-ré para a vida, quando isso não é mais possível. O índio, entretanto, ficou na vida. Não se afastou dela”⁹⁴.

Perspectiva inocente, talvez. Uma vez que o primitivismo europeu teve um aspecto violento. Tanto nas vanguardas, como já é muito investigado, quanto na filosofia. Nesse último, as coisas tomaram uma forma tão obscura que normalmente se resiste a ideia de examiná-las. Assim, em contradição com minha própria inferência de uma leitura ingênua do primitivismo pelo líder antropófago, menciono uma entrevista concedida por ele e publicada em maio de 1928 no *Estado de Minas*⁹⁵. Oswald de Andrade aqui reconhece o aspecto violento do primitivismo. Porém em sua defesa, é evidente nem mesmo os horrores da primeira guerra poderiam preparar o mundo para a bomba atômica e o holocausto.

“Sob um tom de paradoxo e violência, a antropofagia poderá quem sabe dar à própria Europa a solução do caminho ansioso em que ela se debate. Note você como a Europa procura se primitivar. Aí estão todos os grandes movimentos para prova-lo. [...] Leia-se ou Freud ou Bergson ou Conuê ou Keyserling ou Spengler ou Bertrand Russell, [...]” (Andrade, 2009 p.61 – 62)

Aproveito essas considerações para amarrar inicialmente o ideal antropófago com a eugenia apartir desses pressupostos teóricos mais gerais. Em termos de “aprimoramento eugênico” as classes dirigentes no Brasil cometiam dois principais erros, partindo dessa perspectiva de valores: visando o progresso trazia uma ciência avançada, porém incompatível com a realidade local. Enquanto os cientistas conservadores e cristãos embargavam moralmente medidas eugênicas que circulavam mais à vontade nos centros modernos de civilização.

Por fim, o ocidente que a Antropofagia inequivocamente rejeitava era qualquer ideia de civilização que embargasse a construção de uma nação brasileira que tivesse sua parcela simétrica na civilização e do progresso. Isso só poderia ser alcançado por meios próprios, que se apropria antes daquilo que de outro modo

⁹⁴COSTA, Oswaldo. De Antropofagia - A falsa cultura, a falsa arte, a falsa moral, a falsa religião, tudo desaparecerá comido por nós com a maior ferocidade. 2ª dentição. Nº 9.

⁹⁵ Andrade, O. (1928, 15 de maio). Contra os emboabas. *Estado de Minas* – republicada em Andrade, O. Os Dentes do Dragão (2009, p.61-62)

invade. Era preciso comer a ameaça interna, representada pelo peso sufocante do colonizador em uma pseudomorfose, e a ameaça externa, através da qual o Brasil poderia ser engolido pelas formas universais em vez de alcançá-las.

Oswaldo Costa, portanto, afirma: “Entramos com o pé direito, no ciclo antropofágico. Libertação. Para o canto as ditaduras espirituais. O que vale agora são as dentaduras.”⁹⁶

2.5 - Três fases de Antropofagia

O ponto de convergência que expus entre a Antropofagia e o Verde-amarelo consiste nas mesmas linhas gerais que parecem ligar as margens da Antropofagia às ideias que se destacam em seu centro. Como supracitado no tópico acima, trata-se de conjunto de ideias associados à integração. Sejam diretamente calcadas nas formulações da Filosofia da Vida ou mediadas por Graça Aranha. Talvez os pressupostos do ciclo ou integração, bem seu léxico, tenham até adquirido uma autonomia após uma certa circulação. Essas ideias não são marcantes na primeira fase da *Revista*, mas não estão completamente ausentes. Advirto que independente de qual “fase” da Antropofagia esteja sendo considerada, ainda encontraremos na *Revista* um empreendimento coletivo. O que algumas leituras fazem ao tratar a primeira dentição como ilegítima, pode colateralmente abrir espaço para legitimar questões obscuras presentes na segunda dentição.

A homogeneidade absoluta não deve ser esperada nem no nível individual, o que dirá em qualquer grau de empreendimento coletivo. Todavia, as coletividades podem estar concatenadas de maneira mais geral ou mais específica, a depender do caso. Nesse trabalho me interesso por todos os graus de filiação, e por isso recorri a Raul Bopp (1977), que fala em três fases distintas do movimento antropofágico.

Faço um parêntese para uma dimensão que está além dessas três fases: A doutrina de Oswald de Andrade. Augusto Campos (1975) chegou a definir a Antropofagia como “a única filosofia original brasileira”, criada pelo autor do *Manifesto*. Se eu emprego esse substantivo próprio com letra maiúscula para me

⁹⁶ TAMANDARÉ. Moquém II (Hors d'oeuvre). 2ª dentição. Nº 5

referir ao movimento antropofágico – assim como foi feito por Raul Bopp – trata-se apenas uma escolha deliberada. É perfeitamente coerente considerar a Antropofagia como a doutrina oswaldiana. Seria, no entanto, interessante pontuar a escolha.

O que defendo é que se reconheça a existência das outras dimensões, que tendo sido muito mais difundidas — e algumas vezes mais objetivas — possivelmente deixaram legados que merecem ser examinados. Principalmente quando faziam eco ao acúmulo de representações da nacionalidade, tanto dos períodos anteriores quanto do contexto alheio ao literário. O caso da eugenia, que proponho analisar, é um exemplo do segundo caso.

Tomar o *Manifesto* como definição metonímica do movimento antropofágico é uma perspectiva frágil, a meu ver, uma vez que esse texto não se encerra em si mesmo. Primeiro, ele não se encerra porque é composto por fragmentos e não desenvolve diretamente nenhuma ideia. Também não se encerra porque integra um conjunto de escritos doutrinários, cuja maior parte foi produzida em uma fase pós-modernista (NUNES, 1990). Oswald volta a desenvolver suas ideias sobre a Antropofagia em *Meu testamento* (1944) e *vai até a Marcha das Utopias* (1953).

Portanto, quando pontualmente me interessa uma leitura do *Manifesto*, ele está associado à sua recepção coletiva e heterodoxa na *Revista*. A mesma ressalva vale para os artigos e entrevistas de Oswald de Andrade que dialoguem com o *Manifesto* ou não. Ou seja, se não é possível escapar da centralidade de Oswald de Andrade para a Antropofagia, no contexto coletivo de um movimento só faz sentido examiná-lo dentro daquele sistema de representações em circulação no período recortado. Possivelmente as leituras que interessavam ao autor em um contexto podem não ter a mesma relevância em seu amadurecimento. Assim o *Manifesto* eventualmente mencionado aqui assume um papel secundário — como suporte para a leitura dos artigos na *Revista*, e não o contrário.

Diante disso, torna-se fundamental separar conceitualmente e formalmente a Antropofagia, enquanto um movimento da intelectualidade modernista, do *Manifesto* e do complexo filosófico que ele integra. Não coloco em questão a pertinência de usar palavra Antropofagia como um substantivo próprio para se

referir exclusivamente a um ou a outro objeto. O que defendo é a existência de diferentes objetos que vemos ser tratados como Antropofagia, e questiono uma razoável negligência com a sua definição. Inclusive a Antropofagia, mesmo reduzida ao contexto da brasilidade modernista, ainda pode se referir a uma entidade generalizada — depositada no pensamento social com um acúmulo de significações. Por vezes ainda pode ser tratada como uma dimensão psíquica que caracteriza o *ethos* nacional.

O *Manifesto* foi publicado em maio de 1928, no volume inaugural da *Revista*⁹⁷, que tinha como diretor Antônio de Alcântara Machado. No mesmo volume inaugural, Machado e Bopp publicaram o texto *Nota Insistente*⁹⁸, no qual desvinculam esses dois materiais ao dizerem que a *Revista* “aceita qualquer manifesto, mas não bota manifesto”. Em fevereiro de 1929, no seu décimo volume de 8 páginas, a publicação mensal e independente foi encerrada. No mês seguinte, o jornal *Diário de São Paulo* começou a publicar uma página semanal, também intitulada *Revista de Antropofagia*. Esse novo material foi classificado como “segunda denteição” e suas publicações convergiam cada vez mais com o estilo aforístico e o caráter filosófico do *Manifesto*.

A edição que teve 16 números entre março e agosto de 1929 foi dirigida por Adour Câmara e Raul Bopp. A segunda denteição é considerada um pontode radicalização, no qual Oswald de Andrade tenta assentar o movimento em bases mais consolidadas – e sectária (BOPP, 1977). Também é uma fase conhecida por publicações agressivas, representando uma ruptura do grupo com vários modernistas que foram pessoalmente ofendidos nas páginas do *Diário de São Paulo*. Além do antigo diretor Alcântara Machado, as vítimas destacadas foram Mario de Andrade, Yan de Almeida Prado e o grupo Verde-amarelo. Todos esses tiveram participações na primeira fase, em uma significativa quantidade de colaborações.

Campos (1975) chega a alegar que a maioria das publicações da primeira denteição refletem uma consciência ingênua, e que que somente *A Descida Antropofágica* de Oswald Costa estava alinhado com as ideias do *Manifesto*. As

⁹⁷ ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. 1ª denteição. Vol. 1, pp. 3, 7.

⁹⁸ MACHADO, Antônio de Alcântara. & Bopp, Raul. Nota Insistente. 1ª denteição. Vol. 1, p. 8.

diferenças entre as dentições são profundas, até porque a ruptura do material corresponde a uma mudança na direção que movimento seguiria, entrando em sua segunda fase. Contudo, acredito que “consciência ingênua” não seja a melhor maneira de tratar essas diferenças.

Por exemplo, Geraldo Ferraz, “açougueiro” da segunda dentição, estava no grupo apenas porque achava divertido, mas não acreditava nas ideias⁹⁹. Já Antônio Machado escreveu sobre a Antropofagia ao longo dos 10 volumes da primeira dentição, como um grande ideólogo do movimento. Ele defendia suas “concepções antropofágicas” de forma sistemática na *Revista*, ainda que não encontrando correspondência direta no *Manifesto*. Bopp assinou junto a esse diretor a nota que reivindicava uma anarquia de posições na *Revista*, o que não era desejado por Oswald.

Na segunda dentição as referências antropofágicas passaram a ter caráter predominantemente filosófico, indo além das discussões literárias revestidas pela metáfora digestiva que até então predominavam nas referências ao canibalismo. A opção da Antropofagia por uma voz “uníssona”, a qual me referi anteriormente, se expressa ainda pela desproporção entre os textos de distintos colaboradores e aqueles numerosos assinados por pseudônimos. É claro que ideia de uma radicalização calcada no rompimento com diversos intelectuais também nos incita a considerar que os textos da segunda dentição tinham alguns critérios de aprovação geral que não estão explícitos. Por isso mesmo as dissonâncias não são facilmente identificáveis.

Considerando isso, Oswald de Andrade e Oswald Costa dominavam os textos dissertativos e ideológicos (que lembram extensões do manifesto). No entanto eles não estão sozinhos. O mais interessante da segunda dentição é que nela há artigos de caráter totalmente ideológico sobre as diretrizes da Antropofagia que foram publicados por escritores de outros estados, ligados a outros grupos modernistas e regionais. Esses eram poucos entre os autores de artigos que se destacavam, em comparação aos textos de Oswald de Andrade e Oswald Costa representando o núcleo paulista.

⁹⁹ Entrevista concedida à Maria Eugenia Boaventura em abril de 1977 (Boaventura, 1985).

Aliás, Galvão Junior (2020a), ainda destaca o fato de Oswaldo Costa ser paraense, embora radicado em São Paulo, e ter integrado o modernismo amazônico em fases anteriores. Clóvis Gusmão é outro paraense que também se destaca, assumindo um papel de inter-regional, comandando uma extensão carioca do movimento, além de convocar novas adesões e intermediar a relação entre diferentes estados (Galvão, 2020a). Os exemplos de filiações antropofágicas em outros estados que sobressaem são a *Leite Criolo* em Minas Gerais e o caderno de literatura do *Diário da Manhã (ES)* no Espírito Santo. Nestes, os principais ideólogos da Antropofagia eram Acquiles Vivacqua e Garcia Rezende, respectivamente.

O intuito de lançar um “programa antropofágico”, comprometido com uma “revisão” radical e ampla de todas as dimensões da vida nacional, estava presente desde na primeira denteição. Já no quarto volume, *Schema ao Tristão de Athayde* é um dos textos do “tipo manifesto”, ou seja, com proposições ideológicas mais relevantes em termos de extensão e detalhes. Ao final, Oswald de Andrade convoca:

“O Club de Antropofagia quer agregar todos os elementos sérios. Precisamos rever tudo — o idioma, o direito de propriedade, a família, a necessidade do divórcio —, escrever como se fala, sinceridade máxima”¹⁰⁰.

Porém é na segunda denteição que vemos essa intenção programática ganhar forma. Destaco as expansões do movimento para Minas Gerais, Espírito Santo e Pará, pois desses vieram colaboradores com um forte senso ideológico de Antropofagia, como supracitado. Contudo, a expansão aparentemente foi muito além, podendo ser notada ao menos desde o sexto volume em um comentário de Isaac Perez na sessão *Berro*. Neste se anuncia que o texto fora enviado pela “sucursal” da Faculdade de Direito de São Paulo¹⁰¹. Outros focos da expansão também são tratados como “sucursais”.

No décimo terceiro número, temos a coluna editorial *Expansão Antropofágica*¹⁰², na qual vemos três parágrafos com títulos separados, contendo o

¹⁰⁰ ANDRADE, Oswald. *Schema a Tristão de Athayde*. 1ª denteição. Vol. 5, p. 3.

¹⁰¹ PEREZ, Isaac. *Berro*. 2ª denteição. Nº 6.

¹⁰² ANTROPOFAGIA, Revista de. *Expansão Antropofágica*. 2ª denteição. Nº 13.

rótulo “clube de antropofagia” seguindo de um estado. Os três “clubes” seriam respectivamente o de Minas Gerais, o do Pará e o do Rio de Janeiro. Fazendo referência à *Leite Criolo* mineira, o artigo cita os criadores da revista de mesmo nome, que são: Guilhermino Cezar, João Dornas Filho e Aquiles Vivacqua¹⁰³.

No Pará foram citados muitos outros: Bruno de Menezes; Eneida Moraes; Ernani Vieira; Paulo de Oliveira; Sant'Anna Marques; De Campos Ribeiro; Muniz Barreto e Orlando Moraes. Ao final, a *Revista* adiciona o comentário: “Isso sem contar a classe dos antropófagos pais de família (que dizem que não são, mas são) Alcindo Cacela, Alfredo Ladisláu, Edgar Proença etc”¹⁰⁴.

O caso do Espírito Santo é o mais curioso. Isso porque a adesão à Antropofagia é praticamente anunciada pela Secretária de Instrução daquele estado. Logo abaixo da supracitada coluna *Expansão Antropofágica* temos a publicação de uma carta de Garcia Rezende para a *Revista*, sob o título *Da secretária de instrução do estado do Espírito Santo*.

“O ‘Diário da Manhã’, órgão oficial do Estado, é antropofágico. Inteirarei domingo a nossa página. Mandarei para o DIÁRIO DE S. PAULO e revista, além dos nomes arrolados na lista de vocês, temos também os seguintes: Atílio Vivacqua, secretário da Instrução que criou aqui a ‘escola brasileira’, Vieira da Cunha, João Calasans e Escobar Filho. Todos os domingos cada um dirá a sua coisa. Mandem tudo o que quiserem que eu transcreverei. Já transcrevi o estudo do Oswald sobre o grilo. Tenho ensaiado uns comentários sobre o movimento. Mas de agora em diante estarei firme dentro dele.”¹⁰⁵

Já a lista de antropófagos cariocas incluía os nomes de Álvaro Moreyra, Clovis de Gusmão; Annibal Machado; Jurandyr Manfredini; Cícero Dias; Felipe de Oliveira; Dante Milano e Osvaldo Goeldi¹⁰⁶.

“Comemorando a passagem do aniversário da deglutição do bispo sardinha, (fins de junho), os antropófagos da taba carioca vão” editar o primeiro sub-número da revista de antropofagia do rio

¹⁰³ ANTROPOFAGIA, Revista de. Expansão Antropofágica. 2ª denteção. Nº 13.

¹⁰⁴ idem

¹⁰⁵ ANTROPOFAGIA, Revista de. Da Secretaria de Instrução do Estado do Espírito Santo: Uma Carta de Garcia de Resende. 2ª denteção. Nº 13.

¹⁰⁶ ANTROPOFAGIA, Revista de. Expansão Antropofágica. 2ª denteção. Nº 13.

de janeiro, a circular no dia 11 de outubro (dia da América não descoberta)”¹⁰⁷.

Destaco o fato de que o periódico carioca mencionado na citação acima é referido como um subnúmero da *Revista*. Isso indica uma relação muito mais próxima com o grupo paulista do que os outros casos, que aderiram à Antropofagia mantendo as identidades autônomas de seus grupos. Recentemente tomamos conhecimento do que pode ser esse material mencionado. Trata-se de uma página periódica intitulada *Antropophagia*, publicada na revista carioca *O Que Há*, dirigida por Clóvis Gusmão. Essa fora divulgada em 2021 pelo jornalista Jason Tércio (2021) no jornal *Folha de São Paulo*; e não foi iniciada em 11 de outubro de 1929, mas em 29 de agosto. Portanto menos de um mês após o fim abrupto da segunda denteição.

Tércio (2021) anuncia o material como “terceira denteição”. Logo em seguida Nodari (2021) analisou detidamente o material, que conta com publicações de figuras inusitadas como Coelho Neto. Ele conclui que possivelmente se trata de um empreendimento totalmente provocativo, liderado por Gusmão — que seria como um escritor fantasma, o provável autor por trás de qualquer assinatura. Até mesmo os textos atribuídos a Oswald de Andrade levantaram suspeita de atribuição falsa. Nodari (2021) também teceu críticas ao rótulo de terceira denteição, uma vez que a terceira fase do movimento, que Tércio (2021) alegava ter descoberto, já havia sido mencionada por Bopp (1977). Contudo, para facilitar a identificação do material, utilizarei essa expressão de “terceira denteição”, entre aspas.

Alguns trabalhos que abordam a expansão antropofágica foram fundamentais nesse estudo — além da já mencionada tese de Galvão Junior sobre a Antropofagia no Pará. Destaco a dissertação de Miguel Duarte (2011) sobre a revista mineira *Leite Criôlo*. O autor enfatiza que o grupo se “converteu” à Antropofagia. Porém a despeito de que o periódico literário fosse representado como um “órgão oficial” pelos antropófagos, essa filiação mal se refletia nos materiais do grupo de Minas.

¹⁰⁷ ANTROPOFAGIA, Revista de. Expansão Antropofágica. 2ª denteição. Nº 13.

Esses ainda mantinham forte proximidade com os escritores da *Verde* de Cataguazes. Esse grupo do qual participava Mario de Andrade era frequentemente atacado na *Revista*, embora Cataguazes (bem como Mario) tivesse sido muito próximo da Antropofagia na primeira denteição. Em um dos textos da *Revista* mais amplos sobre a expansão nacional do movimento — intitulado *Desde o Rio Grande até o Pará* — temos um comentário que utiliza a *Leite Criolo* como provocação ao grupo da *Verde*. Nele o grupo de João Dornas Filho também é submetido completamente à Antropofagia:

“Em Minas, o modernismo se divide. O “Correio Mineiro” dirigido por Paulo Silveiras, escancarou uma página semanal para a “Antropofagia”. Leite Criolo, a parte boa, se confessa simpático ao nosso movimento. (A parte podre diz que toda literatura não vale uma boa amizade)”¹⁰⁸.

Duarte (2011) acredita que as intrigas dos antropófagos com outros grupos podem se referir apenas ao fato de eles terem rejeitado a adesão. Isso porque a expansão não parecia exigir uma ortodoxia daqueles que aderiram. Advirto que só obtive acesso ao material da *Leite Criolo* através de Duarte (2011), porém, parece que o caso da relação desse grupo com Antropofagia é de fato complexo. O periódico é permeado de representações depreciativas da “mãe preta”, além de ter uma temática negrista sado-erótica. O periódico a princípio fora criado justamente para fazer contraponto ao indianismo que predominava em São Paulo (Duarte, 2011)

A despeito de todas as contradições, a meu ver, existem de fato algumas linhas gerais que Oswald de Andrade priorizava. O editorial da *Revista* recebe sua nova “sucursal” mineira destacando o comentário: “pura antropofagia! Isso é a prova de que Minas não é só Cataguases”¹⁰⁹. Vejo nesse exemplo um fator que complexifica o movimento antropófago enquanto objeto. Ao estudarmos o movimento mineiro não veríamos ali a Antropofagia, mas penso que, se quisermos compreender a Antropofagia, é fundamental que olhemos para a *Leite Criolo* e todos os outros focos de expansão alardeados entusiasmadamente.

¹⁰⁸ ANTROPOFAGIA, Revista de. Desde o Rio Grande ao Pará. 2ª denteição. Nº 10.

¹⁰⁹ ANTROPOFAGIA, Revista de. Expansão Antropofágica. 2ª denteição. Nº 13.

Através da análise de Luiz Busatto (n.d)¹¹⁰, é possível concluir que a relação do movimento com a sua “sucursal” do Espírito Santo foi mais sólida. Garcia Rezende destina uma página do *Diário da Manhã* (*Órgão do Partido Construtor – ES*) à Antropofagia no caderno *De Arte e Literatura*. Contudo, Busatto (n.d) demonstra que o espírito-santenses atuantes no *Diário da Manhã* (*ES*) não ficavam confortáveis com a ideia de serem percebidos como uma sub-corrente do grupo paulista — observação que não reflete a postura de Garcia Rezende, ao menos.

Destaco ainda que na capa do *Diário da Manhã* (*ES*) havia uma sessão intitulada Nota Ligeira, na qual Rezende também publicava sobre o movimento antropófago¹¹¹. A informação mais relevante (para esse estudo) sobre o antropófago espírito-santense é que ele trabalhava para o secretário de instrução do ES, Atilho Vivacqua — irmão mais velho de Aquiles, da *Leite Criolo* mineira. Naquele momento estava em curso o no Espírito Santo a implementação de um modelo pedagógico chamado de Escola Activa¹¹². A mais extensa colaboração de Garcia Rezende na segunda dentição traz o título *A Propósito do Ensino Antropofágico*, no qual ele se refere logicamente a esse projeto institucional no qual estava envolvido, apesar não mencionar o modelo escolar do Espírito Santo diretamente.

O secretário de instrução Atilho Vivacqua passou a frequentar a fazenda de Tarsila do Amaral para as reuniões da terceira fase do movimento, que segundo Bopp (1977) consistiria na elaboração de um congresso de antropofagia. Previsto para ocorrer ainda em 1929, o congresso não chegou a ser realizado. No meio das preparações para o evento o grupo teria se dispersado.

É curioso que a “debandada”, como Bopp descreveu, tenha ocorrido quando o movimento parecia estar em seu auge, a despeito do súbito encerramento dos números da *Revista*. Os recrutamentos, contudo, continuavam. Em agosto de 1929 Raymundo Moraes publica em *O Paiz* (*RJ*) uma extensa nota respondendo a uma

¹¹⁰ Trata-se de um datiloscrito inédito de História da Literatura do Espírito Santo. Constante do acervo da Coleções Especiais da Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo. Enviado a mim pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas da Literatura do Espírito Santo (NEPLES).

¹¹¹ Em uma dessas notas, Rezende e Gusmão trocam ideias sobre o significado do movimento. “Dentro da mentalidade antropofágica, cada um pensa como quer e entende. Cada um tem a liberdade absoluta de pensar e de dizer.”, diz Gusmão, citado pelo autor da nota, que o corrobora - Rezende, G. (1929, 17 de maio). Nota Ligeira. *Diário da Manhã*, p. 1.

¹¹² Um modelo escolanovista fundamentado em Adolfo Ferriere em 1926, conforme explica Busatto (n.d)

carta que teria recebido de Gusmão — dizendo que o antropófago mandou “programa, manifesto, método, aparelhagem, enfim, para se deglutir de uma bocada [...]”¹¹³

Em relação ao congresso de antropofagia, Bopp (1977) descreveu que Oswald de Andrade queria estabelecer princípios para orientar o movimento a partir de “novos critérios”. Ele pretendia fazer um retiro na fazenda de Café de Tarsila para discutir as possíveis teses que seriam apresentadas no congresso — o qual pretendia que tivesse relevância nacional.

De fato, os integrantes da Antropofagia começaram a se reunir na fazenda para discutir a realização do evento. Nessas reuniões eles liam clássicos em busca de “resíduos doutrinários” (literatura dos viajantes, além de Montaigne e Rousseau). Era preciso definir quem poderia estudar quais tópicos — que, de um modo geral, tinham o intuito de conhecer diversos aspectos da realidade brasileira, e por fim submeter algumas propostas ao congresso nacional (Bopp. 1977).

Nos assuntos listados por Raul Bopp (1977) havia propostas de todos os tipos:¹¹⁴ cômicas, poéticas, alegóricas e objetivas. Aqui vale destacar algumas dessas que serão objeto de investigação no capítulo de análises. Ele expõe que entre os temas de interesse do congresso estaria uma tese sobre a “libido brasileira” (Bopp, 1977). Devido ao conteúdo que relacionaria lendas indígenas com códigos legislativos, nota-se que possivelmente se trata de *4 pedaços de Tenupá-Oikó*, de Clóvis Gusmão¹¹⁵.

Galvão Junior (2020b p.45) interpreta o texto de Gusmão como uma proposta de “construção de um código de superstição em contraponto aos códigos de leis brasileiras”. É o único trabalho relacionado ao congresso do qual se tem conhecimento até então. Oswald de Andrade chega a mencioná-lo em uma entrevista onde fala de outros trabalhos da terceira fase¹¹⁶. Só temos acesso a um

¹¹³ Moraes, R. (1929, 24 de agosto). A Antropophagia. O Paiz, p. 3.

¹¹⁴ Por exemplo, entre os que figuravam apenas com aspecto cômico estava a tese do “berro”. Bopp alega que pretendiam criar um sistema de medidas baseado na distância em que era possível ouvir um berro. Entre os mais sérios, havia um que corrobora um argumento anteriormente exposto — consistia em uma tese sobre a “índole pacífica do gentio”. O estudo teria como apoio o relato de um indigenista, sobre o costume de as tribos abandonarem um chefe, ao invés de se rebelarem por insatisfação. Isso demonstra o caráter puramente alegórico da violência antropofágica.

¹¹⁵ Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de Tenupá-Oikó. Diário da Manhã (ES), p. 4.

¹¹⁶ Andrade, O. (1929, 17 de setembro). De Antropofagia – Entrevista de Oswald de Andrade. Diário da Manhã (ES), p. 3.

fragmento publicado no *Diário da Manhã (ES)*, no caderno antropofágico de Garcia Rezende. O paradeiro das outras partes é desconhecido, como também constata Nodari (2021).

Outro tópico de Bopp (1977) que merece ser comentado é o que ele define como uma parte mais séria do congresso. Uma suma de caráter totalmente político, que formaria um tratado de governo. O biógrafo da Antropofagia dá a entender que essa parte seria da responsabilidade de Oswald de Andrade, e que ele possivelmente não teria deixado nada escrito. Não é possível saber se o tópico comentado tem alguma relação com as informações sobre o congresso anunciado no penúltimo volume da *Revista*.

Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade, mais alguns modernistas, entre eles Pagú, Anita Malfatti, Waldemar Belisário, que seguiram anteontem pelo trem azul, para o Rio, vão fazer agora, ali, com Álvaro Moreyra, Hannibal Machado, Clovis de Gusmão, Jorge de Lima, Júlio Pateronstro, Sinhô, Jurandyr Manfredini, o pintor Cícero Dias e o jurista Pontes de Miranda, a maquete do Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia, a se reunir em fins de setembro, naquela capital. Dentre as teses que o Clube dos Antropófagos de São Paulo submeterá à discussão do Congresso se contam as seguintes, que ele mais tarde enviará em mensagem ao Senado e à Câmara, solicitando algumas reformas da nossa legislação civil e penal e na nossa organização político-social. Essas teses não representam, porém, senão um aspecto do pensamento antropofágico e se resumem no seguinte decálogo: I – Divórcio, II – Maternidade consciente, III – Impunidade do homicídio piedoso – IV Sentença indeterminada. Adaptação da pena ao delinquente. V – Abolição do título morto. VI – Organização tribal do Estado. Representação por classes. Divisão do país em populações técnicas. Substituição do Senado e Câmara por um Conselho técnico de consulta do Poder Executivo. VII – Arbitramento individual em todas as questões do direito privado. VIII – Nacionalização da imprensa. IX – Supressão das academias e sua substituição por laboratórios de pesquisa (Outras teses serão posteriormente incluídas)¹¹⁷.

O artigo da *Revista* diz que o congresso seria realizado em setembro. Posteriormente Oswald de Andrade sugeriu o dia 11 de outubro, “último dia da América livre” (no dia seguinte chegou Colombo). Também foi sugerido que se passasse a se chamar “congresso mundial”, como fora anunciado por Garcia

¹¹⁷ANTROPOFAGIA, Revista de. Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia – Algumas Teses. 2ª edição. Nº 14.

Rezende no *Diário da Manhã* (ES). O local de realização também teria mudado de São Paulo para Vitória (ES), por sugestão de Atilho Vivacqua (BOPP, 1977).

O Secretário de Instrução espírito-santense, que chegou a visitar as reuniões sobre o congresso, ofereceu hospedagem do estado para os integrantes. Em dezembro, Garcia Rezende chegou a publicar uma nota no *Diário da Manhã* (ES) anunciando a realização do Congresso no ano seguinte¹¹⁸, embora Bopp (1977) não tenha comentado sobre isso.

Meu interesse no Primeiro Brasileiro de Antropofagia consiste no fato de que alguns de seus temas foram também discutidos no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia (1929), naquele mesmo ano. Além do que o mencionado trabalho de Gusmão, *Tenupá- Oikó*, utiliza a eugenia como aforismo. Não há nada surpreendente nesse aspecto se considerarmos que Jorge de Lima é um nome que consta na lista de ambos os congressos. Na lista do evento antropófago ainda temos Jurandyr Manfredini, psiquiatra ligado às práticas comuns de tratamentos de eletrochoques¹¹⁹.

Uma divulgação do congresso de antropofagia no *Diário Carioca*, ainda em julho de 1929, incluía a tese sobre “responsabilidade criminal do contágio venéreo” e “educação sexual”.¹²⁰ A chamada dizia no subtítulo que: Os canibais discutirão importantes questões jurídicas, políticas e de higiene social”.¹²¹ Com essas informações, reitero a necessidade de vermos a eugenia e a questão racial como problemas autônomos, embora fortemente interconectados.

Uma vez que a eugenia visa o aprimoramento da raça, porém em um sentido nacional. Galton (1892), seu formulador original, era um inglês preocupado em elevar o “gênio” do seu próprio povo, que não era “multirracial”. A relação entre racismo e eugenia tende a se intensificar em lugares cujas demarcações de diferenças raciais se apresentem de forma mais acentuada. Foi assim nos Estados Unidos em relação à população negra, e na Alemanha em relação aos judeus.

Enquanto isso no Brasil a miscigenação fora o processo que formou a população pelo ideal do branqueamento. Isso permitiu que a “raça brasileira” —

¹¹⁸ Rezende, G. (1929, 6 de dezembro). Nota Ligeira. *Diário da Manhã*, p. 1.

¹¹⁹ de Mello Vidal, L. V., & de Amorim, W. M. (2008)

¹²⁰ 20 de julho de 1929

¹²¹ *Diário Carioca*. VAE Reunir-se no Rio um Congresso de Antropofagia. 20 de julho de 1929.

muitas vezes considerada como um objeto ainda em formação — abrangesse a população geral. Portanto o aprimoramento da “raça brasileira” deve ser compreendido nesse sentido. Até porque, como explorado no primeiro capítulo, a eugenia no Brasil assumiu diversos campos de “melhoramento social”.

Um dos exemplos foi campo da educação. A Escola Activa do Espírito Santo. Referida por Rezende como “ensino antropofágico”¹²², o modelo pedagógico era fundamentado nos preceitos da eugenia, como explora Rosianny Berto. O *Diário da Manhã (ES)* que teria virado um “órgão antropofágico”, trazia constantes artigos sobre eugenia, utilizando o léxico sobre aprimoramento e degeneração.

Há uma nota de Deodato Moraes — professor de cultura pedagógica — se colocando a favor do incesto enquanto forma de obter melhores tipos, à semelhança do que se fazem com cachorros¹²³. Por mais que essa referência remeta a uma ideia de “raça”, reitero que a princípio trata-se de uma seleção de pessoas dotadas de qualidades físicas, intelectuais e morais, como presava a eugenia. Se apartir do determinismo esses aspectos eram relacionados à origem geográfica, marcadas principalmente nas diferenças dos traços físicos, nem sempre podemos fazer uma associação direta.

A educação integral das crianças deveria se pautar, também, em elementos considerados fundamentais na formação do homem novo, tais como a educação sanitária e a educação física, responsáveis pelo desenvolvimento de hábitos saudáveis nas crianças. Cuidar da saúde significava “[...] purificar e aumentar as energias da raça” (Vivacqua, 1930, p.19 apud Berto, 2013 p. 138).

Na citação acima vemos a ideia do “homem novo”, que é mobilizada normalmente em conjunto com outros elementos discursivos da ideia de integração, ou dos “ciclos” da Filosofia da Vida. Busatto (n.d), que fez um levantamento da Antropofagia no Espírito Santo, mostra as ideias de Keyserling nos fundamentos da escola espírito-santense (embora não mencione a questão da eugenia). O

¹²² REZENDE, Garcia. A Propósito do Ensino Antropofágico. 2ª denticção. Nº 11.

¹²³ Moraes, D. (1929, 11 de setembro). Curso Superior de Cultura Pedagógica. *Diário da Manhã (ES)*, p. 3.

pesquisador argumenta que o filósofo criticava uma “inteligência espectadora”, e que a teoria deveria sempre se unir à prática. A questão do aproveitamento tecnológico, muito ligado a interpretação feita do bárbaro tecnicizado, também era marcante no projeto educacional.

A maioria dos pontos de intersecção entre a Antropofagia e a eugenia abordados nesse trabalho passam também pela Filosofia da Vida. Nesse sentido, ideias metafísicas de raça se confundem com concepções místicas de aprimoramento — em discursos aparentemente metafóricos de um saneamento moral e espiritual. Além disso, as já exploradas conceituações da decadência de povos, culturas e civilizações, dentro de um ciclo de vida, convergem com os debates eugênicos sobre degeneração.

Devemos abandonar nesse ponto o caso da Escola Activa, que é demasiado complexo para as limitações dessa pesquisa. Entretanto, menciono uma parte do texto *A propósito do Ensino Antropofágico*, publicado por Rezende na segunda dentição da *Revista* — no qual ela reelabora as ideias da escola em um discurso primitivista, com base no índio.

“Tudo o que aprendia [o índio] tinha imediata e flagrante aplicação na vida livre que vivia. Os conhecimentos adquiridos não encerravam a menor intenção ornamental. Representavam, pelo contrário, a sua superioridade real na luta e na vitória da sua existência de pelejas diárias contra a floresta e as tribos inimigas. Aprendia os meios, enfim, de se utilizar e de se defender da opulenta e brava natureza que o cercava. E realizava dentro e fora da taba, objetiva e praticamente, as coisas aprendidas, desdobrando suas possibilidades de acordo com o seu modo de ser, o seu temperamento e a sua personalidade. A orientação pedagógica da “Escola Ativa”, adaptada com inteligência às condições do meio brasileiro e às novas e virgens capacidades do homem brasileiro, é, sem dúvida, a da “escola antropofágica”. A escola capaz de revelar integralmente o caso humano do índio, que é o caso luminar do brasileiro até hoje incompreendido”¹²⁴.

¹²⁴ REZENDE, Garcia. *A Propósito do Ensino Antropofágico*. 2ª dentição. Nº 11.

3 – Moral Biológica

3. 1 - Nem Canibal e nem Pery – A raça alicerce

É difícil definir se o índio esteve reduzido apenas a um símbolo na Antropofagia, e se o carácter metafísico do primitivismo é apenas uma estetização do discurso. Eduardo Jardim de Moraes (1976) define o primitivismo dos intelectuais modernistas como uma busca pela apreensão intuitiva da realidade nacional. O privilégio da intuição, instintos e sentimentos perante à razão é notório no ideal antropofágico, mas aqui pretendo refletir sobre a relação do índio brasileiro com tudo isso.

No sentido geral de “primitivismo” o autóctone era um referencial construído a partir de uma densa atividade intelectual. Podemos citar Oswald de Andrade e Oswaldo Costa entre os responsáveis por devorarem e recombinarem as percepções sobre o homem “primitivo” e natureza humana, partindo de incontáveis referências a pensadores europeus. Eles também não partiam diretamente do índio para construir o significado das categorias de “instinto” e de valores “biológicos”; partiam de conceitos de Nietzsche e Freud, por exemplo. Não temos nisso nenhuma “apreensão intuitiva” da realidade como formulara De Moraes (1976), certamente. A leitura que parece mais adequada é que eles codificavam e estetizavam no índio, os valores quais extraíam.

Contudo, não poderíamos levar em conta que todo o movimento fizesse a mesma operação intelectual em torno do autóctone. Temos um relevante exemplo de diferenciação na representação do índio nos estudos de Raul Bopp e Plínio Salgado, em seus aspectos linguísticos. Mesmo equivocados no “primitivismo” do qual partiam em suas análises, eles lidavam diretamente com o índio brasileiro enquanto objeto — e visavam apreender suas próprias características. Bopp e Plínio continuaram próximos, pessoalmente, e intelectualmente¹²⁵. Chamo atenção para o já mencionado estudo sobre a língua tupy que Plínio Salgado publicou no volume

¹²⁵ Depois de descrever a dissolução do movimento, Bopp (1977 p.53) narra seu encontro com Plínio em Paris.

inaugural da *Revista*, alegando que o artigo fora escrito as pressas especialmente para a ocasião ¹²⁶.

A despeito das considerações que são feitas sobre o caráter genérico da primeira dentição, o artigo se mostra alinhado com importantes linhas gerais da Antropofagia. Assim observa De Moraes (1976), considerando que o Verde-amarelo e Antropofagia convergiam nas mesmas linhas gerais: as categorias de integração e Intuição. Como já mencionado, o artigo de Plínio Salgado tinha foco na onomatopeia, o que era de interesse declarado por Oswald de Andrade. Nas análises linguísticas o verde-amarelista partia do índio como dotado de uma capacidade de codificar o mundo por uma “lógica sensível”.

Plínio Salgado diz no estudo, portanto, que a riqueza de onomatopeias no Tupi¹²⁷ não seria uma imitação da natureza. Esse aspecto seria, ao contrário, uma comunhão de aspectos subjetivos e objetivos da realidade. O escritor se refere a uma forma imanente de conhecimento, apreendida por um contato imediato — que realiza uma codificação linguística próxima da natureza e da vida. O artigo muito se assemelha a *Yperungaua* de Bopp na *Revista*, no qual ele analisa a teogonia Tupi a partir de algumas passagens de seu *Cobra Norato*.

“Esta página é de um alto relevo psicológico. Mostra o homem ligado à terra. Movimentando a ideia religiosa dentro da sua geografia. Dentro da totalidade que o rodeia. [...] O homem [entre nós] não desceu da terra. Seu pensamento religioso foi construído com material humano. Dentro de uma linha biológica”.¹²⁸

Em outras referências menos genéricas, que partem do índio real e nacional, temos as representações de Clóvis Gusmão das lendas amazônicas. Há nelas uma evidente operação intelectual artificial, pela sua sobreposição ao código de leis brasileiras em Tenupá-Oikó. Essa abordagem parece longe da tentativa de apurar a realidade a partir de aspectos sensíveis, ao aplicar um sentido a essas lendas que às sobrepõe à interesses imediatos. Porém, veremos ao abordar *Tenupá-Oikó* no

¹²⁶ SALGADO, Plínio. A Língua Tupy. 1ª dentição. Vol. 1, pp. 5-6.

¹²⁷ Oswald de Andrade critica a nossa língua “pobre de onomatopeias” na entrevista que antecede o lançamento do tabloide. Quando ele ainda anunciava Plínio dentre os principais envolvidos — O JORNAL. Nova escola literária — os “antropófagos” paulistas. Como o sr. Oswald de Andrade fala do novo credo, p. 9. 18 maio 1928.

¹²⁸ BOPP, Raul. Yperungaua. 2ª dentição. Nº 5.

próximo tópico, como há uma representação do índio como dotado de “valores biológicos”.

Encontramos esse léxico em outros artigos, inclusive Oswald de Andrade — sobre o antropófago, ou o índio como projeção de categorias nietzschianas ou freudianas. Podemos constatar, portanto, que as representações do autóctone variavam em cada colaborador — mesmo na mais ideológica segunda dentição. O importante era o seu papel na integração, que sendo elaborado de uma maneira ou de outra, deveria legitimar uma certa direção nos rumos que sopravam mudanças nacionais. O discurso da ligação do índio com a realidade local ou com a vida em si parece um aspecto predominante, independentemente das diferenças em como eram formulados.

Em *Brasil Choca teu Ovo*, Bopp também se aproxima do primitivismo de Plínio Salgado. Aliás, se aproxima do índio do *Manifesto Nhengassu*¹²⁹, no qual o índio é representado como um pano de fundo da nova raça brasileira. Contudo, não digo que Bopp compartilhava do mesmo ideal de Plínio sobre quais características o brasileiro deveria herdar desse elemento. A semelhança está no fato de para o Verde-amarelo o índio teria sido “absorvido” e “diluído” no sangue do homem novo. Para Raul Bopp ele seria uma “Raça-alicerce. A que está em contato com a terra. Subjacente. Mas determinando as linhas do edifício”.

Aliás, no texto do *Nhengassu* o índio é um “denominador comum” porque com isso destrói outras raças e seus traços. O referido artigo *A Propósito do Ensino Antropofágico, de Garcia Rezende*,¹³⁰ se aproxima dessas ideias de destruição, mas por um viés diferente. Para ele, o índio era apenas um ponto de refrencia, um modelo a partir do qual a política nacional deveria se basear no processo de integração com o solo. A terra é quem teria a força destruidora.

“O meio físico brasileiro, como irradiador e receptor das mais violentas energias cósmicas, exerce ferozmente a antropofagia. Isto é, destrói e assimila qualidades. A primeira coisa que acontece ao homem que se fixa no Brasil é ser envolvido, desde logo, pelas forças potencialíssimas do

¹²⁹ HELIOS, DEL PICCHIA, M., RICARDO, C., SALGADO, P., MOTTA FILHO, C., E ELLIS, A. O atual momento literário. Correio Paulistano, 17 maio 1929, p. 4.

¹³⁰ REZENDE, Garcia. A Propósito do Ensino Antropofágico. 2ª dentição. Nº 11.

meio físico que atuam sobre ele destruidora mente. O europeu, aqui, depois de algum tempo de luta contra as energias dominadoras da Terra, perde a sua raça. Anula-se como expressão racial, transformando-se num mero material humano para a confecção do novo homem. [...] Anulando a raça dos elementos que entram na formação do brasileiro o meio físico deseja apurar, apenas, em toda a sua vitalidade intata, o animal humano, e situá-lo na condição do índio. Porque o índio é o ponto de partida da operação orgânica da qual surgiu, surge e surgirá o brasileiro. [...] portanto, o pronunciamento do nosso gênio, é natural- mente, incorporado às conquistas da nossa inteligência. As más qualidades e as deformações puramente decorativas, é que são destruídas. O índio é, apenas, um ponto de referência ao Caos aparente”¹³¹.

Nodari (2019) analisa esse texto em um artigo que fala sobre a aproximação da Antropofagia com Araripe Junior. É notória a persistência da representação de uma força telúrica nos trópicos, que não desapareceu de uma geração para a outra. Também interessa destacar a diferença de que enquanto a obnubilação tropical para Araria Junior resultaria no estilo (Ventura, 1991), no discurso de Rezende a força da terra apenas destrói, não constrói nada sozinha.

Relembrando o primeiro capítulo, o solo aqui facilita o processo de integração a partir dessa força sobrenatural que fora sempre representada pelos europeus, em geral de modo negativo. Porém, do ponto de vista de que essa integração seria herdada da Filosofia da Vida de Keyserling ou Spengler — através de Graça Aranha ou não — então o homem ainda precisaria trabalhar com a terra para formar com ela um certo ritmo. Deixa de ser um processo passivo e passa a depender de uma ação. A força da terra se torna um chamado.

Do ponto de vista racial, a *Revista* conta ainda com representações índio como uma alternativa a filiação direta com negro e ao português, como elementos preteridos. Isso é notado no ligeiro poema de João Ribeiro na segunda dentição, intitulado *Antropófago*, que traz os versos: “Não tenho de mim veleidades de sangue visigótico nem de outras prosápias longínquas. Mas quando vou a um espelho sinto-me mais tupinambá que negro mina.” Os visigodos foram povos de

¹³¹ idem

origem germânica, o que naquele contexto significava o sentido mais estrito de ariano.

Possivelmente o texto desse tipo com maior impacto na *Revista* é o de Aquiles Vicqua, intitulado *A propósito do homem antropófago*, também na segunda dentição. Voltarei a tratar de Vivacqua ao abordar a questão do mestiço em outro tópico. Destaco, porém, que o papel do índio como um elemento de compensação racial aparece aqui no mesmo sentido que em João Ribeiro. Aliás, a alusão ao índio como uma raça pura traz os ecos de Euclides da Cunha — na representação do *Homus Americanus* a qual me referi no primeiro capítulo.

“Nada pois mais justo do que elegermos o índio como sendo 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 pôde criar o tipo racional. Para mim, o brasileiro não é o fruto da amalgama dessa civilização aparente que se desenvolveu na América: o índio, forte, submetido pela força; o africano animalizado; o europeu, amarelo como açafraão, transviado dos presídios. [...] Voltamos à adolescência. Não queremos ser mais um país que vive dos elementos, das ideias parasitárias — de uma cultura importada. E daí surge o trabalho de deglutição, dos ídolos falsos que habitam em nosso aparelho intelectual. A Antropofagia tem como culto o rejuvenescimento instintivo da terra, pelo homem novo. Nada de comunhão com o intruso. Não. Não. Com os próprios elementos da terra ela achou seu elemento. O homem novo sentirá, sem dúvida, o começo de sua verdadeira história... Só a antropofagia é capaz de realizar a perfeita construção de nossa mentalidade nacional. Os alicerces estão aí”.¹³²

Nesse texto também se repete a relação do índio com a terra, o homem novo, o alicerce, e outros elementos que coincidem em diferentes textos. As ideias de rejuvenescimento da terra e de retorno à juventude lembram as formulações spenglerianas sobre os ciclos, nas quais culturas têm suas “idades”. Reitero também, que, como já expus, a partir de Euclides da Cunha, o elogio a um elemento

¹³² VIVACQUA. *A Propósito do Homem Antropófago*. 2ª dentição. Nº 7.

“puro” não determinava uma posição contrária à miscigenação — sobretudo quando se trata da mestiçagem como forma de obter o “produto nacional”.

Lembro aqui que o movimento Verde-amarelo se filiou ao ideal extremo da mestiçagem, não de uma forma resignada, mas megalômana. A raça cósmica propusera uma ultra mistura, a qual me referi como Zaratustra tropical. O índio continuava sendo a base, como vimos no *Manifesto Nhengassu*¹³³. Contudo, não é o seu caráter como pano de fundo que representa certa submissão do autóctone. Ao contrário, seria a passividade — representava no discurso de que o índio voluntariamente se submete — que pode conter reflexos do conservadorismo do grupo, como comentei ao me dedicar sobre o Verde-amarelo no capítulo anterior. Considerando ainda que a raça cósmica que o grupo idealizava com base na mistura constituiria um tipo superior, podemos comparar o papel de conquistado do índio ao ser passivamente absorvido, com o papel do conquistador ariano no processo mistura.

Em um importante aspecto que vimos do mito ariano europeu, esse também era um tipo puro impelido à impelia à uma mistura, se tornando um denominador como de uma nova “vida”, iniciando o ciclo de novos povos. Porém o elemento formado pelo ariano não superava a ele próprio. Isso porque, nesse caso, se trata de uma típica apologia ao imperialismo global. As motivações do movimento Verde-amarelo eram outras quando tomaram de empréstimo o arianismo às avessas de José Vasconcelos (1997) — formulado como raça cósmica. É possível que o Verde-amarelo visse na raça cósmica um aporte potencializador da narrativa de destruição étnica, que surge como aspecto da identidade no Brasil desde o naturalismo (Ventura, 1991). A absorção de todas as raças representava assim o influxo imigratório para o Brasil.

Nesse processo, diferente do ariano que depois de mistura-se voltaria a sua reclusão (Keyserling, 1932) o autóctone desapareceria totalmente em sua materialidade como sujeito nacional, para reaparecer substrato das cidades.

“a influência indígena, - agora que ela se acha dissimulada, mas presente, na feição geral do brasileiro, - atua, dentro dos próprios centros urbanos, como agente modificador do caráter

¹³³ Del Picchia, M., Ricardo, C., Salgado, P., Motta Filho, C., & Ellis, A. (1929, 17 de maio). O atual momento literário. *Correio Paulistano*, p. 4.

estrangeiro. [...] a Anta será o “denominador comum” das expressões fracionárias do conjunto étnico brasileiro. Nestas condições, pondo de lado os preconceitos de cultura e civilização próprias que cada raça traz para aqui; relegados para o plano das inutilidades os ideais de predomínio dos grupos co-imigrantes, ideais que são patentes na política ‘jussanguinis’ dos países de imigração; desaparecidas no Novo Mundo incompatibilidades nacionais do Velho Continente, - tudo se reduzirá a um caminhar uniforme para a realização de um tipo futuro americano, a ‘quinta raça’, como a denomina José de Vasconcelos [sic]¹³⁴.” (Salgado, p. 92-93 *apud* El-Dine, 2017 p.148)

Faz sentido cogitar que a face “mais indianista” do primitivismo visava escapar de uma dependência nacional que ocorreria se a nacionalidade fosse filiada a qualquer elemento de fora. E isso se justificava sobretudo porque o índio não constituía um contingente significativo na população brasileira, além de sua ausência nas cidades. Por essa razão, Plínio Salgado diz que era melhor descendermos do índio, pois não lhes deveríamos gratidão.

Na realidade ele está revelando a escolha dessa ascendência. Como o nativo original estava, de certa forma, isolado da população, não nos legava nada, mas legava tudo pudessem selecionar de acordo com as conveniências. Diferente dos outros legados culturais que se contaminavam mutuamente com mais facilidade, de maneira que fugia ao controle.

O elemento ligado à terra se contrapõe, sobretudo, ao elemento estrangeiro. O outro texto de Vivacqua citado abaixo foi publicado na *Leite Criolo*, mas que devido ao léxico percebemos que se trata praticamente de uma continuidade de seu texto sobre o homem antropófago publicado na segunda denteição da *Revista*¹³⁵.

“Bem sabemos que em nossa fisionomia reflete muito mais o índio do que o negro. No entanto, o que do índio tomamos, seja bom ou mau, veio da própria terra em que vivemos. Do negro não. Ele era completamente estranho ao nosso meio. Veio para nossa formação como gênero importado, assim como o europeu [sic] extraviado dos presídios. E com

¹³⁴ Citado por El Dine SALGADO, Plínio. A revolução da Anta. In: DEL PICCHIA, Menotti; RICARDO, Cassiano; SALGADO, Plínio. O Curupira e o Carão. Op. Cit., p. 92-93.

¹³⁵ Salgado, P. (1927, 23 de janeiro). A questão da Anta. Correio Paulistano, p. 3.

esse mesmo europeu, cheio de defeitos, gerou-se no Brasil [...]”¹³⁶

Vemos também o fato de que o desaparecimento do índio já era considerado um processo praticamente concluído. Na *Revista*, por exemplo, o foco nos conflitos dos tempos de “descobrimento” é um fator que — mesmo nas melhores intenções de um discurso anticolonial — causa certo estranhamento. Isso se considerarmos que o índio até hoje acorda em 1500 todos os dias, como acusa Airton Krenack (1999). Busquei analisar todo o material da *Revista*, o que certamente está sujeito a falhas humanas. A Partir disso, porém, encontrei apenas um artigo a respeito da situação dos índios contemporâneos. Me refiro ao texto editorial, sem assinatura, que republicara um artigo da *Gazeta (SP)*. A nota acusava os índios do Maranhão de estarem sofrendo de degeneração porque frequentavam postos de assistência.

“É uma notícia espantosa, não há dúvida, quando se conhece a altivez característica dessa raça, que sempre se mostrou rebelde às insinuações dos intrusos. A civilização caraíba nunca lhes agradou. [...] A reviravolta operada no cérebro dos selvícolas denuncia manhã, esperteza ou degeneração. Vê-se que os bronzeados filhos da selva americana decaem da sua antiga sobranceira. O que nos leva à convicção de que assim está acontecendo é a rapidez com que abandonam os seus hábitos ancestrais.”¹³⁷

Na Antropofagia, o autóctone enquanto modelo projetado e representado tem como uma das principais características sua resistência. Ou seja, essa representação é exatamente contrária a que feita pelo Verde-amarelo, corroborando com De Moraes (1926). O autor descreve que a imagem do índio está invertida entre esses dois movimentos por uma troca sinais. Considerando todos esses aspectos que a aproximação discursiva do índio assume, me pergunto se a definição de Nunes (1990, p. 25) sobre o indianismo Verde-amarelo não teria qualquer relação com a

¹³⁶ Vicaqua, A. (1929, 2 de junho). Criôlo. Leite Criôlo Nº I. citado por Duarte (2011 p.144).

¹³⁷ Documentos antropofágicos, os índios do Maranhão. Algumas considerações sobre a incorporação dos selvícolas a sociedade civilizada. Nº 15 - 2ª denteção.

Antropofagia. Me refiro a ideia do autóctone como um “substrato biológico, psíquico e espiritual da nacionalidade”. Talvez essa visão corresponda a certos autores antropófagos ou a certos aspectos que cabem na heterodoxia antropofágica.

Enquanto ligado à terra, o índio representa um elemento dotado de uma resistência étnica, por estar maximamente integrado. Enquanto ligado à vida, representa ainda o elemento de forte constituição física; o corpo bem cultivado, pois não se baseia em valores inócuos e sim supostamente por uma moral biológica. No mesmo *Yperungaua* de Bopp, citado neste tópico, podemos observar essa dupla relação de forças — nas raízes e nos músculos.

“O índio compreendeu a floresta. Espiava no escuro. Viu na lição das raízes a vitória dos músculos. Então, solidarizou os instintos e armou-se para ser forte. Sentiu a vida na sua legítima expressão biológica”.¹³⁸

3.2 - Já tínhamos a ciência – Codificação da magia

A questão biológica no sentido da Antropofagia já foi tratada indiretamente algumas vezes nesse trabalho. Ela parece remeter às ideias de Nietzsche sob esse mesmo léxico. Podemos dizer que os valores ligados à vida são aqueles que lidam de forma direta com a realidade.

“Toda legislação é perigosa. Por um fenômeno que chamamos “Mecanismo da introversão”, o homem é o animal que pluraliza. Pluraliza e inventa o conceito. Sobre o conceito constrói e legisla. Cria o tabu [...] todo nosso julgamento obedece ao critério biológico. A adjetivação antropofágica é apenas o desenvolvimento da constatação do que é favorável e do que é desfavorável ao homem biologicamente considerado. Ao que é favorável chamaremos bom, justo, higiênico, gostoso. Ao que é desfavorável chamaremos perigoso, besta etc.”¹³⁹

Os fragmentos acima fazem parte do texto assinado por Freuderico na *Revista de Antropofagia*. Ele marca o início da segunda dentição e encontra-se no

¹³⁸ BOPP, Raul. *Yperungaua*. 2ª dentição. Nº 5.

¹³⁹ FREUDERICO, De Antropofagia. 2ª dentição. Nº 1.

primeiro e extenso *De Antropofagia*, sessão de destaque na página que passa a ser regular nessa fase. O próprio pseudônimo, para o qual não encontrei correspondência de autoria suficientemente justificada, já insinua a interação de ideias entre Freud e Nietzsche. Em outra passagem do mesmo artigo acima, lemos a reivindicação de que tudo aquilo que “houver de favorável ao homem biológico consideraremos bom e nosso”.

No primeiro capítulo mostrei como Darwin (1889) explica o surgimento das civilizações a partir das faculdades morais. Isso porque delas surgem regras capazes de manter a ordem e coesão dentro de grandes grupos. Porém, para chegarem a essa capacidade elas se elevam cada vez mais aos dogmas. No fim, uma série de conceitos e prescrições passam a existir sem nenhuma finalidade além de levar à obediência. Para Darwin (1889), a necessidade de coesão justifica a existência desse mecanismo. Nietzsche, por sua vez, pensa no legislador e no curandeiro (ambos importantes ao longo desse tópico) como entidades dotadas do poder de quebrar as regras. O legislador, já lemos no início do texto de Freuderico, é o homem que inventa o conceito.

“E o que é a tradição? Uma autoridade superior à qual se obedece, não porque ordene o útil, mas porque ordena. — Em que esse sentimento da tradição se distingue de um sentimento geral do medo? É o temor de uma inteligência superior que ordena, de um poder incompreensível e indefinido, de alguma coisa que é mais que pessoal — há superstição nesse temor. — Na origem, toda a educação e os cuidados do corpo, o casamento, a medicina, a agricultura, a guerra, a palavra e o silêncio, as relações entre os homens e as relações com os deuses, pertenciam ao domínio da moralidade: esta exigia que prescrições fossem observadas, sem pensar em si mesmo como indivíduo. Nos tempos primitivos, tudo dependia, portanto, do costume e aquele que quisesse se elevar acima dos costumes devia tornar-se legislador, curandeiro e algo como um semi-deus: isto é, deveria criar costumes — coisa espantosa e muito perigosa!” (Nietzsche, MIA §9).

Um valor biológico seria o que não tem função “ornamental”. Aliás, a alusão ao “ornamento” é razoavelmente recorrente no jargão antropofágico. Apesar dessas considerações, vimos uma apologia a um certo tipo de religiosidade na *Revista*. Por

isso, sabemos que ela admite perspectivas supersticiosas, contanto que os valores que as sustentam sejam reais. E isso era possível para os antropófagos, mantendo a sensibilidade. Vimos que para Oswald de Andrade e Oswald Costa, os rituais, as prescrições, e outros padrões de comportamento em grupo poderiam derivar dos instintos, contanto que codificados por uma apreensão intuitiva. Daí vimos que no *Kangerukú do Dogma*¹⁴⁰ é reivindicado um “instinto religioso”.

Chamo atenção para a “legislação perigosa”, presente nas citações acima tanto de Freuderico como de Friedrich Nietzsche. Apesar da Antropofagia chegar a conclusões diferentes sobre as codificações do mundo, a preocupação de ambos os textos está na invenção dos conceitos que atingem valores elevados. Disso decorrem as prescrições insensíveis à realidade. É nessa mesma chave que o trabalho *Tenupá-Oikó*, de Clóvis Gusmão, os códigos dos índios baseados em superstições com os códigos da legislação. Esses últimos seriam bem mais supersticiosos. *Tenupá Oikó* é composto de pequenas “teses”, das quais conhecemos apenas quatro¹⁴¹; duas mencionam a eugenia.

Nessa que citarei primeiro, Gusmão questiona a idade para o contato entre os sexos, enquanto os eugenistas discutiam a idade para o matrimônio. Evidentemente, apesar do pudor pelo qual o tema é tratado no segundo caso, ambos debatem as prescrições etárias para o início da atividade sexual. Para a classe médica e jurídica conservadora no Brasil, isso significa discutir a idade do matrimônio porque só se concebia a atividade sexual dessa forma.

“A idade natural para o contato dos sexos. O código superstição das mboiararas moradoras dos lagos. Mais gostoso que o artigo 208. No ritual da Cobra d’água. Quando alguma moça era suspeitada de ter perdido a virgindade, antes da puberdade completa, os pais a levavam pro lago da mboiarara. Ficavam na beira cantando: ‘arara, aramboia, euecui meiú’. Se a moça era virgem, a cobra recebia os presentes que ela lhe levava e ia-se embora, cantando também. Se não, a comia, dando roncões que abalavam a terra. Claro que a moral despida de preconceitos estéreis. Mas dentro de um **fundamento exato de eugenia**. A sabedoria dos feiticeiros escorando apenas na grandeza da tribo. Sem violentar os domínios do instinto.”¹⁴²

¹⁴⁰ TAMANDARÉ. *Kangerú do Dogma*. 2ª denteção. Nº 10.

¹⁴¹ O fragmento no *Diário da Manhã (ES)* conta com a tese 18, 20, 28 e 31

¹⁴² Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de *Tenupá-Oikó*. *Diário da Manhã (ES)*, p. 4.

O artigo 208, conforme o levantamento de Galvão Junior (2020b), condenava o “crime de defloração” pelo ato sexual com menor de 21 anos. Um preconceito estéril por ser arbitrário. Nada ocorre especificamente em uma determinada idade fixada. Podemos comparar isso às causalidades imaginárias que surgem de uma complexa relação com os instintos sociais (Darwin, 1889). Na citação acima lemos a constatação de uma “medida exata de eugenia”. Isso porque mesmo o código supersticioso contendo uma premissa moral na promessa de devoração pela cobra grande, era despida de “preconceitos estéreis” — se referindo com isso às prescrições sem fundamento na realidade. A puberdade mencionada na lenda, por outro lado, é um marcador biológico.

No texto de Gusmão há aspectos muito próximos do assinado por Freuderico, citado no início do tópico. Isso quase me leva a questionar se Gusmão não teria assinado com esse pseudônimo. Uma aproximação que destaco entre os textos é que o antropófago trata o código supersticioso como “mais gostoso que o artigo 208”. No texto de Freuderico é dito que “Ao que é favorável chamaremos bom, justo, higiênico, gostoso”.¹⁴³

A alusão ao “justo” é de imediato identificável dentro do contexto que se refere a um “julgamento”. Da mesma forma, é possível relacionar o termo “gostoso” com as recorrentes teorias freudianas dentro do movimento; notadamente a dicotomia entre prazer e desprazer. No plano apresentado, o termo “higiênico” assume conotações eugenistas. Para apreender um possível significado da expressão “favorável” na concepção antropofágica será necessário retornar ao evolucionismo de Spencer.

Como já abordei a partir de Abbagnano (2017), Spencer acreditava que a natureza seguia um curso predeterminado de favorecimento da vida. Então a moral seria uma expressão intrínseca da adaptação evolutiva, refletindo a busca pela harmonia e coesão na história humana. Conforme a leitura de Cristina Fornari (2008) no contexto que precede a publicação de *Aurora*, Nietzsche teria entrado em um confronto com as ideias de Spencer. Este teria sido um ponto de inflexão

¹⁴³ FREUDERICO, De Antropofagia. 2ª denteição. Nº 1.

relevante na mudança de direção em seu pensamento, na ocasião em que ele questiona o evolucionista sobre o objeto a ser favorecido.

“Como se deve agir? De modo a conservar-se o mais possível o indivíduo? Ou a conservar o mais possível a raça? Ou a conservar o mais possível uma ultra raça? (Moralidade dos animais) Ou de modo a conservar-se a vida em geral? Ou de modo a conservar as espécies de vida superior? Os interesses destas diferentes esferas divergem” (Scharrenbroich *apud* Fornari, 2008 p.109)

Acrescento que muitas “conclusões” de Nietzsche (MIA) a respeito do problema já haviam sido postuladas por Darwin (1889). Abordarei certas noções mais objetivas (que também antecipam Freud) a partir do biólogo. Os comportamentos humanos se desenvolveram por uma interação complexa de fatores, a partir dos instintos da busca por prazer. Eventualmente uma preferência pode acabar sendo útil aos cegos propósitos seletivos — apenas pela complexa interação de circunstâncias que determinam o sucesso da sobrevivência e reprodução.

Podemos dizer que algo ser “gostoso” já é um critério para considerá-lo favorável ao homem biológico, ao menos a seu prazer. Mas nesse caso seria preciso ignorar as circunstâncias variadas que exigem escolhas. Um prazer favorável em um determinado contexto pode concorrer com interesse de evitar uma consequência desprazerosa. Às vezes há conflito até mesmo entre um impulso e o instinto de autopreservação (Darwin, 1889).

O sentido da moral-biológica antropofágica acaba parecendo o mesmo da moral-racional de Spencer, apenas trocando de lugar o suposto primitivo e o civilizado. Ambas se apresentam como uma convergência sobrenatural de forças necessariamente positivas, considerando todas as esferas da vida ao mesmo tempo. Em alguns textos mais orientados à psicanálise, há referências mais sérias aos impulsos. O consciente antropofágico seria “o sexo e o estomago”, como disse Oswald de Andrade¹⁴⁴. Entretanto, de uma maneira geral, a moral-biológica não aparenta essa simplicidade nas representações do movimento. Ela se mostra dotada

¹⁴⁴ Oswald de Andrade. (1929, 17 de setembro). De Antropofagia – Entrevista de Oswald de Andrade. Diário da Manhã (ES).

de uma função reguladora que não existe na natureza, contrariando assim o princípio de uma utilidade accidental.

É claro que se trata apenas de um discurso revestido de certos propósitos sociais. A referência de Gusmão em Tenupá-Oikó à “sabedoria dos feiticeiros, escorando a grandeza da tribo”, revela a equiparação feiticeiro ao legislador. Lembrando a citação de Nietzsche (MIA §9) que fala exatamente sobre o legislador e o curandeiro (aqui feiticeiro) como aqueles que possibilitam que a vida despreocupada na sociedade, em relação a “toda a educação e os cuidados do corpo, o casamento, a medicina [...]”.

Porém o código do legislador é insensível à mudança de sua utilidade e dependendo do tipo da cultura o caso pode ser pior. Esse é o conservadorismo jurídico que veremos nas críticas dos antropófagos. Na própria citação de Nietzsche qual tenho discutido (MIA §9), essa regulação tem uma descrição fortemente biopolítica. Ademais, a descrição do feiticeiro enquanto o “sábio” demonstra que não são as forças favoráveis que convergem sozinhas, O instinto do rebanho segue em segurança, nas mãos do pastor que visa a grandeza dos demais.

Assim, além da comparação entre feiticeiro e o legislador, o feiticeiro, assim como o curandeiro pode ser comparado à sabedoria científica da eugenia — buscando o aprimoramento da raça. Isso remete diretamente a uma passagem do *Manifesto* que revinda: “tínhamos a magia, a codificação da ciência”. Vale a pena mencionar um texto de Keyserling (1932) cujo eco dessas ideias na Antropofagia dificilmente seria uma coincidência.

A citação se encontra em *Meditações Sul-Americanas*, como muitas outras referências aqui, como muitas outras referências aqui. Cabe informar que esse livro foi publicado em 1932, portanto, após o fim da Antropofagia. Ele retoma, entretanto, muitos conceitos de obras anteriores, além dos fundamentos de Spengler (1926). A partir disso, o conde insere em suas reflexões antigas, as impressões que teve em suas viagens pela América do Sul. Nessas ele passou pelo Brasil, chegando a frequentar a fazenda de café de Tarsila do Amaral durante as reuniões da terceira fase do movimento ¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Rezende, G. (1929, 27 de novembro). Nota Ligeira. Diário da Manhã, p.1.

“Se hoje esse anão chamado homem consegue subjugar ao seu serviço as forças primordiais da Terra, é porque, avaliadas a partir do espírito, elas são bastante fracas. O Espírito entra na Natureza como um deus ex machina; ele contorna a Natureza ou lança um feitiço sobre ela por meios aos quais a Natureza carece de qualquer meio de defesa. As raças primitivas estão certas ao considerarem a magia como a manifestação original do Espírito; pois, pelo simples fato de estarem mais próximas da Natureza, seu julgamento nesse aspecto é mais preciso do que o do homem intelectual. Toda fórmula científica também é, em última instância, uma fórmula mágica: um mero "encanto com palavras" obriga a Natureza a mudar seu curso.” (Keyserling, 1932 p. 41)

Apesar de posterior ao movimento antropófago, o texto acima foi o melhor que encontrei na equiparação entre ciência e magia, dentro das teorias do ciclo. Ambas são formas de conhecimento e, portanto, de elevação. Partem da força criativa capaz de manipular o mundo natural ao “mudar seu curso”.

Essa descrição das relações entre magia e ciência também lembra a absorção das qualidades do inimigo dentro do ritual tupinambá. Considerando o que vem sendo refletido, acredito que podemos extrair uma analogia eugênica em referências ao próprio ato antropofágico em si. Afinal, a base da eugenia como ideal científico consiste em um processo de seleção das qualidades a serem absorvidas. Tanto o ritual antropofágico quanto a eugenia vergariam o curso natural em função de seus objetivos; nesse caso, o de absorver “o outro”.

O antropófago, ou o índio, sem precisar das conclusões científicas — por estar mais próximo da natureza — podia selecionar pelo instinto. Cito como exemplo uma passagem de Oswald de Andrade em *Schema a Tristão de Athayde*.

“O índio como expressão máxima. Educação de selva. Sensibilidade aprendendo com a terra. O Amor natural fora da civilização, aparatosa e polpuda. Índio simples: instintivo. (Só comia o forte) [...] Hans Staden salvou-se porque chorou.”¹⁴⁶

3.3 - Moral eugênica e o dever da vingança

¹⁴⁶ ANDRADE, Oswald. *Schema a Tristão de Athayde*. 1ª dentição. Vol. 5, p. 3.

Entrando em uma abordagem racial, a próxima citação corresponde a outra tese de *Tenupá-Oikó*. Nesse texto Gusmão relaciona a eugenia a uma ideia de vingança, aludindo ao significado do ritual tupinambá — de apropriação das qualidades do devorado.

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

Contam que no tempo-longe uma tartaruga matou um gavião que deixava um filho pequeno. O gaviãozinho um dia foi caçar e encontrou penas no caminho. Chegou em casa e contou. A mãe dele disse: meu filho, aquilo são penas do seu pai que a tartaruga matou. O gaviãozinho calou-se. Cresceu. Já grande experimentou forças no grelo do meriti. Não arrancou. Disse: inda não tenho forças. Tempos depois, voltou e arrancou o grelo do meriti: ‘Agora vou vingar meu pai!’¹⁴⁷

Há um texto na *Revista* indispensável para completar a leitura da citação acima. A sessão De Antropofagia do quarto volume da segunda dentição consiste no extenso texto intitulado *Algumas notas sobre o que já se têm escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura*. Logo abaixo do que seria aparentemente o título, lê-se: “Remetido da Sucursal do Rio para cá”¹⁴⁸.

Trata-se de um compilado de trechos citados por vários antropófagos, em um documento que assume o caráter de uma “súmula antropofágica”. Contendo diferentes formas de referências diretas e indiretas, as vezes com a fonte indicada e as vezes omitida, as vozes no texto se confundem. A parte a ser analisada foi extraída da sequência final. Um trecho de um longo parágrafo com aspas de citação direta que traz o nome de Gusmão ao fim, entre parêntese, e outro trecho sem indicação de autoria logo em seguida.

Como estou trazendo esse artigo para complementar a leitura de *Tenupá-Oikó*¹⁴⁹ de Gusmão, me atenho a possibilidade de um reflexo direto de suas ideias

¹⁴⁷ Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de Tenupá-Oikó. Diário da Manhã (ES), p. 4.

¹⁴⁸ ANTROPOFAGIA, Revista De. Algumas notas sobre o que já se têm escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura. Revista de Antropofagia, 2ª dentição, Nº 4

¹⁴⁹ Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de Tenupá-Oikó. Diário da Manhã (ES), p. 4.

na redação, considerando seu destaque no *front* carioca de onde a súmula fora remetida. De qualquer forma, os trechos abaixo estão sendo deliberadamente considerados como uma mesma voz, ainda que não possamos dizer certamente quem os compilou.

“De tudo isso se conclui que a antropofagia é a revolta da sinceridade recalcada durante quatrocentos anos. A reação da paisagem contra o tempo. Do nativo contra o importado. Do ingênuo contra o artificial. Da claridade natural contra a sombra da filosofia. Da terra (que é nossa), contra a estranha (de outros) ou o infinito (sem dono). Da sensação espontânea contra a moral, a disciplina, o sistema. Da inferioridade do mestiço que trabalha, contra a superioridade do ariano corroído pelo vício e pela moleza das decadências. O Brasil precisa voltar ao seu ciclo elementar e ao predomínio dos sentidos. Criar por si mesmo a idade do instinto de que exilaram.” (Clóvis de Gusmão). [...] A antropofagia, corrigiu a impossibilidade do fechamento dos portos pelo mais genuíno e brasileiro processo nacionalizador que é esse da assimilação das qualidades.”¹⁵⁰

Em *Tenupá-Oikó*, o gaviãozinho queria vingar-se, mas ainda não tinha forças. Podemos concluir que, por alguma razão, não havia ainda condições circunstanciais de realizar a vingança. Já no texto da *Revista* citado acima lemos a passagem “contra a inferioridade do mestiço, que trabalha contra a superioridade do ariano corroído pelo vício das decadências”¹⁵¹. É provável que a vingança se refira a esse processo de “trabalhar contra”, pois “aprimorar” as condições do mestiço seria análogo à sua eugeniação.

Em uma leitura defensiva mais imediata, poderíamos dizer que as adjetivações de “inferioridade” e “superioridade” estejam enfatizadas de uma forma crítica. Porém não penso que há justificativa para interpretar essa passagem como uma ironia, hipálage ou qualquer figura de linguagem que provoque uma ruptura nas relações de sentido. A passagem está inserida em uma sequência de outras com estruturas sintáticas semelhantes, e as mesmas relações semânticas. Na parte “Da

¹⁵⁰ GUSMÃO, Clóvis de. De Antropofagia - Algumas notas sobre o que já se têm escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura. 2ª dentição. Nº 4

¹⁵¹ GUSMÃO, Clóvis de. De Antropofagia - Algumas notas sobre o que já se têm escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura. 2ª dentição. Nº 4

terra (que é nossa), contra a estranha (de outros)” não vemos nenhuma figura retórica nas locuções adjetivas entre os parênteses.

Já tratei de referências aqui que chamam atenção de forma mais escandalizante. Como vimos, sob a autoria de Vivacqua, há um texto que trata o negro como uma raça degenerada em plena segunda denteição da *Revista de Antropofagia*¹⁵². Naquele texto não há meios de recorrer a atenuações. Ante a refrencia que ele se torna, qualquer outro comentário digno de causar desconforto não estaria de forma alguma deslocado. Seria incoerente se o artigo falasse de uma superioridade do ariano em relação ao índio, pois todo o discurso racial na *Revista* leva a valorização do autóctone, qualquer que seja o sentido de “raça”.

Entretanto é o mestiço, e não o índio, que está sendo tratado como inferior ao ariano. Além disso, a relação de inferioridade e superioridade é tratada aqui como circunstancial. A observação de que o ariano superior estaria corroído — apenas aparentemente contraditória — é um olhar diagnóstico sobre a oportunidade de o brasileiro superar o europeu. Gusmão acata a posição hierárquica da Europa, mas a insere sob a perspectiva do declínio ocidental. O Brasil deveria então “voltar ao seu ciclo elementar e ao predomínio dos sentidos. Criar por si mesmo a idade do instinto de que exilaram”. Embora o índio não seja mencionado, vimos muitos exemplos de que ele seria o pronto de refrencia dessa operação.

Quando Gusmão propõe as condições de superação do mestiço, ele não fala em uma “arianização”. O melhoramento do brasileiro não dependia do ariano, mas do índio. Com essa última constatação entendemos o que se quiz dizer com “corrigir” a “impossibilidade de fechamento dos portos”, em outra passagem da mesma citação. Se o ideal de arianizar o Brasil, predominante por décadas, dependera da imigração europeia, então antes não havia possibilidade de fechar os portos. Considerando que o gaviãozinho, em *Tenupá-Oikó*, esteve reunindo forças para vingar-se, então vemos que essa imigração já havia cumprido seu papel na formação nacional.

Lemos ainda que “a antropofagia corrigiu a impossibilidade do fechamento dos portos pelo mais genuíno e brasileiro processo nacionalizador que é esse da assimilação das qualidades”. O que estaria sendo considerado como “antropofagia”

¹⁵² VIVACQUA. A Propósito do Homem Antropófago. 2ª denteição. Nº 7.

nesse contexto? Certamente o artigo fala da antropofagia no sentido do ritual tupinambá, de assimilação das qualidades. Esse processo de absorção dos imigrados, porém, já vinha ocorrendo com os portos abertos. Então possivelmente a impossibilidade de fechar os portos foi corrigida através de uma mudança de perspectiva.

Assim, passava-se a enxergar a necessidade de nacionalização, e essa mentalidade antropofágica não estaria restrita aos círculos literários do movimento. Afinal, não foram os intelectuais da *Revista de Antropofagia* ou de suas sucursais que estiveram debatendo de forma aberta e objetiva sobre os rumos da imigração. Vimos anteriormente que o tema teve destaque no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia em 1929. O texto parece sugerir que a Antropofagia está representada no lado que “ganhou” esse debate e qualquer outro em favor de medidas “nacionalizantes”.

Entre os textos que abordam direta e indiretamente a questão imigratória na *Revista*, em que se destacada é *A Matança dos Inocentes* de Antônio Garrido.

“Nós precisamos sitiar o Brasil. Sitar. E trancar as fronteiras. Invocar o espírito de Herodes e fazer a matança dos inocentes. O Brasil é a terra dos inocentes. Se tal povo está destinado a servir de pasto a todas as pragas estrangeiras — não será melhor morrer logo, administrativamente? [...] Todos os organismos reagem quando lhes entram o antígeno. O Brasil, não. Bate palmas. Goza. Elogia. Não tem febre”.¹⁵³

Poderíamos considerar essas passagens como metafóricas, de modo as fronteiras se referissem a produtos culturais em vez de imigrantes. No artigo acima, porém, as metáforas já se encontram nas referências a pastos e pragas, organismos e antígenos. A questão da imigração tinha um aspecto concreto demais como tema de preocupação geral na política, para que pudesse servir de recuso estético para abordar outro tema. É possível dizer que as críticas se dirigissem simultaneamente à importação de ideias, conhecimentos, produtos culturais, bens materiais, sem excluir dessa lista as pessoas provenientes de fora.

¹⁵³ GARRIDO, Antônio, *A Matança dos Inocentes* 2ª edição, Nº 5.

O gaviãozinho ter reunido as forças para sua vingança representa de modo exemplar o momento de otimismo e renovação nacional. Esse culminou primeiro na eugenia branqueadora e depois no que Stepan (2004, p.78) chamou de “processo doméstico de eugeniização”. Outro comentário de Gusmão, dessa vez citado em uma das “notas ligeiras” de Garcia Rezende, demonstra um contraponto ao tom agressivo da última citação. A imigração é tratada como a base da formação nacional, mas isso não significa que ela devesse continuar seguindo o mesmo fluxo indefinidamente.

“Na antropofagia cabe o negro, o luso sadio, o cigano do nordeste e toda integral de brasilidade, para essa potência imigratória que tem sido a base do Brasil. Nós voltamos ao índio porque ele é o ponto mais remoto. E partimos dele, comendo e assimilando as qualidades [...]”¹⁵⁴

Completo a colaboração de Gusmão para esse tema com um outro comentário seu na *Revista*, retirado de um curto texto intitulado *Antropofagia*. Chamo atenção para o fato de que qualidades físicas, intelectuais e morais estavam fortemente presentes no léxico racista. Acrescento destaque também a expressão “comunhão da carne” utilizada pelo autor, que traz a questão de modo definitivo para o plano fisiológico.

“Antropofagia é a comunhão da carne para o aproveitamento das qualidades físicas, intelectuais e morais. É o movimento do “Homem” nacionalizando tudo aquilo que a “terra” ainda não tinha podido nacionalizar.”¹⁵⁵

Por fim, para encerrar o tópico, eu retorno para o *De Antropofagia* assinado por Freuderico, com o qual abri a sessão anterior. Trata-se de um texto extenso, e todo seu conteúdo está atravessado por uma discussão sobre a “moral biológica”. A passagem que selecionei abaixo não contém nenhuma referência à moral, embora tenha expressões relacionadas.

“Também não tomamos a palavra “exogamia” no sentido clássico que lhe é dado por Mac-Lennan, Spencer, Gillen, Krazer. Exogamia é a

¹⁵⁴ Rezende, G. (1929, 27 de novembro). Nota Ligeira. Diário da Manhã, p.1.

¹⁵⁵ Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de Tenupá-Oikó. Diário da Manhã (ES), p. 4.

aventura exterior. O homem-tempo depois de Einstein é feito de momentos que são sínteses biológicas. Para a formação de cada um desses momentos ele arrisca o pelo numa aventura exogâmica. Realizada a síntese, ele a integra como a ameba integra o alimento e busca outra aventura exogâmica. Os antropólogos não viram na exogamia senão uma lei tribal, um tabu. É uma simples fatalidade. Um fato humano. O que o homem faz biologicamente, o faz no ciclo. Antropofagicamente”.¹⁵⁶

Exogamia significa se relacionar fora do grupo, de maneira oposta a endogamia. Tanto uma quanto a outra podem corresponder a diferentes escalas de limites entre “dentro” e “fora” dos limites que constituem o coletivo. Por exemplo, a mínima unidade grupal sobre a qual podemos traçar esses limites é a família. A endogamia (se relacionar dentro do grupo) se refere ao incesto quando o grupo é visto nessa escala familiar. Dentre todos os tabus (limites) o incesto é considerado por Freud (2012) o maior deles em todas as sociedades humanas.

Na perspectiva eugenista, as escalas desse conceito se confundem. Temos a endogamia no ideal de pureza racial (antimiscigenação), e no extremo temos a defesa do incesto como modo de selecionar e segregar os melhores genes¹⁵⁷. Competindo com essa última perspectiva, estavam os novos conhecimentos sobre genética, através do qual se conhecia o risco aumentado de má formação congênita na reprodução endogâmica.

Nesse último sentido, a proibição da endogamia poderia ser tratada como moral biológica, de modo análogo a como o sexo antes da puberdade fora tratado por Gusmão¹⁵⁸. O código supersticioso que vimos em *Tenupá-Oikó* dava conta de proteger a virgindade de meninas que fossem fisiologicamente inelegíveis ao ato sexual. Isso demonstra que, sendo a “moral biológica” um tipo de moral, ela ainda se baseia em uma prescrição no código civil ou supersticioso. Ainda havia ali o limite (entre sexo e puberdade) e uma cobra grande esperando para devorar quem o transgredisse.

¹⁵⁶ FREUDERICO, De Antropofagia. 2ª denteição. Nº 1.

¹⁵⁷ O tema foi debatido no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia apartir da tese de Beleza, N. (1929). Consanguinidade. In Actas e trabalhos: Congresso Brasileiro de Eugenia, 1, Rio de Janeiro (pp. 293-298). Rio de Janeiro, RJ: Fiocruz.

¹⁵⁸ Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de Tenupá-Oikó. Diário da Manhã (ES), p. 4.

Já o texto supracitado de Freuderico retira totalmente a exogamia do jogo das prescrições, que são socialmente codificadas, e a coloca no campo da natureza pura. Também notamos facilmente que ele não trabalha a ideia de exogamia na escala familiar ou de um pequeno grupo doméstico. Entramos aqui na escala máxima, entre distâncias continentais, e no sentido rítmico de alternância entre mistura e reclusão dos povos. Afinal, a ideia de ciclo está mencionada no trecho “o que o homem faz biologicamente, o faz no ciclo antropofagicamente”; bem como a sua associação com “tempo”, que é relativo para cada cultura fechada em sua própria dimensão temporal (Spengler, 1932).

O brasileiro, porém, não seria o povo que sai em conquista, tal como no mito imperialista do arianismo que vimos representado em Spengler (1926), Keyserling (1932) e Darwin (1889). Aqui a aventura exogâmica é a atração do outro para dentro do território que o "integra", assim como a ameba que se alimenta por fagocitose, envolvendo completamente e absorvendo o alimento. Por fim, se existe uma alternância necessária (e se tudo está de acordo com sua fase no ciclo vital) então não há contradição entre defender a aventura exogâmica e falar em fechamento dos portos.

3. 4 - Eugenia para a alma brasileira

Quando o primeiro volume da *Revista* surgiu foi amplamente divulgado na imprensa. Garcia Rezende, que ainda era só um observador do movimento, publicou no *Diário da Manhã (ES)* a *Nota Ligeira* abaixo, apresentando o programa. Ele escreve como se citasse Oswald de Andrade. Se não o fez de uma forma muito fiel, ao menos não distorceu a ponto de merecer qualquer nota de correção.

“Pela explicação do senhor Oswald de Andrade, o principal objetivo da Revista é a “guerra contra os emboabas”. Quer dizer, a guerra contra o que o Brasil tem de falso, de doente, de velho e de insignificante. O emboaba é o estrangeiro indesejável, que não tem alma e saúde, capazes de se multiplicarem varonilmente. É o brasileiro que representa, apenas, o resultado incaracterístico de um mau cruzamento de raças, contraindo toda incapacidade dos péssimos elementos que se originou. Por isso é urgentíssimo seu

desaparecimento, e como o nosso estômago possui excelentes qualidades destruidoras, os emboabas devem ser devorados. Só assim o Brasil ficará livre da sua atuação de fator do nosso retardamento social”. Aí está em linhas rápidas o programa da “Revista de Antropofagia”.¹⁵⁹

Logo de imediato, chama atenção o comentário sobre os “maus cruzamentos”. Conhecendo as linhas gerais dessas discussões, não é difícil imaginar que um “bom cruzamento” seria o que absorve o melhor de cada raça (a despeito dos piores significados que isso possa suscitar, em último caso). Vimos coisa semelhante na “comunhão da carne” nas palavras de Gusmão. A defesa de um estômago com “excelentes qualidades destruidoras” também retoma uma série de outras representações já demonstradas — que estão ligadas a formação de uma nova “raça brasileira” a partir do estado de indefinição.

As representações da mestiçagem diferem quantitativamente (grau de rejeição/aceitação) e qualitativamente (quais elementos raciais envolvidos e em quais proporções). A crítica no texto acima parece referir-se aos “cruzamentos” entre elementos não “integrados”. Processo que aumentaria a indefinição, de acordo com essa possível perspectiva.

É prudente considerar essa questão da “integração”, que é completamente subjetiva, dá uma perigosa margem para qualquer discurso de legitimação da prevalência de um grupo sobre outro, como elemento nacional. A deslegitimação de pertencimento do judeu ao solo na Alemanha foi um exemplo disso. No Brasil, qualquer coisa nesse sentido esteve distante de acontecer. Até porque ninguém, que não o índio, tinha garantias próprias de relação com o território.

Apenas chamo atenção para o que significa, ideologicamente, o discurso de conexão com o solo no contexto de nacionalismos étnicos. Devemos ter uma familiaridade ampla com a complexidade do discurso racial. Vivacqua é um bom exemplo de deslocamento do discurso de raça para um campo não-biológico. Suas ideias nos provam que a mudança de campo nem sempre altera muito a semântica. Aliás, esses supostos deslocamentos no campo semântico em torno de raça, não

¹⁵⁹ Garcia Rezende. (1928, 1 de junho). Nota Ligeira. Diário da Manhã (ES).

apenas são capazes de mobilizar os mesmos significados negativos, como também de reinventá-los.

“Eugenia. Galton teve ideia. Aí está uma coisa boa para corrigir a incúria da nacionalidade. Eugenia, pois, para ela. Não sei se o momento já é oportuno. Pouco importa. [...] Presentemente o que nos interessa é entrar em conflito com a nostalgia. Eugenia para a alma brasileira. Eugenizar. Não o negro. Esse, por si mesmo, se anula pela mestiçagem” (Vivacqua, 1929 p.7 *apud* Duarte, 2011 p. 134).

Essa passagem supracitada é da autoria de Vivacqua, publicada em 1929 na *Leite Criolo*. As ideias presentes no texto, intitulado *Defeza da Alegria*, foram comparadas por Duarte (2011) à “eugenia antropofágica”. O autor cria essa ponte partindo de Gusmão como referência — sendo esse um antropófago que menciona a eugenia diretamente. Duarte (2011) tratou esses discursos como formas de eugenismo espiritual, e lembra também que a raça cósmica verde-amarela, importada de José Vasconcelos (1997), tinha esse sentido.

Duarte (2011) analisa que o negro nas representações de Vivacqua está frequentemente associado à nostalgia. Podemos dizer que se refere a uma “saudades da África”. Do ponto de vista do discurso da integração, a ideia de sentir falta de outro lugar e se reportar a outras raízes assume o máximo aspecto negativo. Afinal, lembremos que na perspectiva de Spengler (1926) uma raça migrada se anula em um novo meio. Caso a anulação não ocorra e ela permaneça existindo enquanto raça longe de seu solo, ela se desvitaliza.

Vivacqua não se filiava a uma concepção de inferioridade biológica do negro, e assim podemos justificar sua “eugenia espiritual” com algo que não interessava do ponto de vista fisiológico. Porém isso esbarra no problema do quanto o corpo é o supremo marcador das diferenças, como argumentei a partir de Hall (2015). Isso sem falar no fato de que as raízes africanas exerciam uma influência direta na cultura, que não se resumem aos aspectos que foram seletivamente incorporados.

A eugenia metafísica de Vivacqua escritor também não se refere apenas ao negro — relembro como ele também tratava negativamente o português¹⁶⁰. Ele também não se opunha ao processo de miscigenação, apenas ocupava seu lugar no amplo espectro multidirecional que definia as possibilidades de resposta ao tema. Diferentes exemplos abordados neste estudo convergiram na apologia à miscigenação como processo de fabricação da nacionalidade — pelos mais distintos pontos de vista e suas respectivas modulações.

Assim sendo, o supracitado texto de Rezende divulgando a *Revista* no *Diário da Manhã (ES)*, e a eugenia metafísica de Vivacqua, revestem “raça” de sentido de pertencimento. As atribuições de aspectos degenerativos, como “sem alma e sem saúde”, eram justificadas direta ou indiretamente pela suposta ausência dessa relação vital com a nação.

Na publicação de *A Propósito do Movimento Criolo*, a *Revista* recebe o movimento qual Vivacqua estava diretamente ligado, e fora convertido à Antropofagia com a chancela de João Dornas Filho. O texto corresponde a uma entrevista concedida por Dornas, mas no início há uma nota editorial da *Revista* explicando o que seria o criolismo (fenômeno que o movimento crioulo combate)

“Antes de mais nada, é necessário contar o que seja “criolismo”, no nosso ponto de vista. É o divórcio do homem com a terra. É a preguiça. É o otimismo exagerado e sem rumo. É o pernosticismo. É a desorganização culminada no bacharel”.¹⁶¹

Essa nota explica o crioulo como a figura que reencarna no bacharel, e corrobora a minha explicação sobre o conceito de pseudomorfose histórica de Spengler (1926, p.189), citado na *Revista* por Oswaldo Costa em *Revisão Necessária*¹⁶². A pseudomorfose histórica em si é um divórcio com a terra, e o bacharel é a figura que pesa sobre fenômeno. Na figura do Criolo, que objetivamente se define em oposição ao nativista, o exemplo fica mais didático. O criolismo é o “divórcio do homem coma terra” porque é a recusa ao pertencimento de onde se nasce.

¹⁶⁰ VIVACQUA. *A Propósito do Homem Antropófago*. 2ª edição. Nº 7..

¹⁶¹ DORNAS FILHO, João. *A Propósito do Movimento Criolo*. 2ª edição. Nº 11.

¹⁶² COSTA, Oswaldo. *Revisão Necessária*. 2ª edição. Nº 1.

Feitas as apresentações, retomo ao artigo apartir das passagens sob a voz entrevistada de João Dornas Filho.

“Preguiçoso [...] Prepotente, pernicioso, ignorante e fútil. O bacharel no Brasil estuda direito de povos supercivilizados. Suas leis são radicalmente inadaptáveis aqui. Estuda medicina de latitudes diametralmente opostas à nossa, deixando de mão o Impaludismo e todos os fantasmas responsáveis pela nossa desanimadora inferioridade. Estuda engenharia de países que produzem ferro e cimento e abandonam os nossos recursos que, pela tropical abundância, estão nos sufocando e constrangendo. E para determinar o quadro sombrio da nossa atualidade: sub-raça inferior, pobre, analfabeta, doente, insignificante na extensão territorial, de civilização errada bruxuleando nas trevas de uma tormentosa idade média — nós mandamos à Suíça e à Bélgica — países supercivilizados, alfabetizados, ricos, em pleno e glorioso florescimento de forças materiais, morais e intelectuais, para ensinar crianças de gênio, tendências, cultura, raça, meio, clima e educação radicalmente, absolutamente diferentes e inferiores! É assim o bacharel no Brasil. E esse o homem. Produto de cruzamentos aniquiladores. Isso é que precisamos combater. Criolistas de cultura e de caráter. Povo incapaz de tirar a sua civilização dos fenômenos locais — olhem nossa maneira de vestir, os nossos esportes, a nossa alimentação, as nossas habitações, os livros em que estudamos humanidades, tudo enfim — é natural que não tenhamos passado do porto livre e feitoria ocidental.”¹⁶³

Destaco que, a despeito da linguagem pesada e das acusações raciais, não há no artigo nenhum discurso de arianização. Ao contrário, podemos presumir que se culpa essa ideologia arianista pela situação do atraso nacional. O problema estaria em uma mentalidade geral das classes dirigentes, cujo arianismo seria um dos muitos exemplos de descolamento da realidade, e das necessidades urgentes do povo.

Não ignoro, porém, que se buscamos genealogicamente no texto onde ele aponta a causa do problema, encontramos os “cruzamentos aniquiladores”¹⁶⁴ que formam o bacharel como uma condição prévia de sua própria mentalidade. Trata-se de um texto atravessado de um lado a outro por controversas, mas é possível perceber uma coerência interna no discurso.

¹⁶³ DORNAS FILHO, João. A Propósito do Movimento Criolo. 2ª dentição. Nº 11.

¹⁶⁴ DORNAS FILHO, João. A Propósito do Movimento Criolo. 2ª dentição. Nº 11.

Ao criticar a fundamentação da medicina nacional em conhecimentos incompatíveis, o autor complementa que estão “deixando de mão o Impaludismo [malária] e todos os fantasmas responsáveis pela nossa desanimadora inferioridade”. Com isso ele se filia ao sanitarismo que, como afirma Stepan (2004), acabou se tornando sinônimo de eugenia no país. Isso, porém, não suavizou o discurso racial na entrevista, que ataca para todos os lados, de modo que acaba incorrendo em estigmatização geral do povo.

A crítica a uma dessas estigmas, a preguiça, parece estar em contradição com os valores da Antropofagia, pois inclusive há no *Manifesto* referência positiva a característica¹⁶⁵. Ocorre que a nota editorial recebe bem as ideias da entrevista, a despeito de todas essas ponderações que eu possa fazer sobre incompatibilidades ideológicas desse texto com qualquer outra linha mais conhecida da antropofagia. O último comentário editorial expressa o tom da concordância: “Talvez o caminho é que tenha umas pequenas variantes, que absolutamente não nos desviarão do fim desejado, porque estamos bussolados de muita vontade de acertar.”

Algo que ajuda a captar a linha argumentativas do criolismo é considerar seu forte elo com as ideias de Paulo Prado, como expõe Duarte (2011). Fico com a impressão de que a entrevista de Dornas Filho publicada na *Revista de Antropofagia*¹⁶⁶ se trata de uma paráfrase estendida desse fragmento de *Retrato do Brasil*.

“População sem nome, exausta pela verminose, pelo impaludismo e pela sífilis, tocando dois ou três quilômetros quadrados a cada indivíduo, sem nenhum ou pouco apego ao solo nutridor; país pobre sem o auxílio humano, ou arruinado pela exploração apressada, tumultuária e incompetente de suas riquezas minerais; cultura agrícola e pastoril limitada e atrasada, não suspeitando das formidáveis possibilidades das suas águas, das suas matas, dos seus campos e praias”. (Prado, 1981, p.108)

O me que interessa especialmente em Prado (1981) é como toda a ideia de ligação com o solo, do discurso vitalista da integração, é traduzida por ele em questões de saúde e higiene. Assim como no texto de Dornas Filho, as doenças em

¹⁶⁵ No *Manifesto* temos: “preguiçosos no *mapa mundi* do Brasil”. ANDRADE, Oswald. *Manifesto Antropófago*. 1ª edição. Vol. 1, pp. 3, 7.

¹⁶⁶ Dornas, J. A propósito do movimento Criolo Nº 11 - 2ª edição.

Retrato do Brasil são associadas direta ou indiretamente ao abandono dos recursos do solo (Prado, 1981).

Talvez cause ainda um estranhamento admitir que a Antropofagia corroborasse o discurso negativo sobre as condições higiênicas do brasileiro. Esse é um obstrutor de leitura fácil de eliminar. Basta considerarmos que as condições em que se encontravam as massas pobres nas crescentes cidades brasileiras eram deploráveis o bastante para causar uma impressão legítima (Stepan 2004). De fato, a cidade passava por diferentes crises sanitárias que a eugenia se empenhava em solucionar. Porém, conforme argumentei no primeiro capítulo, há uma sobreposição de raça e classe no Brasil. Desse modo, os problemas que atingiam especialmente as classes mais baixas eram facilmente associáveis a um grupo racial (Stepan, 2004).

A relação das mazelas com a questão racial no discurso de Paulo Prado (1981) é bastante dinâmica. Os problemas não seriam próprios das raças fisiologicamente, porém refletiam o mal metafísico manifestado no corpo. Por culpa da escravidão, o negro teria perdido a propriedade de sua alma. Por sua vez, o mestiço teria herdado uma amalgama dessas fraquezas de espírito, não só do negro, mas da constituição degenerada das elites no que podemos descrever como criolismo ou bacharelismo.

Se é certo que a Antropofagia compartilha com Paulo Prado e com a *Leite Criolo* a crítica ao bacharel, não afirmo que esse pequeno ponto de ortodoxia se estenda também à visão sobre o negro. De qualquer modo, a crítica à moralidade foi um valor muito mais seriamente afirmado na *Revista* da qualquer questão racial contra ou a favor de qualquer grupo. Sendo assim, é a sombra dessas ideias de Paulo Prado na *Leite Criolo* que mais suscita contradições com a Antropofagia.

Podemos constatar que a moralidade é o alvo específico dos ataques a Paulo Prado tanto na resenha crítica feita por Oswald de Andrade sobre *Retrato do Brasil* quanto no comentário de Oswaldo Costa em *Moquém I*. Tudo sugere que eles reconheciam parte dos problemas apostados por Prado (1981), mas rejeitavam as causas supostas.

Não posso compreender que um homem à la page como é meu grande amigo, escreva sobre o Brasil um livro pré-freudiano. A luxúria brasileira não

pode, no espírito luminoso de Paulo Prado, ser julgada pela moral dos conventos inicianos. (ANDRADE, 1997, p. 229)

“Para o sr. Paulo Pardo então não existe o interesse econômico? (Que bobagem! Mas ainda existe, porventura, mesmo depois de Freud, o "pecado sexual"? Outra bobagem! Ao lado [...] Ao invés de chegar às suas conclusões, que são verdadeiras, por meio de falsidades sem nenhuma razão de ‘ser, o sr. Paulo Prado, se não fosse a ânsia de “epater”, teria dado, certamente, uma obra digna da sua inteligência e da sua cultura. S. excia. preferiu, entretanto, apoiar-se às muletas da moral europeia, às muletas do Santo Ofício, e o resultado é que se revelou, como fotógrafo, um esplendido serimonista”.¹⁶⁷

Alguns parágrafos do texto sobre o criolismo na *Revista* parecem expressar diferenças de valores antitéticos aos da Antropofagia. Não em relação ao que vimos até aqui sobre raça, ou sobre uma população estigmatizada, mas em relação à moralidade. Em *Retrato do Brasil*, Prado (1981) descreveu os males da nação a partir da tristeza, cobiça e luxúria. A obra que incomodou os antropófagos Oswald de Andrade e Oswald Costa, ressoa no criolismo também por esses aspectos.

Curiosamente, o mesmo texto de Dornas Filho na *Revista* abarca essas temáticas em outros parágrafos. Nessas linhas o autor afirma simultaneamente os valores preconizados e repudiados na Antropofagia.

“à sua majestade venturosa, a maruja esfomeada iniciava o saque da terra, furtando aos naturais o ouro e as mulheres. Escravizando-os. A acovardando-os com uma religião cujo princípio fundamental é o aniquilamento físico e moral. Depois de acovardados assim, com uma deidade parcial e hipotética, foi fácil concluir a rapina. Os filhos dos conquistadores, produto de cobiça, sensualidade e covardia, tinham a loquacidade e uma inteligência brilhante, mas superficial e sem força, iam para Coimbra. Foi o início do mal, isto é, o bacharel. Produto nosso, se não fosse intoxicante. Cultura universalizada e frágil, sem relação com a terra pavorosamente grandiosa que iam conquistar. Um baba-rei, por mais cobiçoso que possa ser, nunca seria capaz de fazer o que fizeram Fernão Dias e Bartolomeu Bueno da Silva.”¹⁶⁸

Na citação acima estão presentes as ideias centrais de *Retrato do Brasil* que pesaram nas críticas antropofágicas, como a sensualidade e a cobiça. Do ponto de

¹⁶⁷ TAMANDARÉ. Moquém I. 2ª dentição. Nº 4

¹⁶⁸ Dornas. J. A propósito do movimento Criolo Nº 11 - 2ª dentição.

vista da moralidade anticristã do movimento, esse seria um juízo de valor catequético. Embora o texto também critique a religião de uma maneira muito próxima semanticamente da Antropofagia. Talvez essa linha combativa contra o catolicismo tenha soado sincera. Duarte (2011), contudo, alega que esse aspecto anticlérigo não é observado nos escritos próprios da *Leite Criolo*.

Observa-se que o elemento desenraizado, sem ligações com a terra, é responsabilizado por manifestações concretas de males de todos os tipos. Primeiro a responsabilização é atribuída através de um discurso metafísico, de que o elemento sem raízes cria uma atmosfera de tristeza que se manifesta no social. Depois a responsabilização ganha um fundamento pragmático, de que as classes dirigentes são insensíveis às verdadeiras necessidades nacionais, bem como a seus recursos. Assim todo tipo de relação com a realidade material é feito de modo prejudicial, levando ao adoecimento.

Destaco que no último trecho citado da entrevista de Dornas Filho a passagem que se refere ao cristianismo como “uma religião cujo princípio fundamental é o aniquilamento físico e moral”. Duarte (2011) levantou dúvidas sobre a sinceridade dessa crítica religiosa, e que talvez ela só tenha sido mencionada para aparecer na *Revista de Antropofagia*. Contudo, aproveito ela como uma ponte para algo que no ideal antropófago complementa de fato as complexas relações entre filosofia e higiene.

Se até aqui falamos sobre como o afastamento do homem em relação à terra pode degenerá-lo, agora veremos que o mesmo ocorre quando o homem se afasta da vida em si. O comentário de Dornas Filho sobre uma religião ligada à morte conseguiu traduzir com perfeição a coerência que a Antropofagia cria entre o discurso contra o bacharel e o discurso antirreligioso. Ambos sob uma crítica higienista.

3.5 - Um sabiozinho carregado de doenças

“O índio 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 sabiozinho carregado de doenças.¹⁶⁹

O comentário acima se encontra no *De Antropofagia* assinado por “Freuderico”, que acompanhou e acompanha essas reflexões sobre uma moral biológica. Nessa passagem o índio retorna como contraexemplo dos vícios ocidentais. Interessa observar que nesse processo de transcendência dos valores o animal moralizado se torna “carregado de doenças”, por desprezar a realidade, do corpo e da vida. Essa crítica aparece em distintos textos da *Revista*, e guarda proximidades com a fala de João Dornas Filho sobre “uma religião cujo princípio fundamental é o aniquilamento físico e moral”¹⁷⁰. Na mesma direção, destaco especialmente o texto de Fábio Luz sobre *Liga pela Moralidade*¹⁷¹ na segunda dentição da *Revista*.

“Liga pela Moralidade!... Mas qual é a moral ou moralidade adotada pela Liga? A moral católica? Essa acaba agora mesmo de mostrar, no Brasil, toda a sua ineficácia. O professor Flexa Ribeiro, na Escola de Belas Artes, junto à reprodução de Vênus de Milo, falando às misses representativas da beleza plástica brasileira. Acentuam-se as divergências entre a moral católica que os padres apregoam com a de uma versatilidade do povo brasileiro, e esse culto pagão pela beleza física. A moral de renúncia a toda beleza física. A moral da religião da morte, que aconselha o desprezo da carne e sua mortificação, o horror ao asseio e aos cuidados corporais, pois somente da alma se deve cuidar — porque não só de pão vive o homem, recebeu um cheque mortal. Cedeu o passo à religião da Vida e da Beleza.”¹⁷²

Fábio Luz não fez um comentário leviano. De fato, o Brasil parecia passar por esse surto de culto ao corpo. Não só no sentido de beleza, mas também na educação física, no incentivo a educação sexual, entre outros aspectos “ligados à vida” e ao corpo que venho abordando. Não por acaso essa fase do culto ao físico coincidiu com o contexto eugenista. O concurso de miss mereceu inclusive nota no *Boletim de Eugenia* de Renato Kehl (1929). Apesar de ser ele próprio um católico,

¹⁶⁹ FREUDERICO, De Antropofagia. 2ª dentição. Nº 1.

¹⁷⁰ DORNAS FILHO, João. A Propósito do Movimento Criolo. 2ª dentição. Nº 11.

¹⁷¹ LUZ, Fábio. A Liga Pela Moralidade. 2ª dentição. Nº 9.

¹⁷² LUZ, Fábio. A Liga Pela Moralidade. 2ª dentição. Nº 9.

e, portanto, um elemento típico da contradição que era a eugenia conservadora no Brasil.

Na nota de *Santo Ofício Antropofágico* a associação entre o desprezo do corpo e as questões de higiene são mais diretas.

"O frade que se apresentasse mais negligente e imundo nos seus vestidos, que tivesse em menos conta a limpeza do corpo, estava em caminho de ser canonizado, graduando-se — como escreve Balthazar Telles, cronista da Companhia — 'em mortificação e desprezo do corpo'. Lopes de Mendonça. Damião de Góes e a inquisição de Portugal, 1859. E foi essa a moral que o descobrimento e a catequese nos trouxeram."¹⁷³

O Brasil é o país cujos médicos se escandalizam na presença de Serge Voronoff. No *Manifesto*¹⁷⁴ há uma curta passagem qual cita esse eugenista dos mais polêmicos: *De William James à Voronoff, a transfiguração do Tabu em Totem*. Ethel Mizrahy e Tarcisio Campos (2007), explicam que o médico desejava criar uma super raça de humanos com capacidades físicas e intelectuais superiores — transplantando testículos de macacos. Acreditava-se que isso poderia prolongar a vida humana até os 140 anos. Voronoff esteve no Brasil em 1928, e se tornou tema até de marchinhas de carnaval (Mizrahy e Campos, 2007).

Segundo um artigo do jornal *A noite*¹⁷⁵, Voronoff teria escutado antes de seu embarque para o Brasil que "Se Deus criou o homem para nascer, viver e morrer, por que então este infeliz médico está mudando o plano divino?". As menções a Voronoff, repetidas outras vezes na *Revista*, podem significar muitas coisas. Afinal, tudo que diz respeito ao trabalho desse médico era um verdadeiro banquete para referências aforísticas acrescidas de muitas camadas de sentido. Diante de várias possibilidades, não me deixa de ocorrer que esse símbolo encarnava para a Antropofagia a incoerência de um progresso civilizatório moral¹⁷⁶.

¹⁷³ MURUCUTU, Pagé. Santo Ofício Antropofágico. 2ª denteição. Nº 9.

¹⁷⁴ ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. 1ª denteição. Vol. 1, pp. 3, 7.

¹⁷⁵ 9 de julho de 1928

¹⁷⁶ Esse é um sentido bem objetivo em outro texto da *Revista* no qual o nome do médico aparece. Dessa vez na primeira denteição em Silvestre Machado:

Mas os nossos ilustres médicos, que não quiseram receber Voronoff, acham que o japonês não é tipo "eugênico". O italiano-malária, o espanhol-tracoma, o bessarabiano-torre-de-babel e outras

A contradição nesse exemplo consiste no conflito entre o desejo de prolongar a vida e uma moral pautada pela religião da morte.

Nessa chave, o texto de Oswald de Andrade publicado no *Diário da Manhã* em 1929 ironiza outro tema mal debatido entre os eugenistas. Nodari (2021) interpretou o comentário como uma crítica à eugenia em si, embora o comentário de Oswald não esteja criticando nada mais do que uma incoerência. Ele acusa uma espécie enviesamento bacharelista na eugenia.

“O estado atual da nossa mentalidade é muito interessante [...] uma porção de “grandes nomes” continua a tradição de microcefalia, que de preferência se aninha na Academia Brasileira e na Escola de Belas Artes, proclamando, por exemplo, sem intuito de *blague*, num congresso de eugenia, que nesses tempos freudianos a castidade deve ir até o casamento.”¹⁷⁷

Possivelmente o comentário faz referência à tese *Continência masculina antes do casamento*¹⁷⁸, de orientação católica, apresentada por Moreira Fonseca. As Atas do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia descrevem algumas cenas do debate. Abaixo eu cito o registro das falas Edgard Altino, que demonstrava uma posição conservadora mais conciliada com a eugenia.

“Pensa terem muito maior valor que os conselhos do padre e do médico, a educação sexual feita na escola, o ensino sem mistérios das funções sexuais. Acha que a castidade não provoca neuroses; no entanto, acrescenta, não se pode pôr de lado a psicanálise que diz poder a libido provocar neuroses de recalcamiento; mas a educação sexual poderá prevenir esse mal”.¹⁷⁹

Cristiane Oliveira (2012) analisa a relevância que a educação sexual adquiriu no contexto da eugenia, na medida em que o sexo assumia o lugar de um

migalhas de raças balcânicas, assim como os russos cheios de vodca, são, ao ver dos nossos sábios, raças sãs e fortes, que virão formar a bela raça brasileira de amanhã [...] MACHADO, Sylvestre. O Japonês. 1ª dentição. Vol. 8, p. 5.

¹⁷⁷ Andrade, O. (1929, 17 de setembro). De Antropofagia – Entrevista de Oswald de Andrade. *Diário da Manhã* (ES), p. 3.

¹⁷⁸ A tese não chegou a ser publicada nas atas do congresso. Sabemos que ela foi lida e pelo registro dos debates do evento.

¹⁷⁹ CONGRESSO BRASILEIRO DE EUGENIA. *Acta I* (p. 33). In *Actas e trabalhos: Congresso Brasileiro de Eugenia*, 1, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ: Fiocruz.

importante fundamento do caráter brasileiro em formação. Nesse cenário, a preocupação com o tema ganhou destaque devido à ideia, difundida e compartilhada por figuras como Paulo Prado (1981), de uma alegada hiperesstesia sexual do povo brasileiro. No contexto da eugenia, contudo, o tema não deveria ser tratado por um aspecto moral.

O discurso médico do sexo acabou coincidindo com a crítica que os antropólogos fizeram a Paulo Prado. Isso porque a partir da década de 1930 as instituições envolvidas no projeto de “libertar o brasileiro de cativeiro moral” passariam a ver na má natureza da vida sexual no Brasil um reflexo causal da própria moralidade a partir da qual o tema era tratado (Oliveira, 2012). No campo da educação, a profilaxia do sexo passou a ser disputada por discursos de várias nuances, mais progressistas ou conservadoras. Oliveira (2021) afirma que a linha de frente da educação sexual acreditava que a compreensão do sexo, natural e desmistificado, regularia os impulsos que ditavam a vida sexual brasileira.

Voltando a um texto da *Revista* já citado, em *Moquém I* percebemos que Oswaldo Costa não estava se pondo em favor da devassidão quando afirmou que: “Na inocência dele [índio] viram o fantasma do pecado sexual, corrupções hediondas, vícios nefandos”¹⁸⁰. Em seguida ele menciona que as índias eram fortes devido a educação sexual que recebiam. Dessa forma, podemos dizer que Costa cita indiretamente o ditado de que “a maldade está na cabeça de quem vê”. E nesse contexto, a maldade do sexo deveria ser retirada da cabeça do brasileiro.

Tenupá-Oikó, de Clóvis Gusmão, também realiza uma operação semelhante, inclusive ao manter a ideia de uma ordem moral codificada na superstição. A ordem teria um fundamento na vida biológica, mas atuaria sobre essa determinando uma prescrição. Pura biopolítica representada no símbolo do feiticeiro, como vimos na segunda sessão deste capítulo. O “fundamento exato da eugenia, sem violar o domínio do instinto”¹⁸¹.

¹⁸⁰ TAMANDARÉ. Moquém I. 2ª dentição. Nº 4. Grifo meu

¹⁸¹ Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de Tenupá-Oikó. Diário da Manhã (ES), p. 4.

Possivelmente esse texto fazia parte de um projeto maior dedicado aos estudos da libido brasileira¹⁸². Mencionei até aqui apenas duas teses de *Tenupá-Oikó*, dentre quatro que constam no fragmento do *Diário da Manhã (ES)*¹⁸³. Embora as outras não façam menções diretas à eugenia, abordam temas que poderiam ser ligados a ela do mesmo modo como nas duas teses que mencionam. Ambas as teses restantes aludem uma ideia de matriarcado.

Uma tese discorre sobre as leis cósmicas que regem a legitimidade dos filhos do boto — o que favorecia as mães solteiras indígenas. Antes de Freud e a União Soviética diz Gusmão¹⁸⁴. O papel do Boto, no código supersticioso, seria garantir a responsabilidade coletiva dentro do processo de reprodução social. Um tema debatido no congresso de eugenia foi a necessidade de remuneração da maternidade. Em um contexto mais amplo, Miguel Couto discute todo um aparato de tutela da infância.

“Em outro artigo de autoria de Couto (1928), reafirma Se o valor que a saúde vai assumir nessa formação discursiva. A mãe e a criança são figuras que devem ser assistidas pelo Estado. A tutela da infância pelo pai simbólico que seria o Estado deveria contemplar saúde, educação, creches e escolas, cuja iniciação serviria a uma “orthopedia moral”, para garantir a saúde da “raça” (Couto, 1928 *apud* Oliveira, 2012)”

A última tese de Gusmão que ainda resta a ser abordada, se desdobra em possibilidades um pouco mais variadas. Ela menciona a procriação do “esteio-mãe na sociedade”¹⁸⁵. As índias choravam porque seus maridos decrepitos não poderiam engravidá-las. Então o feiticeiro mandou as moças se banharem no rio, e saíram de lá grávidas da cobra grande. Se os maridos estavam decrepitos e as moças engravidaram, a discussão poderia ser sobre poligamia. Como a preocupação das moças era com a possibilidade de extinção, poderia ser sobre o controle de

¹⁸² Entre as teses do congresso, Bopp (1977) acrescenta “Outra tese seria sobre a libido brasileira (histórias do sexo cifrado). Constaria de um estudo fundamentado sobre o boto, uma espécie de dom João da Amazônia [...] imunizou o artigo 266, do Código Penal. Há, também, árvores com atributos mágicos. Moça teve um filho sem conhecer homem. Curandeiro, na lua nova, fica espiando a orgia da noite [...]”. Como já foi explicado, a página de onde extrai as teses de Gusmão, se encontravam numeradas da décima oitava até a trigésima primeira.

¹⁸³ Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de Tenupá-Oikó. *Diário da Manhã (ES)*, p. 4.

¹⁸⁴ Idem

¹⁸⁵ Gusmão, C. (1929, 21 de julho). 4 pedaços de Tenupá-Oikó. *Diário da Manhã (ES)*, p. 4.

natalidade. Por fim, as condições de saúde dos maridos poderiam ainda ter relação com o contágio venéreo, tema cujo interesse de Gusmão tem precedentes.

Na “terceira dentição”, sob a qual se levanta a possibilidade que seja predominantemente escrita por Gusmão (Nodari, 2021), há uma piada referente às regulamentações debatidas para limitar a propagação de doenças venéreas. A principal preocupação do ponto de vista científico era o risco potencial degeneração hereditária, que acreditavam que doenças como a sífilis podiam acarretar. O breve comentário na revista diz: “Eu acredito no surto progressista da Antropofagia. Mas é preciso que continue a não existir fiscalização dos alimentos.”. A nota é assinada por um “treponema da syphilis” (a beneficiada)¹⁸⁶.

Conforme abordei ao fim do último capítulo, uma divulgação do Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia no *Diário Carioca*¹⁸⁷ trazia as teses extras sobre a “responsabilidade criminal do contágio venéreo” e a “educação sexual”. Não é peculiar que os temas do congresso de antropofagia coincidam com os debates eugênicos. Não só porque a eugenia penetrava diversas dimensões da vida pública naquele contexto, mas porque haveria uma esperada confluência de interesses entre moral e reprodução humana. A Antropofagia, no curso da sua cruzada contra a moralidade, acabaria debatendo os temas da reprodução humana.

A questão, nesse caso, é que com a ajuda da Antropofagia temos a moral colocada sob suspeita em um contexto muito delicado. A moral, em se tratando de estabelecer limites no caminho da eugenia, pode interferir em questões de escalas muito distintas. Um exemplo seria a educação sexual, que acabou de ser abordada. Há uma moralidade que se interpõe entre a eugenia e seu objetivo de educar sexualmente, e essa distância de interposição difere, quantitativamente e qualitativamente, da eugenia e seus segundos e terceiros objetivos.

Considerando isso, nos interessam diretamente os quatro primeiros temas anunciados para o congresso de antropofagia na *Revista*: I – Divórcio, II – Maternidade consciente, III – Impunidade do homicídio piedoso, IV – Sentença indeterminada. Os dois primeiros interessam por estarem ligados às questões

¹⁸⁶ “OQA” (1929, 5 de setembro), p. 62.

¹⁸⁷ Vae reunir-se no Rio um congresso de antropofagia. (20 de julho de 1929). *Diário Carioca*, p.1.

sexuais e reprodutivas. O homicídio piedoso (eutanásia), por sua vez, é possivelmente o tema mais diretamente e imediatamente associado a modelos de eugenia radical. Estenderei a discussão até o tema da quarta tese, devido às suas implicações raciais.

A questão do divórcio pode ser tratada brevemente. No contexto da eugenia, todo argumento que tivesse valor sobre uma determinada questão deveria estar fundamentado no que é “favorável” ou “desfavorável” para o coletivo. Mediante isso, havia preocupações tanto com a dissolução das uniões, quanto com a corrosão de lares que fossem forçosamente mantidos. Viver em um lar caótico desestruturaria a prole, o que poderia ter muitas consequências sociais no futuro. O jurista Pontes de Miranda — mencionado no anúncio do congresso e no texto sobre o *Direito Antropofágico*¹⁸⁸ na *Revista* — defendeu a o divórcio a partir de uma “moral biológica”. Ao menos segundo consta em uma entrevista que ele concedera ao *Correio da Manhã*¹⁸⁹ em 1929.

No livro de Bopp (1977) nós vemos ainda o tema do aborto entre essas teses, que está relativamente contemplado pelo tema da maternidade consciente, mas é interessante tratá-la separadamente. Durante a audiência pública do *STF* sobre o aborto em agosto de 2018¹⁹⁰, notamos que muitos dos votos conservadores basearam seus argumentos nos riscos de legitimação do aborto eugênico. Um exemplo recorrente nessas discussões é a síndrome de Down, que pode ser detectada nas primeiras semanas de gestação.

Os debates sobre o aborto vêm sendo abundantes neste século XXI, mas o que hoje os diferencia significativamente da eugenia é a ênfase na escolha individual. Isso significa que não estamos lidando com políticas compulsórias, como as características da eugenia negativa, nem com campanhas que visam eliminar traços considerados indesejáveis em busca de um ideal social ou racial.

Nesse contexto, vale mencionar o trabalho de Jane Carrey (2012), que mapeou os escritos das principais feministas que defendiam o direito ao aborto na

¹⁸⁸ O *Direito antropofágico* N.13 — Pontes de Miranda, tomando a frente dos pioneiros da Escola Antropofágica, lançará, dentro de pouco tempo, as bases para a reforma dos códigos que nos regem actualmente, substituindo-os pelo direito biológico, que adenite a lei emergindo da terra, à semelhança das plantas.

¹⁸⁹ Lima, H. (1929, 11 de maio). Os filhos alheios. *Correio da Manhã*, p.2.

¹⁹⁰ Televisada Ao Vivo pela TV Justiça

primeira metade do século XX. Carrey (2012) demonstra como a luta por esses direitos muitas vezes estava vinculada a argumentações em favor da supremacia branca. Admitir que os interesses reprodutivos de mulheres têm implicações em preconceitos raciais, e de outros tipos, não se trata de assumir uma posição conservadora e contrária a esses direitos.

Ressalto que, no contexto da eugenia, há uma diferença entre "aborto" e "controle de natalidade" (*birth control*). Enquanto o aborto diz respeito ao direito voluntário da mulher de interromper a gestação, o "controle de natalidade" envolve medidas de eugenia negativa, que podem incluir políticas de esterilização ou contracepção em larga escala —às vezes impostas compulsoriamente. Portanto, convém distinguir esses conceitos.

A "Folha" que um bando de moços universitários pública no Rio, é um dos raros sinais de rebeldia dessa mocidade abafada pelo ensino perdigotado das cátedras coloniais por mastodontes ronceiros. O seu programa universitário (pela autonomia didática e administrativa) é revolucionário como será todo programa de ensino no Brasil.[...] onde se discutem assuntos mais ou menos "imorais" como o "*birth control*"¹⁹¹

Maternidade consciente, citada como segunda tese na lista do congresso de antropofagia¹⁹², abrange uma ampla gama desses assuntos, envolvendo não apenas questões raciais, mas principalmente socioeconômicas e de saúde pública. Stepan (2004), por exemplo, definiu “maternidade consciente” como sinônimo de neomalthusianismo. Ou seja, uma medida que visa travar o aumento da natalidade como uma estratégia para garantir recursos adequados para todos os membros da sociedade.

O advogado espanhol Luiz Jimenéz Asúa é uma das principais referências sobre o tema. Segundo José Roberto Goldim (1998), em 1928 ele apresentou a palestra *O aspecto jurídico da eugenia e a maternidade consciente*. Sua obra de destaque, *Liberdade para amar e direito de morrer*, lançada no mesmo ano, trata simultaneamente de todos os temas do congresso de antropofagia que foram citados

¹⁹¹ ODJUVAVU. Revistofagia. 2ª edição. Nº 5.

¹⁹² ANTROPOFAGIA, Revista de. Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia – Algumas Teses. 2ª edição. Nº 14.

como interesse deste estudo. Dito disso, Asúa define a maternidade consciente nos parágrafos abaixo:

“Dar à luz como as bestas, como os animais que compensam sua fecundidade para mitigar as perdas causadas pela morte em grande escala, pode ser vantajoso para os líderes guerreiros que precisam de carne de canhão; mas é absurdo nesta era, em que os seres humanos desejam governar seus destinos presentes e futuros. A Eugenia exige, juntamente com a Saúde da prole, o controle e como meio para alcançá-lo, a maternidade consciente; ou seja, alcançado oportunamente quando o acúmulo de filhos testemunha a capacidade econômica ou cultural daqueles que vivem. A mulher deve impregnar-se com o espírito de Victor Margueritte de que seu corpo é seu, não para uso indevido ou degradação, mas digno de afirmá-lo. Procriar é de todos os atos da vida, o mais importante devido às suas consequências, para não o deixar abandonado às forças cegas do instinto e aos excessos racionais da natureza somática” (Asúa, 1929b p.55)

A concepção de Asúa sobre a maternidade consciente propõe voluntariedade (da utilização dos seus métodos) para fins sociais, embora seja encorajada. Nesse sentido, Asúa (1929b) acreditava que o Estado deveria desempenhar um papel facilitador, tornando disponíveis os meios para a limitação da descendência daqueles que assim o escolhessem. A esterilização ou o aborto só deveriam ser compulsórios quando houvesse a justificativa de um defeito hereditário incapacitante.

Nesse contexto, ele se opunha à esterilização de delinquentes, argumentando que, de acordo com os princípios da genética mendeliana, problemas dessa natureza não seriam transmitidos à prole. O mesmo critério era aplicado à questão da eutanásia, também conhecida como "homicídio piedoso". Goldim (1998) destaca que Asúa foi um pioneiro nesse debate, que eventualmente levou às primeiras legalizações dessa prática.

Essa dimensão da obra de Asúa está contemplada no título de *Liberdade para amar e direito morrer*. A "liberdade de amar" aborda a defesa da natureza poligâmica do ser humano. O “direito de morrer” é a eutanásia. Apesar de “direito” lembrar uma forma voluntária, ele prevê uma série de outras situações em que a prática seria defensável ou era encorajada. Assim como na questão da natalidade, a compulsoriedade da eutanásia só não era admitida em pessoas cujo defeito não

fosse genético. O advogado poderia reivindicar uma moral biológica, na medida que poupava o delinquente, mesmo que não poupasse uma deficiência hereditária.

“A eutanásia significa boa morte, mas em sentimento mais próprio e estrito, é a que o outro proporciona e uma pessoa que padece uma enfermidade incurável ou muito penosa, e a que tende a truncar a agonia sucessivamente cruel ou prolongada. A esta finalidade fundamental pode juntar-se um objetivo eugênico e selecionador, como o das antigas mortes de crianças disformes e o das modernas práticas para eliminar do mundo de idiotas e loucos imensuráveis” (Asúa, 1929b p.126).

A conferência do autor em Madrid, que atraiu mais de 4000 espectadores segundo Goldin (1998), teve trechos selecionados e publicados por Kehl no Boletim de Eugenia em 1929. Isso a despeito de que Stepan (2004) destaque uma recepção negativa do neomalthusianismo pelos eugenistas ligados à igreja, grupo do qual Kehl fazia parte.

“O neomalthusianismo, ou ‘maternidade consciente’, foi também discutido pelos eugenistas, mas, uma vez mais, o catolicismo da maioria dos médicos e sua orientação pró-família (e classe) refreou seu entusiasmo. Os médicos brasileiros compartilhavam com seus colegas franceses uma ideologia pró-natalidade fundada, no caso brasileiro, no receio de que os imensos espaços vazios do Brasil, a condição insalubre das massas e suas baixas taxas de reprodução pudessem impedir que o país se tornasse a nação poderosa e moderna com que sonhavam”. (Stepan, 2004 p.335)

Na citação que exponho abaixo, vemos Oswald de Andrade entrar nas disputas travadas entre os eugenistas de orientações distintas, ao se posicionar contra o conservadorismo no campo. O comentário foi publicado na mesma entrevista para o *Diário da Manhã (ES)*, qual mencionei anteriormente — com a intenção de transacionar para esse tópico mais objetivo.

Higiene e vingança, únicos imperativos categóricos. Nos países cultos, graves professores de universidades indicam os novos caminhos: Além da educação sexual preparando a liberdade de amar, a eutanásia, e sobretudo, a maternidade consciente. Infelizmente, aqui no Rio,

homens da maior responsabilidade, exaltam ainda a vil comédia da castidade católica. A nova geração saberá castiga-los.¹⁹³

Há um aspecto contraditório na adesão da Antropofagia ao ideal de maternidade consciente. O controle de natalidade não encontra sustentação nas ideias primitivistas, nem nas possibilidades criativas de moral biológica — muito menos encontra embasamento alegórico no matriarcado de pindorama. Onde podemos achar uma descrição desse fenômeno é em Spengler (1926), como um fenômeno que ocorre precisamente ao final do ciclo, prelúdio do declínio de uma civilização.

A queda de natalidade baseada nas escolhas individuais caracterizaria objetivamente certa consciência desvitalizada da reprodução humana. Spengler (1926) trata essa fase como climatério. Porém, isso só engrenaria quando uma cidade já houve ultrapassado seu auge.

Essa observação de uma aparente incompatibilidade entre um interesse eugênico e as ideias gerais da Antropofagia foi um exemplo pontual. Muitas outras questões encontravam notória coerência. Por exemplo, era relativamente comum que a eutanásia fosse representada como algo "natural" com base em argumentos etnológicos. Encontramos essa retórica na conferência de Asúa, nas partes publicadas pelo *Boletim de Eugenia*. Há uma breve nota, porém, de que as condutas mencionadas não eram viáveis na sociedade civilizada.

Entre os celtas, havia medidas não só de seleção, como de verdadeiras práticas de eutanásia, condenando à morte tanto as crianças disformes, defeituosas, como os velhos valetudinários [...] parece que ainda em nossos dias conservam semelhantes costumes os naturais da Terra do Fogo, das ilhas Fidji, da Nova Caledonia, os Battas, os Tschuktchi, os Viamtchadales (Asúa, 1929^a)

Esse argumento da naturalidade da eugenia já era visto desde Darwin (1889), como demonstrei no primeiro capítulo.

¹⁹³ Andrade, O. (1929, 17 de setembro). De Antropofagia – Entrevista de Oswald de Andrade. Diário da Manhã (ES), p. 3.

Com os selvagens, os fracos em corpo ou mente são rapidamente eliminados; e aqueles que sobrevivem frequentemente exibem um estado vigoroso de saúde. Nós, seres humanos civilizados, por outro lado, fazemos o máximo para interromper o processo de eliminação; construímos asilos para os imbecis, os mutilados e os doentes (Darwin, 1889 p.133)

Henrique Mendonça Silva (2011) menciona um caso mais direto na Assembleia Constituinte do Estado do Rio de Janeiro (1935-1937). Exponho um trecho das atas do evento a partir do autor. No diálogo abaixo o médico Luiz Palmier argumenta sobre o eugenismo dos índios citando os relatos do Padre José de Anchieta:

SR. LUIZ PALMIER: (...) Se quiser tratar aqui do assunto com mais largueza e através dos tempos poderia trazer aqui a idéia que os nossos índios fazem do assunto, embora sob modo empírico, porém muito prático.

O Sr. Ruy de Almeida: Quer V. Excia. dizer que os índios são eugenistas?

O SR. LUIZ PALMIER: São por natureza. Cito o trecho da carta do Padre Anchieta, mandada de São Vicente, em 1560 para Portugal, em que ele diz, referindo-se aos nossos índios:

“Destes brasis direi que quase nenhum se encontra entre eles afetado de deformidade alguma natural; acha-se raramente um cego, um surdo, um mudo, ou um coxo, nenhum nascido fora de tempo. Todavia, há pouco tempo em uma aldeia de índios, a uma ou duas milhas de Piratininga, nasceu uma criancinha, ou antes um monstro cujo nariz se estendia até o queixo (...) tinha boca abaixo deste, os peitos e as costas semelhantes ao lagarto aquático, coberto de horrendas escamas, as partes genitais perto dos rins; a qual seu pai assim que nasceu fez enterrar vivo”. (PALMER, 1935 *apud* Silva, 2011)

Advogo que manteve, nesse estudo, um caráter quase detidamente expositivo desde que Jimenez Asúa fora abordado. Todas as associações entre a obra *Liberdade para amar e direito de morrer* e a Antropofagia são intrínsecas aos materiais. O que objetivamente significa a coincidência entre os assuntos do livro de Asúa (1929b) e os quatro primeiros títulos das teses do congresso de antropofagia, acrescidos do contágio venéreo e educação sexual. Asúa (1929b) aborda ainda o “dom juanismo”, que pode ser simplificado como uma consequência patológica da monogamia compulsória — capaz de criar desordens sociais e

higiênicas devido a um comportamento sexual desenfreado. Na Antropofagia o Dom Juan estava representado na figura do Boto¹⁹⁴.

Apesar do que exponho, a única menção que encontrei a Asúa na *Revista*, foi em um texto assinado por Aristides Silva, na segunda dentição, intitulado *Ciência do Toninho*¹⁹⁵. Trata-se de uma provocação a Antônio de Alcantara Machado, ironizando uma crítica que o antropófago exilado tecera às teses de Asúa. Aristides Silva debocha da pretensão de A. Machado, qual teria acusado o pai da eutanásia de “impropriedades” sobre ciência penitenciária. O final da nota também é interessante, pois o próprio Aristides Silva debocha do jurista espanhol, ao dizer que “esses viajantes” não sabem de nada. Se referindo ao fato de Asúa não ter citado o papa como a causa dos empecilhos ao progresso.

Pela refrencia ao tema “ciência penitenciária”, o comentário de Alcantara Machado que fora respondido na *Revista* remetia (possivelmente) às teses de Jimenez Asúa sobre a sentença indeterminada. O tema corresponde enfim ao quarto título de tese listado na divulgação do congresso de antropofagia, que aloca a sentença indeterminada com o subtítulo “adaptação da pena ao delinquente”¹⁹⁶.

As noções jurídicas que fundamentam essa tese vinham ganhando destaque no contexto brasileiro desde os tempos da renomada Escola de Recife, um centro influente de pensamento jurídico na virada do século XIX para o XX. Essa faculdade de Direito, liderada por figuras notáveis como Tobias Barreto (1997), defendia a reforma do direito penal brasileiro, propondo que a pena deveria ser adaptada não ao crime em si, mas sobretudo ao criminoso.

De um modo geral, os intelectuais ligados a essa instituição defendiam um julgamento que levasse em consideração “as realidades” da população brasileira, majoritariamente “mestiça”, e as suas supostas condições psíquicas e morais — fossem adquiridas ou hereditárias, dentro das concepções da época. Essa abordagem, embora determinista em sua essência, tinha como objetivo subjacente

¹⁹⁴ Diaria da manhã. O don juan da amazonia. Isso é aludido tanto em Tanupá-Oikó qt em bopp

¹⁹⁵ ARISTIDES, Silva. A Ciência do Toninho. 2ª dentição. Nº 7.

¹⁹⁶ ANTROPOFAGIA, Revista de. Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia – Algumas Teses. 2ª dentição. Nº 14.

promover a justiça social no direito e respeitar as particularidades locais, conceitos que influenciaram profundamente o debate subsequente.

No contexto da época, várias tendências da antropologia criminal e da medicina legal convergiram com o Direito, particularmente a partir de perspectivas eugenistas. A abordagem doutrinária de Jimenez Asúa (1929) sobre responsabilidade penal estava fortemente focada em questões fisiológicas contingentes. Por exemplo, as condições hormonais poderiam influir no comportamento humano e deveriam ser levadas em conta pela justiça.

Asúa (1929) destinou tópicos de sua obra aqui mencionada, para discorrer sobre as condições de mulheres grávidas, durante o período menstrual, enfrentando o climatério ou a menopausa ou na menopausa. Acrescenta-se a esses temas, uma preocupação com as condições de indivíduos homossexuais. Seus argumentos, embasados no conceito de “instinto” (entre outras categorias) levava em conta princípios da psicanálise e endocrinologia, acrescentando complexidade ao debate, porém em uma perspectiva ainda exageradamente determinista em relação aos aspectos endocrinológicos.

Nesse contexto, surge o caso notório de Febrônio Índio do Brasil, que ocorreu entre 1927 e 1929. Febrônio se tornou um dos primeiros réus inimputáveis por loucura moral no sistema judicial brasileiro. Pedro Alvares e Arthur Ferreira (2002) analisam como as questões ligadas à homossexualidade de Febrônio e sua classificação racial como “mestiço” desempenharam um papel crucial em seu inquérito. O réu, além de sua complexidade psicológica, era autor do livro “As Revelações do Príncipe de Fogo”, no qual descrevia uma religião própria que alegava ter sido revelada a ele. Antes do caso, em 1926, ele já havia sido detido por pequenos delitos, revelando uma trajetória marcada por comportamento errático. Ele assumia múltiplas identidades, inclusive a de médico, e aplicava golpes.

No ano de 1927, ocorreram dois assassinatos chocantes na Ilha do Ribeiro, no Rio de Janeiro, onde as vítimas, um homem de 20 anos e um garoto de 10 anos, foram encontradas com as inscrições romanas “DCVXVI” tatuadas, semelhantes àquelas que Febrônio havia marcado em seu próprio corpo. Esse evento culminou em seu indiciamento no mesmo ano, tornando-o o primeiro paciente a ser sentenciado à internação psiquiátrica a partir de 1929. O caso de Febrônio Índio do

Brasil gerou uma ampla gama de argumentos e discussões que interessavam do ponto de vista “eugênico”. Além das questões relacionadas à homossexualidade e à mestiçagem, houve debates sobre a influência de seu pai, um alcoólatra, que o levou a fugir de casa aos 12 anos (Alvares e Ferreira, 2002).

Esses argumentos iam de encontro à tendência da eugenia no Brasil de considerar problemas de ordem social como possível causa de condições degenerativas. Orientação de pensamento que, inclusive, fundamenta a inserção do Divórcio enquanto um problema de “higiene”. Nesse contexto de intensa efervescência na antropologia criminal, o caso de Febrônio destaca a convergência dos mais distintos discursos médicos sobre raça e moral — cujas ideias desenvolvidas e reformuladas desde o século XIX, determinaram a conclusão de um caso concreto.

Como analisa Guilherme Gutman (2010), uma interpretação diferenciada desse caso veio do poeta franco-suíço Blaise Cendrars, que, através das lentes de Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade, retratou a “peste febrônica” teria sido levada à Europa, e sorvida alegre e avidamente pelo corpo mutilado de guerra do poeta suíço-francês Blaise Cendrars – corpo que carregava incontinente a marca nua e crua da violência (Amaral, 1970 apud Gutman, 2010 p.177). Cendrars visitou Febrônio na prisão e dedicou a ele um capítulo em seu livro “La Vie Dangereuse”.

As considerações do poeta vanguardista demonstram a boa intenção de mirar na crítica ao discurso médico e jurídico, carregado de preconceitos. Contudo, acerta no primitivismo exotificado, na essencialização da raça. Podemos acrescentar ainda a esteriotipação do negro pela categoria do instinto e da violência — que fazia parte de uma projeção idealizada do arcabouço de ideias primitivistas.

“Ninguém se preocupou, nem juiz, nem psiquiatra, (em) resolver o enigma do monstro do Rio de Janeiro, primeiro exemplo de um sádico integral aparecido no Brasil, qualificado por um de “louco altruísta”, pelo outro de “tipo clássico do assassino de repetição”. Mas essas duas etiquetas são derrisórias e acho que tanto a Lei como a Ciência dos brancos não levará em conta ou não estudará esse acompanhamento que eu anoto em contraponto – visões, sonhos, vozes, raciocínios e linguagem gratuitos, imagens-força, atos simbólicos tão frequentes na história de Febrônio – nunca se compreenderá nada da psicogênese, do mecanismo mórbido, do comportamento da mentalidade nem dos recalques, das imaginações, do

delírio, do esgotamento da alma dos indígenas transplantados. (...) Alguns indícios me levaram a adivinhar que Febronio era do clã do Búfalo, como a maior parte dos medicine-men da África que manejam o ferro e o fogo (...). Febronio é, a meu ver, o longínquo descendente de um grande feiticeiro da África. (Cendrars, 1976, p. 171-2 *apud* Gutman, 2010)

Considerações finais

Convergindo na superfície mais rasa possível, tanto a Antropofagia quanto a eugenia, no contexto nacional entre as guerras, se viam diante da possibilidade de um novo Brasil. Um país que poderia ser construído pelos próprios brasileiros, adaptado nacionalmente. A eugenia, como um ideal de aprimoramento biológico, encontrou no neolamarckismo (suposta hereditariedade de caracteres adquiridos) uma maneira de se transformar em aprimoramento social. Enquanto a Antropofagia, nascida no campo cultural, não ficou limitada ao plano estético. Desde o princípio, havia a intenção de transformar a Antropofagia em um abrangente projeto político, como se constata no fato de eles terem abraçado a Escola Ativa do Espírito Santo.

Devemos estar dispostos a abdicar de uma ortodoxia antropofágica nessas análises, porque, devido à dimensão que a ideia tomava, seus próprios integrantes estariam conscientes de que a unidade ia acabar residindo em um pano de fundo comum. Portanto, no segundo aspecto dessa convergência entre a Antropofagia e a eugenia, temos ambas como atores políticos, interessados por um amplo espectro de instituições. Colocando as questões dessa forma, torna-se mais do que plausível que a Antropofagia e a eugenia tenham, de fato, se encontrado nos caminhos dessa nacionalização. Inclusive, partindo de perspectivas muito compatíveis.

Devemos pensar que, enquanto um movimento vindo de fora, a eugenia inclusive destacava aspectos de inferioridade no Brasil. Desse modo, a própria eugenia era enxergada pela intelectualidade geral como um aspecto que deveria ser modificado nacionalmente. Seu próprio interesse na vida social já era um indicativo dessa nacionalização. Os “eugenistas” aos quais me refiro genericamente constituíam uma ampla classe no Brasil. Eram principalmente médicos, mas também antropólogos, homens do Direito e da política. Essa foi a configuração do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia (1929).

Desse modo, embora eu tenha abordado um objeto enquanto “movimento antropofágico” e outro como “movimento eugenista”, destacando a heterogeneidade dentro de ambos, falamos de escalas muito distintas. A Antropofagia é um objeto suficientemente complexo para que eu tenha dedicado um capítulo a delimitar de onde parto. A eugenia, entretanto, é bem mais simples de definir. Na mesma proporção, ela é um objeto bem mais difícil de localizar e

delimitar, uma vez que estejamos falando de sua incorporação na vida política e social. Talvez, o ideal fosse falar de um “eugenismo”, mas isso não facilitaria o caminho que trouxe essa reflexão até aqui.

Ser “eugênico” significava — na linguagem que a Antropofagia definiu muito melhor do que eu poderia — “favorável ao homem biológico”. O que nesse contexto, não se separava do homem social, muito menos do homem nacional. Esse é um aspecto importante, uma vez que aquilo que é favorável não está definido *à priori*, e era motivo de constante debate. Entre esses dilemas esteve principalmente a miscigenação.

Isso desde antes mesmo da eugenia se constituir como um campo, quando a mais vasta fonte de discussão que tínhamos sobre a formação nacional partia justamente dos homens de literatura. E desde esse período, como busquei demonstrar, a miscigenação já era considerada o único modo de se chegar a uma raça brasileira. O que quer que fosse considerado um aspecto desfavorável à formação do Brasil, em um sentido biológico ou existencial, deveria ser adaptado a essa condição mestiça.

Quando iniciei essa pesquisa, a ideia de mestiçagem e branqueamento racial e cultural era o meu foco de aproximação entre os movimentos. Eu visava encontrar na *Revista* as narrativas sobre a mestiçagem, em sentido racial ou cultural, e relacioná-las semanticamente com a miscigenação debatida pela eugenia. A questão, nesse caso, era colocar a mestiçagem como um produto representativo da nacionalidade, fabricado simultaneamente em diferentes instâncias, como no plano cultural e literário, e no plano político e científico. Porém, uma vez que me propus a relacionar a eugenia e a antropofagia, não foi possível ignorar os indícios de uma aproximação objetiva. Muito mais objetiva do que eu jamais havia cogitado até certa parte do processo.

Ao admitir essa objetivação, foi necessário reformular todo o meu problema. Não seria mais a mestiçagem em si que organizaria a questão, mas a própria dimensão que está acima dessa: a necessidade de fabricar um Brasil moderno, adaptado aos interesses locais. A mestiçagem seria uma manifestação desse ideal, embora a mais relevante para a constituição do caráter nacional. E de fato, a representação da mestiçagem está bem presente no material antropófago.

Já a ideia de diluição do negro, bem comum nos discursos eugenistas sobre a miscigenação, não tem presença na *Revista*. No que pude identificar, só cheguei a isso em Vivacqua na revista *Leite Criolo*¹⁹⁷ — considerando toda a ideia de essa ter sido abraçada como uma “sucursal” da Antropofagia. Porém, devemos considerar ainda que a maneira como Vivacqua elabora a questão, parte de todo um aparato filosófico de uso comum na Antropofagia, que é a Filosofia da Vida.

Identifiquei como a teoria de Spengler (1926) sobre a humanidade estar habitada por diferentes tempos e tipos de cultura dentro de um ciclo vital foi apropriada pela Antropofagia e o Verde-amarelo, e possivelmente está nas bases do que De Moraes (1976) já identificava como a característica dessa geração: a ideia de integração nacional. A Filosofia da Vida possibilita uma dissolução da dicotomia entre raça no sentido biológico e no sentido de cultura — questão que também discuti separadamente no primeiro capítulo.

Na verdade, o diferencial da perspectiva vitalista era a liberdade, ainda maior, para manipular a realidade em torno do conceito de raça. György Lukács (2020), observa que esse foi um deslocamento fundamental para construir o significado mítico de raça no Nacional-Socialismo. Esse ideal racial se baseava principalmente em princípios vitais de solo e sangue. Busquei argumentar ainda que, mediante as particularidades históricas do caso Brasileiro, não seria factível que aqui se desdobrassem as mesmas consequências.

Spengler (1926) descrevia a integração dos elementos dentro do ciclo vital como um processo cósmico natural, enquanto justificava as considerações que ele fazia sobre a situação da Alemanha e da Europa. No Brasil, a integração foi captada como um processo a ser construído. A ideia de que o país era uma vida nova dentro do ciclo cancelava seu estado de mistura. Mostrei no primeiro capítulo que Keyserling (1932), partindo de ideias que ele compartilha com Spengler (1926), chegou a tratar o ideal de pureza e de mistura de raças como dois lados legítimos de uma mesma moeda.

A princípio, isso seria determinado pela fase que uma raça se encontra, mas ambos os autores chegam a justificar que no caso alemão haveria para um sentido especial na reclusão — que nenhuma outra nação poderia compreender. Já

¹⁹⁷ VIVACQUA. A Propósito do Homem Antropófago. 2ª edição. Nº 7.

Keyserling (1932) chega a legitimizar o ideal da raça cósmica de Vasconcelos (ideal de super-mistura apropriado pelo movimento Verde-amarelo) — como algo que faria sentido no sentimento sul-americano. Keyserling (1932) trata tanto o ideal de pureza, quanto de mistura, como eugenicamente ineficazes — embora importantes, enquanto necessidades de uma psique metafísica coletiva.

A Filosofia da Vida também forneceu uma interpretação particular do primitivismo, como um modelo de ligação do brasileiro com a terra e com a vida. A respeito do ideal de conexão telúrica, a Antropofagia também coincidia com Prado (1981) em uma certa eugenia metafísica, considerando as mazelas como resultantes de uma integração malsucedida. Esse fenômeno primeiro adoeceria a atmosfera psíquica e moral do povo, conseqüentemente, pela inadequação das medidas e dos recursos para tratar as questões nacionais, levaria também ao adoecimento físico da nação. Reforço que as más condições sanitárias do país, não só eram um dado da realidade, como foram essenciais para moldar o forte aspecto sanitário da eugenia nacionalmente.

Quando consideramos o índio como um modelo de ligação com a vida em si, observamos críticas ao colonizador que se fundamentam em sua conexão com a cultura romana-latina. Essa cultura é geralmente considerada como cristã, independentemente de aspectos religiosos. Isso porque em uma perspectiva nietzschiana, a crítica recai sobre a ideia de dogma, e o ataque da Antropofagia passa da moralidade para as questões jurídicas.

Assim, essa figura do bacharel (que assume a forma do Criolo na vertente mineira), seria convergentemente uma antítese do índio em ambos os sentidos de que tratamos. Ou seja, afastado da terra, e da vida — dimensões que representam a realidade. É possível colocar esse duplo aspecto crítico (que é também um duplo ode ao índio) em termos objetivamente eugenistas.

No primeiro caso, uma eugenia que visasse arianizar o Brasil com influxo estrangeiro estaria descolada da realidade local e da terra. Com isso, a população sofreria, por exemplo, as conseqüências da malária, por não ter definido as prioridades certas. No segundo caso, temos os problemas do que a Antropofagia criticava a partir de Nietzsche (MIA). O dogma produziria um descolamento da realidade, dos valores vitais. Desse modo, vemos a crítica ao cristianismo como a

religião da morte e do desprezo pelo corpo, representada pelos antropófagos como antitética à eugenia.

Me senti impelida a ir “até o fim” no que me propus a fazer nesse estudo. Ou seja, através do material da *Revista* e alguns complementares, eu iria seguir as aproximações entre Antropofagia e a eugenia — já sabendo que elas seriam dispersivas. Porém, acabei chegando em um tópico destoante de seu conjunto. A sensação de que esse estudo acabou tomando um rumo diferente ao final, reflete a realidade do processo. Os últimos desdobramentos da pesquisa não estavam incluídos nos planos. Se tratam, coincidentemente, dos últimos desdobramentos do próprio movimento antropofágico: o congresso não realizado.

A Antropofagia se aproxima de maneira objetiva do eugenismo ao defender pautas progressistas que, naquele contexto, eram essenciais para a eugenia — como o controle de natalidade e a eutanásia. Os Antropófagos não apoiavam essas medidas por razões raciais. No entanto, vale a pena ponderar sobre as tendências que poderiam surgir caso tais medidas tivessem sido aplicadas no Brasil. Não estou afirmando que isso teria se transformado diretamente em uma limpeza racial. Porém, esses são métodos que assumem o caráter de limpeza social (no sentido de remoção direta), e devemos levar em conta a sobreposição de raça e classe no Brasil

Quando Marcelo Paixão (2005) escreveu o artigo “Antropofagia e Racismo”, ele não se referia ao contexto modernista. A metáfora da antropofagia — liberada do contexto modernista, no qual assumiu uma forma mais ou menos específica — permite a mistura de representações que surgem das vanguardas, das etnologias e dos desdobramentos mais esdrúxulos que o ato canibal assume. É dessa forma que Marcelo Paixão, citando Roberto Da Matta, discute as ironias contidas no sentido de “comer” no plano nacional:

“associado não apenas à alimentação em si mesma, mas, plena de significados extras no plano sexual, cultural e, mesmo existencial. Neste caso, em se tornando transitivo, o verbo comer, em todos aqueles planos, associar-se-ia com o desejo, do brasileiro, de incorporar, absorver, integrar o outro. Em outras palavras, segundo o antropólogo a força do verbo residiria no nosso próprio modo de ser, em suma, na própria identidade assimilacionista que moldaria uma das identidades culturais básicas deste país”. (Paixão, 2005 p.2)

Marcelo Paixão (2005) aborda essa característica como fundamento das relações étnico-raciais no Brasil, enquanto ideologicamente miscigenacionista e assimilacionista — como expus no primeiro capítulo a partir de Oracy Nogueira (1997). A Antropofagia, como um elemento situado no contexto modernista, desempenhou um papel fundamental na consolidação da metáfora canibal no pensamento intelectual e social. No entanto, essa ideia estava em sintonia com características já presentes no pensamento (e comportamento) nacional muito antes desse contexto.

Dessa forma, o movimento antropofágico proporcionou uma base sólida para fundamentar conceitualmente uma característica nacional já difundida. No segundo capítulo argumentei em favor de uma dimensão da Antropofagia modernista como um modelo de assimilação crítica — pois, a meu ver, essa é a parte mais consistente com manifestação da Antropofagia na brasilidade. Seja pelo legado do movimento, ou pelo caráter nacional que sempre fora antropófago.

A diferença é que o sentido geral da absorção antropofágica ficou marcado, nos tropicalismos da vida, como uma postura deliberada, como se já não houvesse o imperativo de integrar tudo. Integrar, como a “ameba integra seu alimento”, conforme dito por Freuderico¹⁹⁸. No lugar de uma terapêutica para a cultura nacional, o canibalismo é o próprio diagnóstico desta, da qual o movimento antropofágico é sintoma.

¹⁹⁸ FREUDERICO, De Antropofagia. 2ª dentição. Nº 1.

Referências

Revista de Antropofagia

REVISTA DE ANTROPOFAGIA. 1ª e 2ª dentições, 1928-1929. Edição fac-símile. São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/416410/per416410_1976_00001.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2023.

ANDRADE, Oswald. **Manifesto Antropófago**. 1ª dentição. Vol. 1, pp. 3, 7.

ANDRADE, Oswald. **Schema a Tristão de Athayde**. 1ª dentição. Vol. 5, p. 3.

ANTROPOFAGIA, Revista de. **Da Secretaria de Instrução do Estado do Espírito Santo: Uma Carta de Garcia de Resende**. 2ª dentição. Nº 13.

ANTROPOFAGIA, Revista de. **De Antropofagia** - Algumas notas sobre o que já se têm escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura. 2ª dentição. Nº 4

ANTROPOFAGIA, Revista de. **Desde o Rio Grande ao Pará**. 2ª dentição. Nº 10.

ANTROPOFAGIA, Revista de. **Expansão Antropofágica**. 2ª dentição. Nº 13.

ANTROPOFAGIA, Revista de. **Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia** – Algumas Teses. 2ª dentição. Nº 14.

BOPP, Raul. **Yperungaua**. 2ª dentição. Nº 5.

COSTA, Oswaldo. **Revisão Necessária**. 2ª dentição. Nº 1.

COSTA, Oswaldo. **De Antropofagia** - A falsa cultura, a falsa arte, a falsa moral, a falsa religião, tudo desaparecerá comido por nós com a maior ferocidade. 2ª dentição. Nº 9.

DEL PICCHIA, Menotti. **Caetés**. 1ª dentição. Vol. 5, p.4.

DORNAS FILHO, João. **A Propósito do Movimento Criolo**. 2ª dentição. Nº 11.

FREUDERICO, **De Antropofagia**. 2ª dentição. Nº 1.

GARRIDO, Antônio, **A Matança dos Inocentes**. 2ª dentição, Nº 5.

GUSMÃO, Clóvis de. **De Antropofagia** - Algumas notas sobre o que já se têm escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura. 2ª dentição. Nº 4

JAPY-MIRIM - **De Antropofagia**. 2ª dentição. Nº 2.

LUZ, Fábio. **A Liga Pela Moralidade**. 2ª dentição. Nº 9.

MACHADO, Antônio de Alcântara. & Bopp, Raul. **Nota Insistente**. *1ª dentição*. Vol. 1, p. 8.

MACHADO, Sylvestre. **O Japonês**. *1ª dentição*. Vol. 8, p. 5.

MURUCUTU, Pagé. **Santo Ofício Antropofágico**. *2ª dentição*. Nº 9.

ODJUAVU. **Revistofagia**. *2ª dentição*. Nº 5.

PEREZ, Izaac. **Bérro**. *2ª dentição*. Nº 6.

PRONOMINARE. **Uma Adesão Que Não Nos Interessa**. *2ª dentição*. Nº 10.

REZENDE, Garcia. **A Propósito do Ensino Antropofágico**. *2ª dentição*. Nº 11.

SALGADO, Plínio. **A Língua Tupy**. *1ª dentição*. Vol. 1, pp. 5-6.

ARISTIDES, Silva. **A Ciência do Toninho**. *2ª dentição*. Nº 7.

TAMANDARÉ. **Moquém I**. *2ª dentição*. Nº 4

TAMANDARÉ. **Moquém II (Hors d'oeuvre)**. *2ª dentição*. Nº 5

TAMANDARÉ. **Moquém IV**. *2ª dentição*. Nº 7.

TAMANDARÉ. **Kangerú do Dogma**. *2ª dentição*. Nº 10.

TAMANDARÉ. **De Antropofagia**. *2ª dentição*. Nº 14.

VIVACQUA. **A Propósito do Homem Antropófago**. *2ª dentição*. Nº 7.

Materiais consultados

ANDRADE, Oswald. **Contra os emboabas**. Estado de Minas, 15 de maio de 1928. – Republicada em Andrade, Oswald. Os Dentes do Dragão (2009, p.61-62)

ANDRADE, Oswald. **De Antropofagia** – Entrevista de Oswald de Andrade. Diário da Manhã (ES), 17 de setembro de 1929, p. 3.

DEL PICCHIA, Menotti. **Pra La Pra cá**. Correio Paulistano, 12 abr. 1929, p. 3.

DEL PICCHIA, Menotti. **Loba, Anta ou Maniôtô**. Correio Paulistano, 12 jan. 1927.

Diário Carioca. **VAE Reunir-se no Rio um Congresso de Antropofagia**. 20 de julho de 1929.

GUSMÃO, Clóvis. **4 pedaços de Tenupá-Oikó**. Diário da Manhã (ES), 21 de julho de 1929, p. 4.

HELIOS, DEL PICCHIA, M., RICARDO, C., SALGADO, P., MOTTA FILHO, C., E ELLIS, A. **O atual momento literário**. Correio Paulistano, 17 maio 1929, p. 4.

HELIOS. **Carta Antropófaga**. Correio Paulistano, 5 jan. 1927, p. 4.

HELIOS. **Carta aos Antropófagos**. Chronica Social, 4 abr. 1929, p. 4.

HELIOS. **Caapora**. Chronica Social, 12 fev. 1927, p. 7.

HELIOS. **Epístola a Oswald D'Andrade**. Chronica Social, Hélios, 28 ago. 1926, p. 6.

HELIOS. **Sessão solene e histórica** - Chronica Social, Hélios, 26 ago. 1926, p. 4.

JORNAL DO BRASIL. **A primeira entrevista concedida pelo Dr. Getúlio Vargas**, depois que assumiu o cargo de presidente constitucional. 22 de julho de 1934.

LIMA, Heitor. **Os Filhos Alheios**. Correio da Manhã, 11 de maio de 1929, p. 2.

REZENDE, Garcia. **Nota Ligeira**. Diário da Manhã, [sem dia] 6 de dezembro de 1929, p. 1.

REZENDE, Garcia. **Nota Ligeira**. Diário da Manhã, [sem dia] 27 de novembro de 1929, p. 1.

REZENDE, Garcia. **Nota Ligeira**. Diário da Manhã (ES), 1 de junho de 1928.

SALGADO, P. **Matemos o verde-amarelismo**. Correio Paulistano, 8 dez. 1927, pp. 3-4.

SALGADO, P. **A anta contra a loba**. Correio Paulistano, 11 jan. 1927, p. 3.

SALGADO, P. **A questão da Anta**. Correio Paulistano, 23 jan. 1927, p. 3.

SALGADO, P. **Significado da Anta**. Correio Paulistano, 26 nov. 1927, p. 3.

MIRAMAR, João. **Pelo Brasil**. Jornal do Comércio, Feira das Quintas, 17 de fevereiro de 1927, p. 3.

MORAES, Deodato. **Curso Superior de Cultura Pedagógica**. Diário da Manhã (ES), 11 de setembro de 1929, p. 3.

MORAES, Raymundo. **A Antropophagia**. O Paiz, 24 de agosto de 1929, p. 3.

O JORNAL. **Nova escola literária** – os “antropófagos” paulistas. Como o sr. Oswald de Andrade fala do novo credo, p. 9. 18 maio 1928.

O QUE HÁ. **Antropophagia e Eugenia**. Rio de Janeiro, ano 1, n. 18, Rio de Janeiro, 5 dez. 1929. Antropophagia, p. 35. Disponível em: em: <<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=338052&pagfis=991>>. Acesso em: 30 mai. 2023.

BOPP, Raul. **Brasil Choca Teu Ovo**. Diário da Manhã, 18 de agosto de 1929, p. 4.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- AGAMBEM, Giorgio. (2007). *Homo Sacer - O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ALVARES, Pedro Luís Sydenstricker; FERREIRA, Arthur Arruda Leal. **Febrônio Índio do Brasil**: crime, loucura, raça e sexualidade nos anos 1920. In: Memorandum, n. 39, 2002. Belo Horizonte: UFMG, ISSN 1676-1669. DOI: <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2022.39076>.
- AMARAL, Azevedo. **O Problema Eugênico da Imigração**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE EUGENIA, 1., 1929, Rio de Janeiro. Actas e trabalhos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1929. p. 327-340.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas - Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. Editora Lafonte, São Paulo, 2019. 192 páginas.
- ANDRADE, Oswald de. **Os Dentes do Dragão: Obras Completas**. Rio de Janeiro: Editora O Globo, 2009.
- ANTELO, Raúl. **As revistas literárias brasileiras**. Boletim de pesquisa NELIC, v. 1, n. 2, p. 3-11, 1997.
- ANI, Marimba. **Yurugu - An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior: An African Centred Critique of European Cultural Thought and Behaviour**. Indianapolis: IUPUI University Libraries, 1994.
- ARANHA, Graça. **Canaã**. Livro Digital nº 924. Revisão e projeto gráfico por Iba Mendes. Iba Mendes Editor Digital. Projeto Livro Livre, 2017.
- ARENS, William. **The Man-eating Myth: Anthropology & anthropophagy**. New York: Oxford University Press, 1979.
- ASÚA, Jimenez. **Aspecto Jurídico da Maternidade Consciente**. Boletim de Eugenia, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 5-6, 1929a.
- ASÚA, Jimenez. **Libertad de amar - Derecho a morir** sobre eugenesia, eutanasia, endocrinología. 3ª ed. Santander: Aldus S. A. de Artes Gráficas, 1929b.
- BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. 2ª edição. Editorial Grijalbo, 1977.
- BECHTEL, William; RICHARDSON, Robert C. **Vitalism**. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy. 1998. [DOI: 10.4324/9780415249126-Q109-1].
- BERGSON, Henri. **Creative evolution**. In: *Philosophers on Film from Bergson to Badiou: A Critical Reader*. Columbia University Press, 2019. p. 32-43.
- BERTO, Rosianny. C. **A constituição da Escola Activa e a formação de professores no Espírito Santo (1928-1930)**. [Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal do Espírito Santo]. Vitória, 2013.

- BIDDIS, Michael. *History as Destiny: Gobineau, H. S. Chamberlain and Spengler*. Transactions of the Royal Historical Society, v. 7, p. 73-100, 1997. Disponível em: http://journals.cambridge.org/abstract_S0080440100005387. Acesso em: 01/10/2023.
- BLIKSTEIN, Izodoro. **Indo-europeu, linguística e racismo**. Revista USP, n. 14, p. 104-110, 1992.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. 1ª edição. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2004. 112 páginas.
- BOAVENTURA, Maria Eugênia. **A vanguarda antropofágica**. São Paulo: Editora Ática, 1985
- BOPP, Raul. **Vida e morte da Antropofagia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/MEC, 1977.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. **Decreto nº 3.010, de 20 de agosto de 1938**. In: Revista de Imigração e Colonização. Rio de Janeiro: Órgão oficial do Conselho de Imigração e Colonização, 1940. Ano I, Vol I, p. 90.
- BUENO, Eduardo. **Introdução a Duas Viagens ao Brasil**. Por Hans Staden. Porto Alegre: L&PM, 2021.
- BUSSATO, Luís. **O modernismo antropofágico**. In: *História da Literatura do Espírito Santo* (Vol. 2, pp. 121-178). Vitória: Cultural-ES, 1992. Datiloscrito inédito constante do acervo da Coleções Especiais da Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo. Tombo n. 869,0 (81) (091) H 673.
- CÂNDIDO, Antonio. **Iniciação à Literatura Brasileira**. Humanitas Publicações. FFLCH/USP. São Paulo, 1999.
- _____. **Literatura e Cultura de 1900 a 1945**. In: Literatura e Sociedade. 9.ed. RJ: Ouro Sobre Azul, 2006.
- CAMPOS, Augusto. **Revistas re-vistas: Os antropófagos**. In: Revista de Antropofagia (Edição fac-símile). São Paulo: Abril, Metal Leve S.A., 1975.
- CAMPOS, Haroldo. **Da razão antropofágica: Diálogo e diferença na cultura brasileira**. In: Metalinguagem e outras metas, Vol. 4, pp. 231-255, 1992.
- CAPONI, Gustavo. **O estatuto das "raças humanas" em contextos monogênicos, poligênicos e evolutivos (séculos XVIII e XIX)**. Revista Hélio, v. 3, n. 1, p. 508-562, 2020.
- CAREY, Jane. **The Racial Imperatives of Sex: birth control and eugenics in Britain, the United States and Australia in the interwar years**. Women's History Review. v. 21, n. 5, p. 733-752, novembro de 2012. DOI: 10.1080/09612025.2012.658180.
- CARVALHO JUNIOR, I. J.; MORAES SOBRINHO, A. P. **A perpetuação de mitos no pensamento geográfico: a ideia das influências ambientais e a falsa dicotomia determinismo/possibilismo**. Revista da ANPEGE, v. 13, n. 22, p. 164-197, 2017.

CESARINO, Letícia. **Colonialidade interna, cultura e mestiçagem**: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. Ilha – Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 19, n. 2, 5 3 2017.

CONGRESSO BRASILEIRO DE EUGENIA, 1., 1929, Rio de Janeiro. **Actas e trabalhos**. Rio de Janeiro, s.n., 1929. p. 342. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=acebibcoc_r&pagfis=9788>. Acesso em: 30 mar. 2023.

COELHO, Fred. **Antropofagia ontem e hoje**. Como uma ideia modernista revolucionou o pensamento brasileiro e influenciou diferentes gerações. Ciência e Cultura, v. 74, n. 2, p. 1-9, 2022.

CRAIG, Edward. **Fatalism**. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy. 1998. [DOI: 10.4324/9780415249126-N096-1].

CUNHA, Eneida Leal. **Estampas do imaginário**: literatura, história e identidade cultural. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006

CUPERSCHMID, Ethel Mizrahy; CAMPOS, Tarcisio Passos Ribeiro de. **Dr. Voronoff's curious glandular xenotransplants**. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 1-24, julho-setembro 2007.

DARWIN, Charles. **The Descent of Man and Selection in Relation to Sex**. Nova York: D. Appleton and Company, 1889.

DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies**. Porto: Lello & Irmão, 2003.

DE MORAES, Eduardo Jardim. **A brasilidade modernista**: sua dimensão filosófica. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1976.

DINIZ, Júlio. **Antropofagia e Tropicália—devoração/devolução**. Núcleo de estudos em literatura e música, 2007.

DUARTE, Miguel de Ávila. **Leite criolo**: da rede modernista nacional à memória monumental do modernismo. Belo Horizonte, 2011 Dissertação - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras da UFMG, 2011.

EL-DINE, Lorena Ribeiro Zem. **A alma e a forma do Brasil**: o modernismo paulista em verde-amarelo (anos 1920). Tese (doutorado em história) – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2017.

FARIA, Daniel. **As meditações americanas de Keyserling**: um cosmopolitismo nas incertezas do tempo. Varia História, v. 29, n. 51, p. 905-923, 2013. DOI: 10.1590/S0104-87752013000300013.

FORNARI, Maria Cristina. **O filão spenceriano na mina moral de Aurora**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 24, 2008.

Fonseca, Fróes da. **Os Grandes Problemas da Antropologia**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE EUGENIA, 1., 1929, Rio de Janeiro. Actas e trabalhos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1929. p. 63-86.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006. 728 p.
- _____. *Novo Mundo nos Trópicos*. 3ª ed. São Paulo: Global Editora, 2012. 376 p.
- FORSYTH, Donald W. 1983 - **The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba cannibalism**. ~Journal. of Anthropological.. Reseal"ch~ 39 (2): 147-178.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Martins Fontes, f. 237, 2007. 474 p.
- GAHYVA, Helga. C. **A epopeia da decadência**: um estudo sobre o Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855), de Arthur de Gobineau. Mana, v. 17, p. 501-518, 2011.
- GAIGER, Jason. **Lebensphilosophie**. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy. 1998. [DOI: 10.4324/9780415249126-DC097-1].
- GALTON, Francis. **Hereditary Genius**. Londres: Macmillan & Co, 1892.
- GALVÃO JUNIOR, Heraldo Márcio. **Quem não pode morder não mostra os dentes**: modernistas e antropofágicos entre São Paulo e Belém do Pará nos anos 1920. Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020a.
- GALVÃO JÚNIOR, Heraldo Márcio. **Tenupá-Oikó**: a filosofia do Deixa Está como proposta humorística para a construção da legislação brasileira pela ótica antropofágica de Clóvis de Gusmão. Faces da História, v. 7, p. 25-51, 2020b.
- GOLDIM, José Roberto. **Luis Jiménez de Asúa**. Portal Bioética. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/asua.htm>.
- GUTMAN, Guilherme. **Febronio, Blaise & Heitor. Pathos, violência e poder**. In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 175-189, junho 2010.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2016.
- HALL, Stuart. Raça, **O significante flutuante**. Tradução de Liv Sovik, em colaboração com Katia Santos. Revista cultural Z. Revista do programa avançado de cultura contemporânea - UFRJ, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 26-39, 2017.
- HEATHER, Peter. **Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe**. New York. Oxford University Press, Inc, 2010.
- JÁUREGUI, Carlos. **Anthropophagy**. In: Dictionary of Latin American cultural studies. University Press of Florida, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2013. 7ª edição. Vol. 6.

- LIMA, Jorge. **A Procriação Voluntária do Sexo de Acordo Com a Época de Coabitação**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE EUGENIA, 1., 1929, Rio de Janeiro. Actas e trabalhos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1929. p. 277-298.
- LUKÁCS, György. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- KEHL, Renato. **Concurso de beleza** – Senhorita Brasil. Boletim de Eugenia, 1929, vol. 1, n. 5, p. 4, Rio de Janeiro.
- KEYSERLING, Hermann. **South American Meditations**. Londres: Jonathan Cape Ltd., 1932.
- KHRIOUSTKI, K. S. **From the three-dimensional reality in the integral sociology of Pitirim A. Sorokin** – to the construction of the triune universalizing (bio)cosmological approach. Electronic Journal - Biocosmology – Neo-Aristotelism, v. 1, n. 4, Autumn, 2011.
- KIMURA, Lilian.; et al. **Ancestralidade**: genética, herança e identidade. Genética na Escola, v. 17, n. 1, p. 41-52, 2022.
- KRENAK, Ailton. **A outra margem do ocidente**. Organização de A. Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 544 páginas.
- MAGGIE, Yvone. **Mário de Andrade ainda vive?** O ideário modernista em questão. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 20, p. 5-25, 2005.
- MARTINS, Heitor. **Canibais europeus e antropófagos brasileiros** (Introdução ao estudo das origens da Antropofagia. Minas Gerais, Suplemento Literário, Belo Horizonte, v. 3, p. 116, 1968.
- MELLO VIDAL, L. V.; AMORIM, W. M. **Reconhecimento do psiquiatra Jurandyr Manfredini entre estudantes da Escola de Enfermagem Alfredo Pinto, 1954-1955**. SMAD, Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas (Edição em português), v. 4, n. 1, p. 01-15, 2008.
- MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo**: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. 2005.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: Identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MUNIZ, João Carlos. **Apresentação**. In: Revista de Imigração e Colonização, Ano 1, Número 1, 1940, p. 3 - 4.
- NEIVA, Arthur. **O Problema Imigratório Brasileiro**. Revista de Imigração e Colonização Ano V, Número 3, 1944, p. 468-591 (p. 516)
- NICODEMO, Thiago Lima. **O “modernismo de estado” e a política cultural brasileira na década de 1940**: Candido Portinari e Gilberto Freyre nos EUA. Revista Landa (UFSC), Santa Catarina: Vol. 5, Nº 1 p.320 a 349, 2016
- NIETZSCHE, Friederich. **Aurora**. Tradução de A. C. Braga. São Paulo: Escala, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra** - Um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NODARI, Alexandre. **Modernismo obnubilado**: Araripe Jr. precursor da antropofagia. 2019 S. d. Disponível em: Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/NodariPUC.pdf>.

NODARI, Alexandre. **A oca de Clóvis de Gusmão**: sobre a página antropófaga na revista O Q A (O que há). Revista Landa (UFCS), Santa Catarina, v. 10, n. 1, p. 188-243, 2021.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca**: as relações raciais em Itapetininga. São Paulo: EdUSP, v. 1, 1997. 245 p.

NUNES, Benedito. **Antropofagia ao Alcance de Todos** - A Metafísica Bárbara. Prefácio para: ANDRADE, Oswald. A utopia antropofágica. São Paulo: Editora Globo, 1990.

NUNES, Benedito. **Antropofagia e vanguarda**: acerca do canibalismo literário. Literatura e sociedade, v. 9, n. 7, p. 316-327, 2004.

O JORNAL. **Nova escola literária** – os “antropófagos” paulistas. Como o sr. Oswald de Andrade fala do novo credo, p. 9. 18 maio 1928.

OLIVEIRA, Cristiane. **"Libertar o brasileiro de seu cativeiro moral"**: identidade nacional, educação sexual e família no Brasil da década de 1930. Psicologia & Sociedade, v. 24, n. 3, p. 507-516, 2012.

PAIVA, S. R. et al. **Recursos genéticos**: O produtor pergunta a Embrapa responde. Brasília: Embrapa, 2019.

PAIXÃO, Marcelo. **Antropofagia e racismo**: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais. In: Ramos, Sílvia e Musumeci, Leonarda (Coord.). Elemento Suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro. RJ, Coleção Segurança e Cidadania do CESEC – Centro de Estudos de Segurança e Cidadania/UCAM. Civilização Brasileira, 2005

PENA, Sergio. D. J. (2005). **Razões para banir o conceito de raça da medicina brasileira**. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, 12, 321-346.

PRADO, Antonio Arnoni. **Itinerário de uma falsa vanguarda**: os dissidentes, a semana de 22 e o integralismo. Brasiliense, v. 19, 1983. 112 p.

PRADO, Paulo. Retrato do Brasil - **Ensaio Sobre a Tristeza Brasileira**. São Paulo: IBRASA, 1981.

QUEIROZ, Helaine Nolasco. **Verdeamarelo/Anta a Antropofagia**: narrativas da identidade nacional brasileira. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

RAEDERS, Georges. **O inimigo cordial do Brasil** – o conde Gobineau no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

REIS, João José. **Presença negra: conflitos e encontros**. In: Instituto BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brasil: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. p. 81-99.

ROMERO, Silvio. [1906], **O allemanismo no sul do Brasil**. In Provocações e Debates: contribuições para o estudo do Brasil social. Porto: Livraria Chardron, 1910, p. 115-169.

ROQUETTE-PINTO, E. **Nota Sobre os Typos Antropológicos do Brasil**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE EUGENIA, 1., 1929, Rio de Janeiro. Actas e trabalhos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1929. p. 119-148.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Entre Prospero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade**. Novos Estudos CEBRAP, 66, 23-52. 2003.

SANTOS, Ricardo Ventura. **A obra de Euclides da Cunha e os debates sobre mestiçagem no Brasil no início do século XX: Os sertões e a medicina-antropologia do Museu Nacional**. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 5, Suplemento, 1998. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/nwxfPkJn6J6BzJQFkwCKqR/?format=html&lang=pt>>. Acesso em: 1 out. 2023.

SILVA, Henrique Mendonça da. **A assistência médico-social como campo eugênico na obra do médico Luiz Palmier**. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011, v. 1.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das Raças: Cientistas, instituições e a questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Gilberto Freyre: **Adaptação, Mestiçagem, Trópicos e Privacidade em Novo Mundo Nos Trópicos**. Philia&Filia, Porto Alegre, v. 02, n. 2, p. 85-117, jul./dez. 2011. Edição especial: O Mal-Estar na Cultura e na Sociedade.

SOROKIN, Pitirim A. **Social Philosophies of an Age of Crisis**. Whitefish: Literary Licensing, LLC, 2011. 356 páginas.

SPENCER, Herbert. **The principles of biology**. New York: Appleton, 1891 [1864]. v. 1.

SPENGLER, Oswald. **The Decline of the West: Perspectives of World-History** (Vol. 2). New York: Alfred A. Knopf, 1927. Copyright 1926 by Alfred A. Knopf, Inc.

STEPAN, Nancy Leys. **Eugenia no Brasil, 1917-1940**. In: HOCHMAN, G.; ARMUS, D. (Orgs.). Cuidar. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

TÉRCIO, Jason. **Recém-descoberta, terceira fase da Revista de Antropofagia revela lacunas da história do modernismo**. Folha de S. Paulo, São Paulo, 26 jun. 2021.

TOLLER, Heloísa. **Bons e Maus Selvagens: a indispensável visão mítica no Colonialismo/Imperialismo Europeu**. IPOTESI – REVISTA DE ESTUDOS LITERÁRIOS, v. 11, n. 1, p. 113-124, 2007.

- VARSHIZKY, Amit. **The Metaphysics of Race: Revisiting Nazism and Religion**. *Central European History*, v. 52, n. 2, p. 252-288, 2019.
- VASCONCELOS, José. **A Raça Cósmica**. Tradução de Didier T. Jaen. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1997. [1925]. pp. 7-40
- VELLOSO, Maria Paula. **Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.
- VELOSO, Caetano. **Verdade tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VENTURA, Roberto. **Estilo Tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Arawaté: Os Deuses Canibais**. Editora Jorge Zahar, 1986. Rio de Janeiro.
- VON MARTIUS, Karl Friedrich; RODRIGUES, José Honório. **Como se deve escrever a História do Brasil**. *Revista de História de América*, n. 42, p. 433-458, 1956.
- WALICKI, Andrzej. **Theory of Integral Knowledge and Integral Personality – in Slavophilism**. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 1998. [DOI: 10.4324/9780415249126-E047-1]
- WOODWARD, Ashley. **Interpreting Nietzsche: Reception and Influence**. Londres: Continuum, 2011.