

O canibalismo como apropriação cultural: de Caliban ao *Manifesto Antropófago*

José Luís Jobim^a

Resumo

Nesse artigo, vamos apresentar e discutir sinteticamente a circulação literária e cultural das ideias sobre canibalismo como apropriação cultural, passando por Caliban e seu uso no debate europeu e latino-americano, até chegar ao Manifesto Antropófago, de Oswald de Andrade.

Palavras-chave: *circulação literária e cultural; canibalismo; apropriação cultural.*

Recebido em 02 de junho de 2015

Aceito em 27 de agosto de 2015

^a Universidade Federal Fluminense, jjobim@id.uff.br

Na circulação literária e cultural entre as Américas e a Europa, a antropofagia teve papéis diferentes em diversos momentos. Nesse trabalho, apresentaremos sinteticamente a apropriação da figura do canibal, em dois tempos. No primeiro, veremos como essa figura é estruturada em torno do personagem Caliban, um coadjuvante que se torna personagem principal no ensaísmo latino-americano, em sua relação com outros personagens de *The Tempest* (1610-11), no circuito Europa-Américas. No segundo, discutiremos brevemente a retomada da antropofagia por Oswald de Andrade, no *Manifesto Antropófago* (1928), “como a promessa de uma imaginação teórica da alteridade, mediante a apropriação criativa da contribuição do outro” (ROCHA, 2011, 648).

A antropofagia no Novo Mundo

Nas primeiras décadas do século XVI, um italiano vivendo na Espanha, Pietro Martire d’Anghiera (1457-1526), já descrevia o perigo dos canibais no Novo Mundo. Segundo d’Anghiera, ao desembarcarem nas Américas, os espanhóis teriam sido confundidos pelos habitantes de Hispaniola¹ com povos ferozes, monstros que comiam carne humana:

The cannibals captured children, whom they castrated, just as we do chickens and pigs we wish to fatten for the table, and when they were grown and become fat they ate them. Older persons, who fell into their power, were killed and cut into pieces for food; they also ate the intestines and the extremities, which they salted, just as we do hams. They did not eat women, as this would be considered a crime and an infamy. If they captured any women, they kept them and cared for them, in order that they might produce children; just as we do with hens, sheep, mares, and other animals (D’ANGHIERA, 1912).

Pietro d’Anghiera ficou para a posteridade como uma das fontes de Shakespeare, para a criação do personagem Caliban (anagrama de *canibal*) em *The Tempest*. Outra fonte conhecida foi Montaigne. Não por acaso, Montaigne (1533-1592) começa o capítulo intitulado *Des Cannibales* dos seus *Ensaio*s lembrando que os gregos chamavam de bárbaras a todas as nações estrangeiras. Na contramão de um contexto em que convicções religiosas geravam verdades e certezas com pretensões à

¹ Essa ilha hoje compreende a República Dominicana e o Haiti.

validade universal, Montaigne antecipa uma espécie de perspectivismo que somente vai-se configurar mais densamente a partir do século XIX. Muito antes daquele século, o pensador francês apresenta uma visão de que os julgamentos efetuados sobre as ações e a realidade humana pagam tributo ao contexto em que são formulados. *Bárbaros* são os que não pertencem ao contexto em que determinadas verdades e certezas são generalizadas, mas os que são chamados de *bárbaros* podem ter outras verdades e certezas, consideradas válidas em seus respectivos contextos.

No título desse capítulo, *Des Cannibales*, Montaigne inscreve uma categoria de homens não europeus cuja prática antropofágica era considerada *bárbara*. Essa prática viria a ser utilizada pelos conquistadores como argumento para que aqueles homens fossem considerados bestas (*não humanos*, portanto), e pudessem assim ser justificadamente eliminados ou escravizados.

De fato, Montaigne não foi o primeiro a abordar o canibalismo. Entre os autores de língua francesa anteriores a ele, André Thevet (*Les Singularités de La France Antartique*, 1557) e Jean de Léry (*L'Histoire d'un Voyage fait em la terre du Bresil*, 1578) já haviam tratado do canibalismo entre os Tupinambás, e Montaigne os leu, mas não os teve como únicos informantes sobre o Brasil. Um dos criados do castelo de Montaigne tinha estado no país quando jovem, tendo permanecido cerca de uma década entre os índios tupinambás, durante a efêmera tentativa de estabelecimento de uma "França Antártica" na Baía de Guanabara. Montaigne também tinha uma coleção de objetos trazidos das Américas (LESTRINGANT, 2005, p. 12, 100)².

No capítulo sobre os canibais, Montaigne deixa claro que prefere o testemunho de pessoas simples – e, segundo ele, fiéis ao que efetivamente presenciaram – do que os informes dos cavalheiros. Segundo ele, os cavalheiros nunca apresentam as "coisas puras", mas sempre o resultado de um olhar que mascara e distorce o que viram, comentando e alterando a História, para valorizá-la e persuadir o público da interpretação deles. O homem simples, sem prejuízos e necessidades de dar verossimilhança a "invenções falsas", poderia ser mais fiel aos fatos. Montaigne, sem citá-lo explicitamente, menciona seu cri-

² Em todas as minhas citações de Montaigne utilizarei a edição de Frank Lestringnat (2005), que reuniu todos os textos dos *Essais* que tratavam do Brasil, com introdução e notas.

ado como exemplo desse homem simples. O ensaísta diz que a informação prestada por ele, uma informação baseada apenas no que aquele homem simples sabia, na experiência particular dele e não em especulações supostamente universais, era a que mais lhe agradava.

Na contramão das opiniões majoritárias sobre os nativos americanos, principalmente no que se refere ao canibalismo, Montaigne inclui na discussão sobre barbárie o contexto em que tais opiniões são geradas. Para ele, o que se chama de *bárbaro* é o que não corresponde aos costumes europeus³. O autor dos *Essais* emite uma opinião extremamente avançada para sua época: considera que as formas de consciência socialmente vigentes de algum modo sempre já determinam a produção de conhecimento. Em termos mais contemporâneos, poderíamos dizer que Montaigne condiciona a qualidade possível dos argumentos a serem produzidos aos critérios estabelecidos de verdade que os fundamentam. Nos termos dele, a medida do que pensamos sobre os outros são os costumes e as opiniões do lugar em que nos encontramos: “Comme de vrai nous n’avons autre mire de la verité et de la raison, que l’exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes” (MONTAIGNE, 2005, p.101).⁴

O país em que estamos passa a ser o padrão a partir do qual julgamos todos os outros países. Por isso a ironia na exposição de Montaigne: “Lá est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses” (MONTAIGNE, 2005, p.101).

Mencionando diretamente Licurgo e Platão – e indiretamente os antigos, a partir de cujos textos o imaginário europeu se configurou, até que o encontro cultural com o Novo Mundo trouxesse novidades incompatíveis com o imaginário anterior –, Montaigne questiona o conhecimento derivado do pensamento antigo. Para ele, a Antiguidade não foi capaz de imaginar uma ingenuidade tão pura, simples e sem artifícios como a que se viu nas Américas⁵. No entanto, quem efetivamente viu a realidade americana não foi o autor dos *Essais*. De fato, além do criado de Montaigne, foram André Thevet e Jean de Léry, cujos textos são apropriados por Montaigne, para descrever o modo de vida dos nativos brasileiros (LESTRINGANT, 2005, p. 263).

³ “...chacun apele barbarie ce qui n’est pas de son usage (MONTAIGNE, 2005, p. 101.”

⁴ Este tipo de argumentação aparecerá na boca do personagem Ruggiero, na peça de Ernest Renan, *Caliban - suite de La Tempête*, em 1878: “Pouvez-vous croire que votre patrie ait une excellence particulière, quando tous les patriotes du monde sont persuadés que leur pays a le même privilège. Vous appelez cela préjugé, fanatisme chez les autres. Il faut être taupe pour ne pas voire que les autres portent le même jugement sur vous (RENAN, 1878, p. 21).”

⁵ “Ils n’ont pu imaginer une naïveté si pure et simple, comme nous la voyons par expérience: ni n’ont pu croire que notre société se pût maintenir avec si peu d’artifice, et de soudure humaine (MONTAIGNE, 2005, p. 102).”

Montaigne argumenta que o motivo do canibalismo não era saciar a fome, atribuindo uma função ritual ao ato: representar uma vingança extremada.⁶ Completa o raciocínio dizendo que, ao observarem o modo como os portugueses matavam seus inimigos, acharam que aquele modo era mais cruel do que o deles – portanto, mais eficaz como *vingança* –, e passaram assim a adotá-lo.

O autor dos *Essais* também chama a atenção para o fato de que, quando os europeus julgam os defeitos alheios, esquecem dos seus próprios. Refere-se explicitamente à experiência europeia de guerras religiosas, nas quais a tortura e a morte na fogueira de vizinhos e concidadãos era comum, e executada em nome da religião⁷.

Montaigne coloca em questão a ideia de que *bárbaros* são os outros, aludindo explícita ou implicitamente a europeus, desde a Antiguidade. Traz à baila o episódio no qual a cidade de Alésia foi sitiada por Júlio César – e seus habitantes supostamente se alimentaram de velhos, mulheres e outros inúteis para o combate –, bem como as atrocidades cometidas em França durante as guerras religiosas contemporâneas ao autor dos *Essais*.

Sabemos que, além dos viajantes franceses ao Brasil (e de seu criado), Montaigne também teve como fonte de informação sobre as Américas a leitura de Francisco López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo e, claro, Bartolomé de Las Casas (LESTRINGNANT, 12).

No entanto, aqui nos interessa menos conhecer a quem Montaigne leu do que quem foi leitor dos *Essais*. Vejamos, primeiramente, o que um de seus mais famosos leitores, Shakespeare, fez com o canibal de Montaigne.

Canibal, Caliban

Caliban, o personagem de *The tempest*, é um anagrama de *canibal*. Filho da bruxa Sycorax, nascida na Argélia e de lá banida por crimes horrorosos e terríveis feitiçarias. A primeira fala de Próspero sobre Caliban já o apresenta negativamente, como *a freckled whelp, hagborn*. Enquanto Ariel se conforma em atender ao seu amo Próspero, em troca de uma promessa de liberdade futura, Caliban nunca responde gentilmente. Miranda, filha

⁶ “Ce n’est pas comme on pense, pour s’en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes, c’est pour représenter une extrême vengeance (MONTAIGNE, 2005, p. 107).”

⁷ “Je pense qu’il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu’à le manger mort, à déchirer par tourments et par géhennes un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (comme nous l’avons non seulement lu, mais vu de fraîche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion) que de le rôtir et manger après qu’il est trépassé (MONTAIGNE, 2005, p. 109).”

de Próspero, o considera um velhaco que ela não gosta nem de olhar, mas o pai dela explica as razões de mantê-lo perto: “We cannot miss him. He does make our fire,/ Fetch in our wood, and serves in offices/ That profit us. (...)”.

Para Caliban, a ilha era sua, herdada da mãe, Sicorax. Quando Próspero chegou lá, adulou-o para que Caliban lhe ensinasse tudo sobre a ilha, e então o transformou em escravo. Próspero, por sua vez, justifica a escravidão, com o argumento de que Caliban tentou violar sua filha Miranda (o que ele confirma, dizendo que, se o pai não o impedisse, teria povoado a ilha com Calibans).

Miranda diz que, por ter pena do *selvagem*, dedicou-se a ensiná-lo a falar. A interpretação que ela dá à atividade de ensinar sua língua a Caliban é interessante: “(...) When thou didst not, savage, / Know thine own meaning, but wouldst gabble like / a thing most brutish, I endowed thy purposes / with words that made them known.”⁸ Segundo a filha de Próspero, são as palavras ensinadas por ela que vão dar sentido aos propósitos de Caliban, ou seja, a internalização da língua e dos sentidos do colonizador é que vai configurar o próprio desejo do colonizado, bem como sua visão de si e do mundo.

Séculos depois de Shakespeare, na peça de Ernest Renan, “*Caliban – suite de La Tempête*” (1878), a questão da linguagem também é retomada. Nela, Ariel acusa Caliban de ter uma “*langage inarticulé*”, que parecia “*le beuglement d’un chameau en mauvaise humeur*” (RENAN, 1878, p. 5). Já a linguagem que Próspero lhe ensinou (*a língua dos Aryas*) é diferente: “*Avec cette langue divine, la quantité de raison qui en est inseparable entra en toi*” (RENAN, 1878, p. 5). Depois de ter sido ensinado, Caliban fala *quase como um filho dos Aryes* (RENAN, 1878, p. 5). Separados por séculos, os dois textos apresentam um lugar comum na relação colonizador-colonizado: a língua do colonizador é sempre superior ou melhor do que a do colonizado.

No Brasil, a língua indígena era considerada pelo colonizador como *sem fé, nem lei, nem rei*, porque não possuía os fonemas /f/, /r/ e /s/ (MARIANI, 2004). *Fé, lei e rei* foram, como se sabe, três coisas importantes na Europa até pelo menos o século XVII, e cuja ausência não é julgada como *diferença*, mas como *falta*. O que *falta* é o que se supõe que necessariamente deveria constar da língua; o que *difere* é o que poderia constar

⁸ É importante também o complemento da fala de Miranda: “(...) But thy vile race, / Though thou didst learn, had that in’t which good natures / Could not abide to be with. Therefore wast thou / Deservedly confined into this rock, who hadst / Deserved more than a prison.”

dela, mas não consta. Considerar como *falta* o que *difere* é a marca do etnocentrismo colonialista.

Quando analisamos as acusações a Caliban, nas peças de Shakespeare e Renan, podemos perceber dois focos: 1) a desqualificação da suposta língua materna de Caliban; 2) a aquisição por ele da língua do colonizador. Segundo Miranda (em Shakespeare) e Ariel (em Renan), foi essa aquisição que permitiu a Caliban dar um *sentido racional* a si mesmo (leia-se: o sentido que o colonizador lhe dá, e que ele internaliza como seu). Hoje sabemos que qualquer língua traz consigo uma memória de sentidos, e que é parte do projeto colonizador fazer com que não só sua língua, mas também seus sentidos predominem nos territórios colonizados. Quando nesses territórios se generaliza o uso da língua adventícia, surgem outras questões, que também servem ao propósito de manter ou criar hegemonias e subalternidades⁹.

Em reinterpretações da peça de Shakespeare, Caliban tem sido tomado como representativo da condição do colonizado, por ter sido espoliado da terra que considerava sua e levado a aprender uma língua que veiculava sentidos justificadores de sua escravidão (mas também lhe permitia praguejar contra quem o escravizou¹⁰). O ensaio seminal do poeta e ensaísta cubano Roberto Fernández Retamar, escrito em 1971¹¹, permanece ainda hoje como a grande referência dessa reinterpretação:

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecirlo, para desear que caiga sobre él la “roja plaga”? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad (RETAMAR, 2009, p. 25, 26).

Por atribuir esse sentido a Caliban, Retamar pode perguntar: “¿qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán?” (RETAMAR, 2009, p. 26).

Na peça citada de Ernest Renan, que o autor classifica como “drama filosófico”, Caliban é apresentado como “*être informe, à peine dégrossi, en voie de devenir homme*”, contrastan-

⁹ No mundo de língua portuguesa, podemos apontar, no século XIX, as acusações de uso incorreto da língua, feitas a escritores brasileiros no momento pós-colonial, ou a designação pejorativa *pretoguês*, empregada para qualificar a língua falada nas ex-colônias portuguesas da África.

¹⁰ Caliban - “You taught me your language, and my profit on’t, I know how to curse. The red plague rid/you for learnig me your language!”

¹¹ Não tenho a menor pretensão aqui de me associar à “calibanologia”, mas remeto o leitor interessado ao livro organizado por Theo d’Haen e Nadia Lie (*Constellation Caliban. Figurations of a Character*. Amsterdam: Rodopi, 1997). A coleção completa dos textos de Retamar sobre Caliban pode ser encontrada em <http://www.cuba-debate.cu/wp-content/uploads/2009/05/todo-caliban-roberto-fernandez-retamar.pdf>

do com Ariel, “fils de l’air, symbole de l’idéalisme” (RENAN, 1878, p. I). Lá, é Ariel quem contesta o argumento de Caliban de considerar-se o verdadeiro dono da ilha: “L’île, dis-tu sans cesse, t’appartenait. Elle t’appartenait de la même manière que le désert appartient à la gazelle, que la jungle appartient au tigre” (RENAN, 1878, p. 5).

Retomando Renan, em um contexto sul-americano, o escritor uruguaio José Enrique Rodó (1872-1917) traz outras considerações ao pensamento do francês:

[Renan] Piensa que la concepción de la vida, en una sociedad donde ese espíritu domine, se ajustará progresivamente a la exclusiva persecución del bienestar material como beneficio propagable al mayor número de personas. Según él, siendo la democracia la entronización de Calibán, Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo (Rodó, 1920).

De fato, Rodó deu, em 1900, o título de *Ariel* a seu mais famoso ensaio. Nele, Rodó associa Ariel à espiritualidade, em oposição à sensualidade de Caliban:

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida (RODÓ, 1920).

Rodó defendia uma espécie de hierarquia moral, em que uma parcela iluminada da população seria guia do resto. Para ele a igualdade entre os homens se baseava na crença de que todos os seres racionais são naturalmente dotados de faculdades que os fazem capazes de desenvolver sua nobreza. O Estado deveria prover seus cidadãos com as condições necessárias (mas não especificadas) que conduziriam ao desenvolvimento da superioridade humana:

De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad. (RODÓ, 1920)

Embora argumentasse que a imitação e a emulação de modelos superiores (morais, sociais, artísticos) era importante, Rodó acreditava numa espécie de *espírito latino*, oposto ao *utilitarismo*, que ele associa à Inglaterra e aos Estados Unidos. Como, nas Américas, haveria uma forte tendência a imitar os Estados Unidos, aquele utilitarismo estaria ganhando uma importância indevida¹². O autor uruguaio também paga um tributo alto ao nacionalismo cultural do século XIX, ao professar a crença em um *caráter* ou *personalidade* natural da nação, que deveria ser valorizado e preservado de alterações, que ocorreriam se houvesse imitação do estrangeiro:

Pero no veo la gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos — su genio *personal* — para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrificuen la originalidad irreemplazable de su espíritu; ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación (RODÓ, 1920).

¹² “Se imita a aquel en cuya superioridad o cuyo prestigio se cree.— Es así como la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos, y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma.” (Rodó, 1988)

¹³ “O gesto antropofágico, por esse motivo, é uma forma criativa de assimilação de conteúdos que, num primeiro momento, foram impostos. Sem mais nem menos: impostos. A antropofagia pretende transformar a natureza dessa relação através da assimilação volitiva de conteúdos selecionados: contra a imposição de dados, a volição no ato de devorá-los (ROCHA, 2011, p. 666).”

Rodó defende uma apropriação equilibrada, argumentando que a transposição do que é natural e espontâneo de uma sociedade para outra, na qual o que é importado não tem raízes históricas, seria o equivalente a tentar implantar um organismo morto em outro vivo.

A visão de Oswald de Andrade sobre apropriação cultural, em seu *Manifesto Antropófago* (1928), é bem diferente, e tem sido reiteradamente discutida como uma teoria da criação e da apropriação cultural. João Cezar de Castro Rocha, por exemplo, considera que a antropofagia deve ser entendida como uma estratégia empregada em contextos políticos, econômicos e culturais assimétricos pelos que se encontram no lado menos favorecido das trocas e transferências literárias e culturais¹³. Vejamos, a seguir, alguns aspectos daquele *Manifesto*.

Antropofagia como deglutição cultural

Como sabemos, Montaigne é citado explicitamente no *Manifesto antropófago*, mas Oswald produz mais contrastes do que reiterações em relação aos *Essais*. Para começar, o tom predominante em Montaigne é sério, e o de Oswald é galhofeiro,

inclusive no reprocessamento de referências literárias. Além disso, o *Manifesto* não forma uma totalidade coesa e coerente, que defina e especifique um programa literário e cultural. Sua linguagem telegráfica, sintética, usando mais a coordenação do que a subordinação, ao mesmo tempo provoca e convida o leitor a posicionar-se. É o caso, por exemplo, da paronomásia com a famosa passagem de *Hamlet* (*To be, or not to be, that is the question*): “Tupy or not tupy that is the question” (ANDRADE, [1928] 2011, p. 27). A alteração na frase shakespeariana, com a inclusão da referência aos povos tupis, que viviam no litoral do Brasil no século XVI, promove um deslocamento de sentido em relação ao texto de *Hamlet*. Entre os povos tupis, estavam os caetés, que devoraram o bispo Sardinha (a datação do *Manifesto* não utiliza o calendário cristão ocidental [1928], cuja referência é a vida de Cristo, mas cria um outro marco cronológico: “Ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha”).

Se Montaigne considerava que a medida do que pensamos sobre os outros são os costumes e as opiniões do lugar em que nos encontramos, os *critérios de verdade e da razão* formulados em países europeus e transferidos para as Américas teriam também de sofrer modificações no seu novo contexto. Oswald, assim, recusa a reiteração absoluta daquilo que se recebeu. Ao declarar-se “Contra todos os importadores de consciência enlatada” (ANDRADE, 2011, p. 27), explicita posição análoga à de Rodó, quando o uruguaio desconstrói a tese de que é possível transplantar ideias, costumes e instituições tais como existiam em sua origem¹⁴. Mas há uma diferença marcante entre ambos: Rodó acreditava em *espírito latino*, o brasileiro não.

Se Oswald explicita seu interesse por aquilo que *não é seu*, no *Manifesto antropófago*, não devemos nos esquecer que ele também começa com a palavra *filiação* a passagem em que menciona Montaigne.

Lembremo-nos de que, no capítulo *Des Cannibales* dos seus *Essais*, o autor francês faz menção ao canto de um prisioneiro que será devorado e diz aos seus captadores que, ao comê-lo, estarão comendo os pais e avós deles, que tinham sido devorados antes pelo prisioneiro. Assim, a antropofagia também se refere a uma filiação, em que na carne do devorado está o gosto da família do devorador.¹⁵

¹⁴ “El engaño de los que piensan haber reproducido en lo esencial el carácter de una colectividad humana, las fuerzas vivas de su espíritu, y con ellos el secreto de sus triunfos y su prosperidad, reproduciendo exactamente el mecanismo de sus instituciones y las formas exteriores de sus costumbres, hace pensar en la ilusión de los principiantes candorosos que se imaginan haberse apoderado del genio del maestro cuando han copiado las formas de su estilo o sus procedimientos de composición”. (RODÓ, [1920] 1988).

¹⁵ João Cezar de Castro Rocha desenvolve uma interpretação dessa passagem do manifesto: “Filiação: a *felix culpa* do poeta antropofágico. Em outras palavras, o poeta forte não precisa se afirmar através da negação do que o antecedeu, mas, muito pelo contrário, mediante a apropriação do que pode ser considerado excelente (ROCHA, 2011, 656).”

O *Brasil Caraíba* deglutiou a Europa, transformando-a em outra coisa, em seu estômago, diferente do que existia no velho continente. Por isso a afirmação de que *nunca fomos catequizados*. Os jesuítas podem ter tentado trazer uma forma de “consciência enlatada” da Europa para os nativos, mas Oswald diz que isso se transformou em outra coisa: “Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará” (ANDRADE, 2001, 28).

Outra referência importante no *Manifesto* de Oswald de Andrade é *Totem e tabu* (1913), de Sigmund Freud. Nesse livro, o austríaco declara-se mais interessado em *tabu* do que em *totem*, porque o *tabu* ainda estaria presente na contemporaneidade, enquanto “totemism is a religio-social institution which is alien to our present feelings; it has long been abandoned and replaced by new forms.” (FREUD, 1919). Embora o subtítulo do livro remeta a um comparativismo entre os “selvagens” e os “neuróticos civilizados”, Freud afirma que as diferenças entre a situação de um selvagem e a de um neurótico são importantes o suficiente “to exclude complete correspondence and prevent a point by point transfer from one to the other, such as would be possible if we were dealing with exact copies” (FREUD, 1919, p. X, 43).

Freud acha que teria sido inútil perguntar aos “selvagens” sobre as reais motivações de suas proibições, mas, seguindo o método analítico usado para as proibições compulsivas dos neuróticos, propõe reconstruir a história dos tabus, que seriam proibições antigas impostas a povos primitivos, para evitar determinadas ações. Essas proibições se manteriam de geração a geração, como uma tradição sustentada pela autoridade paternal e social, sendo depois internalizada psiquicamente (FREUD, 1919, p. 43, 44).

Como os mais antigos tabus – referentes a matar e fazer sexo – estariam presentes no totemismo, então começaria por aí a ligação entre ambos. Para Freud, o *tabu* nasce da presença de um desejo cuja satisfação colocaria em risco o grupo a que pertence o sujeito. Por isso é proibido satisfazê-lo.

O desrespeito à proibição pode tornar-se um perigo para a sociedade. Se não for punido ou expiado por seus membros, o comportamento transgressor pode ser imitado, com resultados perigosos, mesmo porque, se uma determinada ação

é socialmente interdita, é porque também é desejada por muitos: “If the others did not punish the violation they would perforce become aware that they want to imitate the evil doer” (FREUD, 1919, p. 46).

Para a definição de *totem*, Freud cita James George Frazer (1854-1941):

A totem (...) is a class of material objects which a savage regards with superstitious respect, believing that there exists between him and every member of the class an intimate and altogether special relation. The connexion between a person and his totem is mutually beneficent; the totem protects the man and the man shows his respect for the totem in various ways, by not killing it if it be an animal, and not cutting or gathering it if it be a plant. As distinguished from a fetich, a totem is never an isolated individual but always a class of objects, generally a species of animals or of plants, more rarely a class of inanimate natural objects, very rarely a class of artificial objects (FREUD, 1919, p. 133).

O tipo de totem mais importante, por ser mais abrangente, é o totem do clã, porque em torno dele se une um grupo de homens e mulheres que acreditam ser descendentes de um ancestral comum e têm obrigações mútuas e comuns, bem como uma fé compartilhada no totem (FREUD, 1919, p. 134). A ligação do totem com o tabu pode-se estabelecer, quando a interdição é derivada da fé compartilhada no totem. Se o grupo acredita ser protegido por determinado animal totêmico, pode criar a proibição de matá-lo, ou inventar cerimônias e regras especiais para a sua matança.

Grupos humanos organizados segundo as respectivas crenças em diferentes totens também elaboravam regras de exogamia, que podiam regular a vida sexual, estabelecendo proibições de relação entre membros de uma determinada comunidade totêmica, e prescrições sobre com quais outras comunidades os membros poderiam manter relação.

Comentando as cerimônias de matança do totem e de sua devoração pelos membros do clã totêmico, Freud se pergunta porque essas cerimônias incluem o luto pelo totem morto, se os homens também ficam felizes e até fazem feriado por matá-lo. A resposta tem conexão com uma identificação dos devoradores com o devorado, que se fortaleceria com a absorção do totem

pelos membros do clã, e explicaria ao mesmo tempo o luto pela morte e a alegria pelo fortalecimento. Daí, Freud parte para sua interpretação psicanalítica:

Psychoanalysis has revealed to us that the totem animal is really a substitute for the father, and this really explains the contradiction that it is usually forbidden to kill the totem animal, that the killing of it results in a holiday and that the animal is killed and yet mourned. The ambivalent emotional attitude which to-day still marks the father complex in our children and so often continues into adult life also extended to the father substitute of the totem animal (FREUD, 1919, p. 182).

Freud dialoga com a hipótese do pai líder de uma horda primeva, que expulsaria os filhos, para manter as mulheres para si. Como consequência, os filhos se uniriam para matar o pai e comê-lo¹⁶. Tendo devorado o violento pai primal – que era o modelo para os filhos, ao mesmo tempo odiado e temido –, os irmãos incorporam sua força e celebram sua identificação com ele. Freud considera que a celebração do triunfo sobre o pai levou à instituição do festival comemorativo da devoração totêmica: repete-se o parricídio, com o sacrifício do animal totêmico, substituto do pai primevo. Mas o totem também vai virar tabu. Se os filhos odiavam o pai por barrar as demandas deles por sexo e poder, também o amavam e admiravam. Após materializarem o ódio na morte paterna, liberaram-se também para o amor e admiração, que tinham sido recalçados para a matança. Para desfazer seu feito, os irmãos estabelecem o tabu: é proibido matar o animal totêmico, substituto paterno, exceto em festivais nos quais o parricídio é repetido através do sacrifício do animal totêmico – em ocasiões nas quais se evoca o benefício da apropriação das características paternas pela devoração (FREUD, 1919, p. 185-189).

Se, para Freud, o tabu é derivado do totemismo, então podemos ficar intrigados com a reivindicação do *Manifesto Antropófago*: “A transformação permanente do tabu em totem.” (ANDRADE, 2011, p. 28) Estará Oswald de Andrade propondo a substituição do tabu (proibição da matança do animal totêmico, substituto do pai) por uma nova totemização simbólica do pai? O que seria “A luta entre o que se chamaria Incrariado e

¹⁶ “Of course these cannibalistic savages ate their victims [FREUD, 1919, p. 185].”

a Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu” (ANDRADE, 2011, p. 30)?

Depois de devorar o pai europeu, ao mesmo tempo odiado, temido, amado e admirado, criou-se o tabu (não matar o animal totêmico, substituto do pai europeu, exceto em ocasiões rituais). Ao colocar em xeque o tabu, abre-se a possibilidade de uma nova totemização, que não necessariamente colocará a “Criatura” europeia como figura paterna. A *absorção do inimigo sacro, para transformá-lo em totem*, proposta no *Manifesto*, não implica colocá-lo como pai (a lei, a norma, o poder), aceitando-o nos termos em que esse *inimigo sacro* se apresentou antes. Ou seja, não implica legitimar como totem aquele pai europeu (e proibir a sua matança), mas, isso sim, partir do tabu para uma nova totemização. Para produzi-la, é claro, será necessária uma nova devoração, cujo processamento nos estômagos antropófagos vai gerar a criação de um novo totem.

É bom lembrar a afirmação de Freud sobre o mito cristão: se o pecado original era uma ofensa contra o Deus Pai, que foi redimida por Cristo com sua própria vida, então esse pecado teria de ser o assassinato do Pai. E a morte sacrificial do filho, ao mesmo tempo que oferece ao pai a expiação da culpa pelo seu assassinato, tem outro efeito:

He becomes a god himself besides or rather in place of his father. The religion of the son succeeds the religion of the father, the sons thereby identifying themselves with him and becoming holy themselves (FREUD, 1919, p. 198-199).

No *Manifesto Antropófago*, contudo, nota-se a ausência de algo que está presente no pensamento de Freud e seus contemporâneos: a culpa. Se a *vingança*, incluída por Montaigne na lista das motivações da antropofagia, é explicitamente mencionada, assim como a absorção das qualidades do inimigo devorado, não há menção à culpa pelo assassinato no *Manifesto Antropófago*. A enumeração de “pecados de catecismo” (“a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato”) é apresentado como “aviltamento” da antropofagia, como “baixa antropofagia”.

Em Freud, a lei do Pai implicava a culpa por matá-lo e devorá-lo, mas também a celebração do afeto rememorado cerimonialmente, e a sua perpetuação como totem, junto com a criação dos tabus que codificariam as interdições herdadas

do pai. Se a morte do pai significa a instalação no filho da figura paterna, e a legitimação da moral do patriarcado, poderíamos evocar a linha de raciocínio elaborada por Freud em sua *Carta a Romain Rolland* (1936). Nela, depois de relatar seu mal-estar por ter ido a Atenas, lugar onde seu pai nunca fora, Freud associa esse mal-estar a um sentimento concomitante de culpa e satisfação por ter ido mais longe do que o pai: “It seems as though the essence of success was to have got further than one’s father, and as though to excel one’s father was still something forbidden” (FREUD, 1936, 247-248).

Oswald de Andrade, no entanto, não aponta para esse tipo de superação, que significaria, em última análise, dar continuidade à figura paterna, mas indica uma outra alternativa: o *matriarcado de Pindorama*.

Observe-se que a teorização do século XIX sobre matriarcado (feita basicamente por homens, claro...), como a de Johann Jakob Bachofen (1815–1887), citado por Freud, considerava o matriarcado como anterior ao patriarcado. Portanto, Oswald parece, aos olhos do pensamento de sua época, estar propondo um regresso, não só no que diz respeito à “evolução” imaginada do totem ao tabu, mas também em relação à estrutura social, do patriarcado ao matriarcado. O que era diferente no sistema matriarcal? Para começar, não se sabia ao certo quem era o pai, só quem era a mãe; portanto, a ela é que se atribuía a origem do filho.

Não se trata, então, da substituição do pai europeu por um filho local, que de algum modo reiteraria o nome do pai, mantendo a estruturação social em torno do *pater familias*, ainda quando se imaginasse estar indo além do que foi o pai. Trata-se, isto sim, de uma alteração estrutural, com a substituição do patriarcado pelo *matriarcado de Pindorama*.

Talvez esteja aí um ponto crucial na proposta do *Manifesto Antropófago*, que hoje ainda merece atenção maior.

Chegando ao final de nosso percurso, podemos dizer que a circulação literária e cultural do canibal por autores europeus e latino-americanos gerou uma produtividade de sentidos que só pode ser entendida se a correlacionarmos com diferentes conjunturas, lugares e momentos históricos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. (1928) In: ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: É realizações, 2011, p. 49-54.

D'ANGHIERA, Pietro Martire. *De Orbo Novo*. The Eight Decades of Peter Martyr D'Anghera. Translated from the Latin with Notes and Introduction by Francis Augustus MacNutt in Two Volumes. V. 1. (1912). Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/12425/12425-h/12425-h.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

D'HAEN, Theo; LIE, Nadia. *Constellation Caliban. Figurations of a Character*. Amsterdam: Rodopi, 1997.

FREUD, Sigmund. *A Disturbance of Memory on the Acropolis*. (1936) Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/68155992/A-Disturbance-of-Memory-on-the-Acropolis#scribd>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

_____. *Totem and Taboo; Resemblances between the psychic lives of savages and neurotics*. Authorized translation with an introduction by A. A. Brill. New York: Random House, s.d. [1919].

_____. Um distúrbio de memória na Acrópole (carta a Romain Rolland). In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo, Companhia das Letras, 2010, p. 251-261.

LESTRINGANT, Frank. *Le Brésil de Montaigne*. Le Nouveau Monde des "Essais" (1580-1592). Paris: Chandeigne, 2005.

MARIANI, Bethania. *Colonização lingüística - línguas, política e religião no Brasil (séculos xvi a xviii) e nos Estados Unidos da AMÉRICA (SÉCULO XVIII)*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2004, 188 p.

MONTAIGNE, Michel de. Essais. Caps. VI, VII, XXII, XXIX, XXX, XXXIXXXV. In: LESTRINGANT, Frank. *Le Brésil de Montaigne. Le Nouveau Monde des "Essais" (1580-1592)*. Paris: Chandeigne, 2005, p. 65-168.

RENAN, Ernest. *Caliban - suite de La Tempête*. Paris: Calmann Lévy, 1878.

RETAMAR, Roberto Fernandez. *Todo Calibán*. (2009). Disponível em: <<http://www.cubadebate.cu/wp-content/uploads/2009/05/todo-caliban-roberto-fernandez-retamar.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

ROCHA, João Cezar de Castro. Uma teoria de exportação? Ou: “Antropofagia como visão de mundo”. In: _____. *Antropofagia hoje?* São Paulo: É realizações, 2011, p. 647-668.

RODÓ, José Enrique. *Ariel*. [1920] Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/22899/22899-h/22899-h.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

SHAKESPEARE, William. *The Tempest*. New Haven: Yale University Press, 2006.

Abstract

Cannibalism as Cultural Appropriation: from Caliban to the *Cannibalist Manifesto*

This article concerns the literary and cultural circulation of ideas about cannibalism as a form of cultural appropriation, encompassing discussions of Caliban and his use in European and Latin American debates, before analysing Oswald de Andrade Cannibalist Manifesto.

Keywords: *literary and cultural circulation; cannibalism; cultural appropriation*