

## Antropofagia: a constância da alma selvagem

*Imaculada Kangussu (UFOP)*

No “Manifesto antropófago”, Oswald de Andrade propõe “a unificação de todas as revoltas eficazes na direcção do homem”, feito a ser realizado pela “revolução Carahiba”.<sup>1</sup>

Caraíba é um termo bastante ambíguo. Na língua tupi, *kara'iva*, significa coisa benta, sagrada, divina, e era a designação que os índios davam a seus feiticeiros e “profetas”<sup>2</sup>, depois estendida aos brancos. Por outro lado, por parte dos europeus, caraíba designa tanto a família linguística à qual pertencem diversas das tribos indígenas brasileiras, quanto o povo habitante da América Central, na região próxima do hoje chamado Caribe.<sup>3</sup> Ao apropriar-se do termo para nomear a revolução proposta, Oswald une o modo como os índios percebiam seus pajés e depois os brancos, com o modo como estes viam os selvagens. Teríamos então a visão europeia relativa aos índios aliada à visão que os indígenas tinham dos homens sagrados e dos europeus, em uma superação da via de mão única, ainda hoje predominante, onde a perspectiva da Europa oblitera a indígena. Vale perceber a rica duplicidade da proposta, explicitamente filiada ao humanismo francês e fortemente influenciada pelo convívio de Oswald com as vanguardas europeias do início do século XX: a revolução caraíba une a emergência do impulso original – de unificar “todas as revoltas eficazes na direcção do homem” – com a recepção e interpretação deste pelos artistas europeus, i.e, com um produto importado, elaborado por estrangeiros sob o invólucro de uma forma histórica diferente da nossa.

---

<sup>1</sup> ANDRADE, “Manifesto Antropófago”, *Revista de Antropofagia*, Anno I, Numero I. São Paulo, maio, 1928; p.7.

<sup>2</sup> “Os selvagens têm certos falsos profetas chamados *Caraibes* [caraíba], que andam de aldeia em aldeia [...] e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos, dando assim força a quem lhes apraz para vencer e suplantar os inimigos na guerra, mas ainda os convencem de que têm a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil”. Cf. LÉRY, Jean de. *História de uma viagem feita à Terra do Brasil também chamada América*. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.207-8.

<sup>3</sup> “O tupi *kara'iva* relaciona-se etimologicamente com o etnônimo caribe, designação que os europeus do século XVI davam aos indígenas de vários grupos étnicos das Antilhas, da América Central e do extremo norte da América do Sul. Nos idiomas dos grupos caribe e aruaque, o termo caribe traduzia-se por “homem valente, corajoso”. CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1978; p.103. Ver verbetes “caraíba” em FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

O título do manifesto mereceu inspirada interpretação de Benedito Nunes, no texto “Antropofagia ao alcance de todos”, segundo a qual o termo “antropofagia” é um “símbolo cruento, misto de insulto e sacrilégio”, “um vocábulo catalizador, reativo e elástico”, utilizado “como pedra de escândalo” pelo seu “poder de choque”, visando “ferir a imaginação do leitor” com a rememoração do canibalismo. “Imagem obsedante, cheia de ressonâncias mágicas e sacrificiais, com um *background* de anedotas de almanaque, mas também com uma aura soturna e saturniana, tal palavra funciona como um engenho verbal ofensivo”.<sup>4</sup> Lembramos que um dos primeiros – e talvez o mais marcante – antropófago na literatura foi o homérico Ciclope (do grego “circular”, “incontornável”) Polifemo, “o que fala muito”, “aquele de quem se fala em todo lugar”, “ilustre e fértil em argumentos”.<sup>5</sup> No *Manifesto*, o recurso ao termo é a resposta política e poética à agressão histórica perpetuada por um inimigo protético, cujas múltiplas faces aparecem no repressivo aparato colonial, na sociedade patriarcal com seus padrões morais e esperanças messiânicas, na retórica da classe intelectual que curva-se ao estrangeiro e imita a metrópole, no romantismo indianista que sublima as frustrações do colonizado. Símbolo da devoração (dev-oração?), a antropofagia é uma *metáfora* orgânica – inspirada pela cerimônia na qual devorar o inimigo implicava considerar o seu valor – capaz de englobar, em um movimento que pode ser comparado à *Aufhebung* hegeliana, tudo quanto deveríamos negar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia intelectual.<sup>6</sup> Uma reação violenta, contra os mecanismos e os hábitos responsáveis pelas instâncias históricas censoras. Oswald compara o rito antropofágico com a comunhão católica, com a diferença de que o índio comia a carne real “(só comiam os fortes), Hans Staden salvou-se porque chorou”, e “o catholicismo instituiu a mesma cousa, porem acovardou-se, mascarando o nosso symbolo [...] mas o facto é que há a antropofagia trazida em pessoa na comunhão. Este é o meu corpo. *Hoc est corpus meum*”.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos”, em ANDRADE, Oswald de. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Obras completas, volume 6. Rio e Janeiro: Civilização Brasileira, 1970; p.xxv. Manuel da Nóbrega observou que “de todos os povos fantásticos, aquele que esteve mais ligado, pela imaginação dos europeus à Terra do Brasil foi, incontestavelmente, o dos Canibais”. NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Academia Brasileira, 1931.

<sup>5</sup> Traduções de SERRES, Michel. *Le tiers-instruit*. Paris: François Bourin, 1991; p.110.

<sup>6</sup> NUNES, *op.cit.*, p.xxvi.

<sup>7</sup> ANDRADE, Oswald. “Schema ao Tristão de Athayde”, em *Revista de Antropofagia*. São Paulo, maio, 1928; p.3. O texto responde ao intelectual católico Tristão de Athaide, que entreviu no radicalismo da concepção modernista um reflexo lamentável da dissolução e da “anarquia dos tempos modernos”. Cf. NUNES, *op.cit.*, p.xl.

No “Manifesto antropófago”, a sociedade brasileira surge através da oposição entre catequese e poder da corte de um lado, e estado de natureza de outro. Nesse embate histórico, apesar da aparente vitória da “cultura”, a herança africana e indígena, de cujo substrato profundo faz parte o antigo direito de vingança na antiga sociedade tribal, subsiste na psique dos convertidos. Sob o verniz das instituições importadas, ficaram vivas a política e a economia primitivas, por baixo dos ouropéis da arte europeia, as fantasias indígenas. No *Manifesto*, os mitos primitivos são tirados das reservas mnemônicas da imaginação e atirados satiricamente contra os emblemas da cultura “oficial”. Sol, Cobra Grande, Jaboti, devoram Goethe e Vieira, em um rito antropofágico, capaz de trazer à tona o que foi recalcado pelos colonizadores e capaz de abrir a consciência aos arquétipos do pensamento selvagem: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias”.<sup>8</sup> Nesse ato vingativo de reintegração de posse, o “antropófago” aparece aparentado ao primitivo socializado de Rousseau, que conseguira viver num estado de equilíbrio, entre Cultura e Natureza.

Oswald não ficou imune ao fascínio que a palavra “canibalismo” exercia sobre alguns participantes do surrealismo (Picabia, por exemplo, a revista *Cannibale*<sup>9</sup>). E nas palavras de um europeu, “quando um costume exótico nos cativa, a despeito (ou por causa) de sua aparente singularidade, é que, geralmente, ele nos apresenta, como um espelho deformante, uma imagem familiar e que nós reconhecemos, confusamente, como tal, sem conseguir ainda identificá-la”.<sup>10</sup> Entretanto, o uso do termo pelos modernistas brasileiros adquire um caráter distinto, por se tratar menos de um fascínio pelo exótico do que do reconhecimento de uma realidade própria: o que para o artista europeu era exotismo, para o brasileiro era introspecção. Essa distinção é explicitada na análise de Eduardo Subirats:

Os aspectos programáticos mais salientes do Pau-Brasil e da Antropofagia implicam, em matéria de mudança, valores que nas vanguardas europeias só tiveram uma importância marginal: uma nostalgia do passado que remontava às tradições orais e mitológicas das culturas antigas da América, a recuperação de uma memória histórica seriamente danificada pela lógica missionária da colonização e o projeto profundamente inovador de integrar a moderna civilização tecnológica numa concepção radicalmente pagã da natureza e da existência humana. Nada disso pode ser identificado nos programas futuristas

---

<sup>8</sup> ANDRADE, “Manifesto Antropofago”, *op.cit.*, p.7.

<sup>9</sup> Cf. *Dada* n.7. Paris: DADaphone, 1920.

<sup>10</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Ed. Nacional, 1966; p.275.

de Milão, nem nos escândalos dadaístas de Berlim, nem mesmo na filosofia estético-política do surrealismo de Paris.<sup>11</sup>

Não se trata apenas de uma tradução das vanguardas europeias para uma língua com sotaque tropical e selvagem: a mais notória das diferenças envolvidas na apropriação do termo diz respeito à intenção de expor, nos manifestos, as raízes da civilização brasileira obnubiladas pelas relações colonial e neocolonial. Oswald enfrenta a imposição colonizadora de paradigmas éticos, linguísticos e epistemológicos – e a reiteração destes nas modernas importações de modelos artísticos e culturais europeus, no “internacionalismo provinciano” – reivindicando, simbolicamente, o ato dos primeiros indígenas diante do invasor estrangeiro: a vontade de apropriar-se, de devorar e deglutir o outro. Enquanto as vanguardas europeias em sua crítica à racionalidade em curso viam-se jogadas em um não-lugar de um futuro a ser criado, o projeto antropofágico tinha uma referência concreta: a consciência – mesmo que fortemente fantasiosa – de uma história posta à margem. A realidade brasileira oferece nos aspectos populares e cotidianos de seu até então depreciado legado histórico indígena – a abstração pictórica, o entrelaçamento da beleza no cotidiano, a nudez, os espaços vazios da arquitetura, os ritmos de vida, de cantos e danças das tribos – elementos que denotam uma prodigiosa liberdade e uma amplitude criativa próprias e, por isso, incomparáveis. A Antropofagia busca na memória cultural, no antigo relacionamento harmonioso entre natureza e civilização, no prazer sem culpa, os argumentos para rejeitar “uma opressão civilizatória magnificamente emperiquitada”.<sup>12</sup> A imersão criativa nas próprias raízes étnicas, no diálogo com a tradição e com os símbolos populares, foi o ponto de partida de uma visão de mundo prospectiva. Segundo Subirats,

Os “antropófagos” brasileiros descobriram na própria realidade histórica, nas línguas indígenas e nas expressões artísticas populares aquele princípio criador capaz de gerar o novo em termos formais e em termos de uma utopia social de sinal emancipador.<sup>13</sup>

Não escapa, entretanto, ao filósofo europeu a necessidade de uma ruptura radical para se mudar um paradigma: mesmo quando o novo parte do que já existiu faz-se necessário ao espírito libertário romper com o modelo em curso e desnudá-lo

---

<sup>11</sup> SUBIRATS, Eduardo. *A penúltima visão do paraíso*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Studio Nobel, 2001; p.55.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.97.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.158. São da mesma página as próximas citações.

criticamente, em suas palavras, “tirar-lhe aquelas roupas que as estratégias missionárias lhe haviam imposto como meio de destruição de sua autonomia”.

O “Manifesto antropófago” vai além da mera rejeição ao colonizador e destruição de seus símbolos. Trata-se de criar o novo na deglutição tanto dos traços mnemônicos das antigas culturas quanto da atualidade da técnica. Conforme Oswald, “não se deve confundir volta ao estado natural (o que se quer) com volta ao estado primitivo (o que não interessa)”. É “fácilimo ser antropofago. Basta eliminar a impostura”. Nós, “filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda hypocrisia da saudade, pelos immigrados, pelos traficados e pelos touristes. No paiz da cobra grande”, diz o Manifesto, “queremos a revolução Carahiba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas efficazes na direcção do homem”.<sup>14</sup> O pensamento antropofágico mastiga, tritura, devora: pratica a deglutição intelectual. No “Abre-Alas” de abertura do primeiro número da Revista de Antropofagia, Antonio de Alcântara Machado revela que a experiência moderna “acabou despertando em cada conviva o apetite de meter o garfo no vizinho”. E explica: “o antropófago come o índio e come o chamado civilizado: só ele fica lambendo os dedos”.<sup>15</sup> Encontramo-nos diante da proposta de um novo *cultural hero* cujo estofa é o homem natural aliado ao homem moderno desnudado pela psicanálise, cujo motor é a utopia, cujo projeto é iluminar o centro a partir da periferia marginal.

Lembrando a colonização do imaginário, o “Manifesto antropófago” ultrapassa os limites da razão colonizadora e, ao invés de apresentar-se como vítima, tripudia: “não foram os cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jaboty”.<sup>16</sup> Vale lembrar que, no Brasil, “vingar” significa também crescer, prosperar, como as flores que vingam.

O foco aqui é o que atravessa a apropriação cultural. No caso da cultura de um povo que sofreu o processo de colonização, tão importante quanto perceber o que existe de próprio no modo como a cultura dos colonizadores foi apropriada é considerar o teor de apropriação presente no que é considerado próprio da cultura dos colonizadores, isto é, o quanto as culturas dos colonizadores são apropriações de outras culturas, inclusive daquelas dos colonizados, como ressalta o Manifesto Antropófago.

---

<sup>14</sup> ANDRADE, “Manifesto Antropofago”, *op.cit.*, p.3.

<sup>15</sup> MACHADO, Antonio de Alcântara. “Abre-Alas”, em *Revista de Antropofagia*, *op.cit.*; p.3.

<sup>16</sup> ANDRADE, “Manifesto Antropofago”, *op.cit.*, p.7.

A esse respeito, vale destacar a recorrente apropriação, em textos ensaísticos, poéticos e ficcionais, no Brasil e em outros países da América Latina, das personagens criadas por Shakespeare, em *A tempestade* (1612), Caliban, Ariel e Próspero.<sup>17</sup> As *dramatis personae* – que em um primeiro momento podem ser consideradas como alegorias das fantasias europeias, sobre si mesmo e sobre o outro mundo, surgidas a partir dos grandes “descobrimentos” – foram amplamente apropriadas por artistas e pensadores brasileiros e latino-americanos para caracterizar a situação colonial, pós, neo ou anticolonial em que se encontram e realizam suas atividades. A poética shakespeariana da dupla imagem, maravilhosa e bárbara, provocada pelos relatos a respeito de terras e povos antes desconhecidos, é apropriada para forjar identidades culturais duplas.

Enquanto Próspero costuma aparecer como alegoria do poder colonizador, Ariel e Caliban como modalidades distintas produtoras do trabalho artístico e intelectual na situação de colonizado. As terras selvagens inspiram Shakespeare, a república ideal apresentada na primeira cena do segundo ato de *A tempestade* “é inspirada nos *Ensaio*s de Montaigne, traduzidos para o inglês por Florio, em 1603. No Museu Britânico conserva-se um exemplar dessa obra, que passa por ter pertencido a Shakespeare”.<sup>18</sup> E as figuras shakespearianas são de volta apropriadas pelos habitantes das terras inspiradoras que as tomam como imagens de si mesmos. E deste modo, o dado e a ficção, o cosmopolitismo e a rudeza, o colonizador e o colonizado são mediados – e mais que isso, têm mesmo suas fronteiras, senão dissolvidas, certamente ultrapassadas – pela arte, que retroage sobre o chamado mundo real.

Ao longo das apropriações alegóricas, realizadas por intelectuais e artistas brasileiros, Ariel e Caliban foram respectivamente identificados ao espírito e ao corpo, à arte e à natureza, ao inefável e ao material, ao baixo e ao elevado, ao belo e ao feio, em suma, ao “bom” e ao “mau” selvagem. Sob as máscaras de Ariel e Caliban, “é possível perceber a alternância das posições políticas dos intelectuais e artistas”, escreve Fonseca, “entre a crença e o desencanto, o colaboracionismo e a rebeldia, a alienação e

---

<sup>17</sup> A apresentação dessa atitude tem como princípio e guia o texto de FONSECA, Jair Tadeu. “Alegorias literárias, fantasmagorias da cultura”, em *Gragoatá*, n.20. Niterói: Ed. UFF, 2006.

<sup>18</sup> NUNES, Carlos Alberto. “Introdução” em SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. São Paulo: Melhoramentos, s.d; p.33. A influência da leitura dos *Ensaio*s de Montaigne em *A tempestade* foi muitas vezes assinalada, por exemplo: “O grande poeta inglês leu os *Essais* em uma tradução de Fioro, então corrente em seu país”. FRANCO, Afonso Arinos de Mello. *O índio brasileiro e a revolução francesa. A origem brasileira da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937; p.196. A esse respeito, ver PICCHIO, Luciana Stegagno. “O imaginário europeu e o ‘mau selvagem’ de Montaigne a Shakespeare”, em ARAGÃO, Maria Lúcia e MEHY, José Carlos (Org.). *América: ficção e utopias*. São Paulo: Edusp, 1996.

o engajamento, o elitismo e o populismo, a venalidade mercenária e a independência altruísta, a reação e a revolução”.<sup>19</sup> Essas correspondências, entretanto, deixam de ser estanques quando o polo canibalesco–antropofágico começa a ser valorizado positivamente.

O procedimento de apropriação subversiva já figurava na conhecida passagem da peça quando Caliban recusa-se a obedecer as ordens de Próspero e relembra que era ele o dono da terra: “Esta ilha é minha; herdei-a/ De Sicorax, a minha mãe. Roubaste-ma;/ Adulavas-me, quando aqui chegaste;/ Fazias-me carícias e me davas/ Água com bagas”, relembra o nativo, “naquele tempo, tinha-te amizade,/ mostrei-te as fontes frescas e as salgadas,/ onde a terra era fértil, onde estéril.../ Seja eu maldito por havê-lo feito”.<sup>20</sup> Próspero enfrenta a acusação do agora escravo dizendo que, entre outras supostas vantagens advindas da dominação, havia-lhe ensinado sua língua, mas Caliban devolve: “A falar me ensinastes, em verdade./ Minha vantagem nisso, é ter ficado/ sabendo como amaldiçoar”.<sup>21</sup>

Em *A tempestade*, a controversa figura do selvagem desdobra-se em duas: no canibal e no espírito puro; e Próspero domina os dois únicos habitantes insulares – o ser humano descrito como monstro e o espírito sem forma – através do poder mágico adquirido em anos de leitura. Ariel já havia sido dominado pelos feitiços de Sicorax, mãe de Caliban, uma bruxa feiticeira nascida na, e expulsa da, Argélia. O nobre europeu libertou o espírito aprisionado em uma forma da natureza para torná-lo seu escravo, assim como escravizou Caliban, o antigo soberano da ilha. Ambos, portanto, Ariel e Caliban desejam libertar-se dos feitiços de Próspero, cuja arte consiste em infligir-lhes, sem lhes tocar, terríveis sofrimentos; seu saber abstrato transforma-se em poder material. Quando Caliban, ao encontrar os mais toscos dos navegantes náufragos (o bobo e o despenseiro bêbado, únicos personagens que não falam em versos), e planejar com eles dar cabo de seu senhor, Próspero, adverte-os por três vezes que é preciso primeiro tomar-lhe os livros: tudo parece girar em torno da linguagem – capaz de abrir caminho para a maldição e também para o domínio dos espíritos. Ao que se revela mais

---

<sup>19</sup> FONSECA, *op.cit.*, p.229.

<sup>20</sup> SHAKESPEARE, William. *A tempestade*, *op.cit.*, p.54-5. No original: “This island’s mine, by Sicorax my mother,/ Which thou takest from me. When thou camest first,/ thou strokedst me, and made much of me; wouldst give me/ Water with berries in’t [...] and then I loved thee;/ And show’d thee all the qualities o’the isle,/ The fresh springs, brine-pits, barren place and fertile;/ Cursed be I that did so!” SHAKESPEARE, William. *The Complete Works*. Oxford: The Shakespeare Head Press, 1994; Act I - Scene II, 332-340, p.1140.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.56. No original: “You taught me language; and my profit on’t/ Is, I know how to curse. The red plague rid you/ for learning me your language”. *The tempest*, *op.cit.*, Act I – Scene II, 362-364.

disposto a levar o plano adiante, o selvagem explica que ele pode matar Próspero “após o teres privado de seus livros [...] é preciso que te lembres/ de lhe tomar os livros, pois, sem eles/ é um palerma como eu [...] Basta queimar-lhe os livros”.<sup>22</sup> O saber do amo também é uma apropriação, revela o selvagem.

Dentre as apropriações destes personagens, realizadas na América Latina e apresentadas por Fonseca, vale destacar a apresentada pelo poeta Álvares de Azevedo, no prefácio à segunda parte da *Lira dos vinte anos* (1853), onde elas aparecem como máscaras da ambiguidade do próprio poeta: “Depois de Ariel esbarramos em Caliban. A razão é simples. É que a unidade deste livro funda-se numa binomia. Duas almas que moram nas cavernas de um cérebro pouco mais ou menos de poeta escreveram este livro, verdadeira medalha de duas faces”.<sup>23</sup> E a de Machado de Assis, no poema “No alto”:

O poeta chegara ao alto da montanha,  
E quando ia descer a vertente do oeste,  
Viu uma coisa estranha,  
Uma figura má.  
Então, volvendo o olhar sutil, ao celeste,  
Ao gracioso Ariel, que de baixo o acompanha,  
Num tom medroso e agreste  
Pergunta o que será.  
Como se perde no ar um som festivo e doce,  
Ou bem como se fosse  
Um pensamento vão,  
Ariel se desfez sem lhe dar mais resposta.  
Para descer a encosta  
O outro lhe deu a mão.<sup>24</sup>

Não é preciso torturar o texto para perceber que, ao ver a figura má, diante da qual Ariel se desfaz, é Caliban “o outro” não nomeado que dá a mão ao poeta. E serve, no final do século XIX de pseudônimo a outro poeta, Coelho Neto, autor do *Álbum de Calibã* (1897). Um século depois, “a fantasia presente em *A tempestade* alimenta a narrativa, em uma mista chave mítico-satírica, em bases étnico-política”<sup>25</sup>, do romance de Darcy Ribeiro, *Utopia selvagem* (1982).

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.90-1. No original: “Having first seized his books [...] remember,/ First to possess his books; for without them/ He’s a sot, as I am [...] burn but his books”. *The tempest, op.cit.*, Act III – Scene II, 92, 94-96 e 98, respectivamente.

<sup>23</sup> AZEVEDO, Álvares de. *Lira dos vinte anos*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d; p.85. “Álvares de Azevedo, ou Ariel e Caliban” é, justamente, o nome dado por Antonio Candido ao texto relativo a esse poeta em CÂNDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

<sup>24</sup> ASSIS, Machado de. *Poesias completas: crisálidas, falenas, americanas, ocidentais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976; p.509.

<sup>25</sup> FONSECA, *op.cit.*, p.241.



Mesmo na Europa registram-se apropriações destes personagens, desde o século XIX, nas quais “Caliban é associado ao povo, aos trabalhadores, à vida material, Ariel representa os artistas e intelectuais, as atividades espirituais, enquanto Próspero encarna a junção de saber e poder”.<sup>26</sup>

As interpretações mais originais da *Tempestade* foram realizadas justamente na dramaturgia. Em 1969, Aimé Césaire publica uma versão da peça, *Une Tempête (d’après “La Tempête de Shakespeare – adaptation pour un théâtre nègre)*, na qual apresenta Caliban como um escravo negro, Ariel como um escravo mulato, e acrescenta um Exu, Deus-Diabo negro. Na segunda montagem (1990-1991) de *A tempestade* dirigida por Peter Brook, Caliban é interpretado por um ator branco e tanto Ariel quanto Próspero por atores negros, em um notável exercício de ultrapassagem dos limites dos paradigmas em curso.

Essa alteração e alteridade adapta-se perfeitamente à nomeada “inconstância da alma selvagem”, expressão usada pelos jesuítas diante do fato de os índios não oferecerem qualquer resistência ativa à mensagem bíblica, parecerem dispostos a tornarem-se cristãos e, quando os padres julgavam-nos conquistados voltarem aos antigos costumes. Essa posição fica bastante clara no relato de Léry, onde se lê que, depois de um discurso com vistas à catequese,

Graças à eficácia que Deus emprestou às nossas palavras, ficaram os *Tououpinambouls* tão tocados que não só vários deles prometeram seguir nossos ensinamentos e não mais comer carne humana, mas ainda se ajoelharam conosco enquanto rezávamos [...] Depois dessa cena, encaminharam-nos os selvagens a redes de algodão para que repousássemos; antes, porém, de começar a dormir já os ouvíamos cantar todos juntos que, para se vingarem de seus inimigo, deviam aprisionar e comer o maior número deles impossível. Eis um belo exemplo da inconstância desse povo e da natureza corrupta do homem.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.225. Conforme FONSECA, *op.cit.*, Caliban, o bárbaro nativo escravizado que tenta destronar Próspero e ascender ao poder através da cultura, aparece como personificação do povo revoltado em pelo menos duas obras: *Caliban, Suite de La Tempête* (1878), de Ernest Renan e *Caliban parle*, de Jean Guéhenno (1928). Dentre os latino-americanos, destacam-se os textos *Ariel* e *El Mirador de Próspero* (1909), ambos de José Henrique Rodó. Os personagens nomeiam ainda o *Boletim de Ariel – Letras, Artes, Ciências*, publicado primeiramente na década de 1930 e depois em 1970; *Caliban – Revista de Cultura*, criada em 1998, ambas no Rio de Janeiro; a revista cubana, *Caliban*, também lançada em 1998; uma outra revista *Caliban*, da qual saíram quatro números em Moçambique, de 1971 a 1972; os três volumes da antologia de poesia africana *No reino de Caliban: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa* organizada em Portugal, por Manuel Ferreira, na década de 1970. Dentre as obras relativas à história da cultura, sobressaem MORSE, Richard. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; AROCENA, Felipe e LEON, Eduardo de. *El complejo de Próspero: ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina*. Montevideo: Vintén, 1993; e MANNONI, Octave. *Prospero e Caliban: The Psychology of Colonization*. Trad. Pamela Powesland. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1993.

<sup>27</sup> LÉRY, *op.cit.*; p.214. Sobre o hábito de devorar os inimigos como empecilho à conversão dos índios, ver D’EVREUX, Padre Yves. *História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de*

Na mistura da disposição em ouvir as pregações alheias com a recusa em esquecer as fábulas dos ancestrais, de volubilidade com obstinação, de docilidade com recalcitrância, pode-se perceber o desejo de ser outro, mas de um modo original e desafiador, i.e, segundo os seus próprios termos. A identidade surge como um nexos de relações e não uma fronteira a ser defendida. Em uma espécie de “*Aufhebung* antropofágica (no sentido oswaldiano”)), a avançada tecnologia dos invasores levou à identificação destes com os “Karaíba (termo que qualificava os demiurgos e heróis culturais, dotados de alta ciência xamânica)”<sup>28</sup> levou ao desejo de absorver este outro e de, neste movimento, alterar-se.

A cultura concebida como um sistema de crenças ao qual os indivíduos aderem religiosamente não encontrou acolhida entre os índios, em cuja sociedade ela, a cultura, pode ser percebida não como um sistema de crença e sim como um dispositivo de processamento destas, como uma matriz de inteligibilidade. Os viajantes parecem ter percebido isso de alguma forma, quando ao relatarem que os “selvagens” não tinham nem fé, nem lei, nem rei, relacionam essa tripla ausência à falta das consonantes *f*, *l*, e *r* na língua Tupi. O primeiro a registrar essa inexistência parece ter sido Pero de Magalhaes Gandavo: em suas palavras, a língua tupi “carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e dessa maneira vivem desordenadamente, sem terem além disso conta, nem peso, nem medida”.<sup>29</sup> A ausência de um poder centralizador dificultava a conversão. “Os *brasis* não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não

---

1613 e 1614. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009; p.383ss. Sobre a inconstância indígena, já foi escrito que, “como eles não tenham nenhuma lei, nem coisa entre si que adorem, é-lhes muito fácil tomar essa nossa. E assim também com a mesma facilidade, por qualquer coisa leve, a tornam a deixar”. GANDAVO, Pero de Magalhães. *A primeira história do Brasil. História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004; p.169.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.201.

<sup>29</sup> GANDAVO, *op.cit.*, p.135-6. Aos indígenas, confirma Gabriel Soares de Sousa, “faltam-lhes três letras do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; por que senão tem F é que não tem fé em nenhuma coisa que adorem [...] se não tem L na sua pronúncia, é que não tem lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem, e cada um faz lei a seu modo [...] E senão tem essa letra R, é porque não tem rei que reja e a quem obedeam, nem obedecem a ninguém e cada um vive ao som de sua vontade”. SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Hedra, 2010; p.293. Simão de Vasconcelos, no livro I, n.116, da *Crônica da Companhia de Jesus* (1663), reitera que os índios “vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem rei (freio commum de todo homem racional. E em signal desta sua singularidade lhes negou também o autor da natureza as letras F, L, R”); observações semelhantes encontram-se na *História do Brasil*, de Frei Simão de Salvador, e no relato do holandês Barleus, *In Bresilia sub Prefectura Illustrissimi Comitiss Maurittii Nassoviae* (Amsterdam, 1647, p.21), conforme registrado por FRANCO, *op.cit.*, p.234-5.

tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição”.<sup>30</sup>

O avesso da inconstância anímica era o desejo de vingar-se: as sociedades indígenas eram estruturadas em função da vingança, a importância social estava diretamente ligada ao número de inimigos mortos. Vingar-se era consubstancial a ser homem. E devorar a carne do inimigo constituía a forma máxima de vingar-se e revelava que o impulso motor da sociedade tupinambá era absorver o outro; o corpo social era determinado por este. Todo a sociedade comia do morto, exceto o matador – “aquele que o matou não come dele nada”<sup>31</sup> – que ficava recluso, intocável, e dialogava, i.e, ouvia as ameaças do condenado de que seus parentes iriam comer os que agora o aprisionavam, como já haviam comido outros antes. Enquanto a comunidade transformava-se em uma malta, o matador conduzia as regras e orquestrava a cerimônia. Depois desta, recebia um nome novo. Como rito, “era uma honra morrer e ser comido”.<sup>32</sup> Os selvagens “esperam somente pela morte, com a qual contam em grande estilo e glória, esperando ser corajosamente vingados”.<sup>33</sup> O prisioneiro era muito bem tratado pela tribo até o momento da execução, quando ele sabia que seria morto e também que seus parentes vivos vingá-lo-iam. “Segundo os índios, é impossível vingar-se da morte em si mesma, que ofende e mata a todos, mas pode-se muito bem vingar os que foram mortos”, escreve Thevet, ampliando o alvo da vingança da tribo de um prisioneiro para a morte em si mesma, e os indígenas “tendo, acima de tudo essa vingança arraigada em sua alma, na esperança de que sua morte será vingada, eles não a sofrem, mas regozijam-se dela e a ela entregam-se alegremente.”<sup>34</sup> Nesta perspectiva, a vingança, impulso motor da sociedade tupinambá, e a antropofagia, forma extrema de levá-la a cabo, revelam-se como uma forma de superar o indesejado fato da morte. Assim como suas qualidades, as carnes do morto permanecem vivas, “vingam”, nos corpos dos vivos. “A vida é devoração pura”.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p.216-7. Na sequência, o autor graceja: “Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas [caraibas ik] e padres – exceto o que não queriam”. *Ibidem*, p.219.

<sup>31</sup> GANDAVO, Pero de Magalhães. *A primeira história do Brasil. História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004; p.160.

<sup>32</sup> CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e da gente do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2009; p.190.

<sup>33</sup> THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009; p.166. Thevet compara essa nobre expectativa com a do “tolo filósofo Diógenes, o cínico, que queria seu corpo exposto e à mercê das feras”. *Ibidem*, p.93.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p.157.

<sup>35</sup> ANDRADE, “A crise da filosofia messiânica”, *op.cit.*, p.77.