

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL  
MESTRADO EM LETRAS

GUSTAVO LUZ RAFT

**A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL PELA REPRESENTAÇÃO DO  
INDÍGENA NO MESTIÇO ANTROPOFÁGICO DE MACUNAÍMA**

VITÓRIA

2018

GUSTAVO LUZ RAFT

**A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL PELA REPRESENTAÇÃO DO  
INDÍGENA NO MESTIÇO ANTROPOFÁGICO DE MACUNAÍMA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jurema José de Oliveira

VITÓRIA

2018

GUSTAVO LUZ RAFT

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL PELA REPRESENTAÇÃO DO  
INDÍGENA NO MESTIÇO ANTROPOFÁGICO DE MACUNAÍMA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Aprovada em

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jurema José de Oliveira (UFES)  
Orientadora

---

Prof. Dr. Luiz Eustáquio Soares (UFES)  
(Membro Titular Interno)

---

Prof. Dr. Godofredo de Oliveira Neto (UFRJ)  
(Membro Titular Externo)

---

Prof. Dr. Sérgio da Fonseca Amaral (UFES)  
(Membro Suplente Interno)

---

Prof. Dr. Betina Ribeiro Rodrigues da Cunha  
(UFU) (Membro Suplente Externo)

Ao meu pai, David (*in memoriam*).

À preguiça, à contemplação e ao ócio.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus filhos, Ana Clara e Davi e minha namorada Débora pelo companheirismo, paciência nas minhas ausências e principalmente por terem me emprestado seus ouvidos.

Agradeço ao meu irmão Alexandre pela constante troca de ideias.

Aos juremistas, Lucimar, Rejiane e Thiara, pela parceria nos momentos de aflição.

Aos amigos sempre dispostos a contribuir nas piores ideias, Caio, João Pedro, Wendel e Yasmin.

Às maravilhosas meninas do 7º período de Letras, companheiras de muitas manhãs.

Aos professores, Bith, Eustáquio, Fabíola, Leni, Sérgio e Virgínia, referências nessa jornada.

À minha orientadora Jurema.

À Universidade Federal do Espírito Santo.

À CAPES, por ter me financiado.

Aos Governos Populares de Lula e Dilma, que investiram na produção científica do nosso país.

Em especial à presidenta Dilma, mulher que admiro pelo exemplo de coragem e determinação no enfrentamento aos tempos nebulosos e ao Golpe de 2016.

[...]

Brasil...

Mastigado na gostosura quente do amendoim...

Falado numa língua corumim

De palavras incertas num remeleixo melado  
melancólico...

Saem lentas frescas trituradas pelos meus dentes  
bons...

Molham meus beijos que dão beijos alastrados

E depois semitoam sem malícia as rezas bem  
nascidas...

Brasil amado não porque seja minha pátria,

Pátria é acaso de migrações e do pão-nosso onde  
Deus der...

Brasil que eu amo porque é o ritmo do meu braço  
aventuroso,

O gosto dos meus descansos,

O balanço das minhas cantigas amores e danças.

Brasil que eu sou porque é a minha expressão muito  
engraçada,

Porque é o meu sentimento pachorrento,

Porque é o meu jeito de ganhar dinheiro, de comer e  
de dormir."

O POETA COME AMENDOIM

(Mario de Andrade)

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo fazer uma leitura crítica da construção da identidade nacional representada no livro *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* com foco no elemento indígena como matriz do processo de miscigenação cultural. Na tentativa de redescobrir o Brasil e suas origens, o livro do escritor modernista Mário de Andrade mimetiza e satiriza aspectos que entende centrais na brasilidade. Ele faz uma representação do indígena como componente do mestiço brasileiro, e promove a deglutição da cultura estrangeira como resistência da identidade nacional. Para a análise, atualiza-se pelo materialismo histórico e dialético o conceito de identidade e que permite depreender da obra - que mesmo em ruptura com o eurocentrismo e o engessamento estético, presentes principalmente na linguagem utilizada - persistem traços de uma visão burguesa e metafísica que trata o indígena como o Outro, evidenciando um paradigma de encontro e representação do primitivo, presentes em grande parte da produção literária no Brasil.

Palavras-chave: Literatura brasileira. Modernismo. Identidade nacional. Macunaíma. Indígena.

## **ABSTRACT**

This paper aims to do a critical reading of the national's identity construction represented on the book *Macunaíma: the hero without a character* focused on the indigenous element as a matrix of the cultural miscegenation process. In an attempt to rediscover Brazil and its origins, the book of the modernist writer Mário de Andrade mimics and satirizes elements that he deems central in Brazil. He makes an indigenous representation as a Brazilian mestizo component and promote the foreign culture deglutition as national identity resistance. For this analysis, the concept of identity is updated through historical and dialectical materialism, which allows us to surmise from the book - that even in rupture with eurocentrism and plaster aesthetic, mainly present in the used language - that remains a bourgeois traits and metaphysical that deals with the indigenous as the other, revealing a representation and image of the primitive, paradigm, predominant on literary production of Brazil.

Keywords: Brazilian literature. Modernism. National identity. *Macunaíma*. Indigenous.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A IDENTIDADE.....	20
1.1 A origem do termo.....	20
1.2 A condição pós-moderna.....	22
1.3 O caminho para a identidade no materialismo histórico e dialético.....	29
1.4 Cultura e linguagem.....	34
1.4.1 Cultura.....	34
1.4.2 Linguagem.....	36
1.5 A identidade em síntese.....	38
2 A IDENTIDADE NACIONAL.....	40
2.1 O conceito.....	40
2.2 A nação da América.....	44
2.3 A construção do nacional pela literatura.....	47
3 O MODERNISMO.....	54
3.1 Aproximação conceitual.....	54
3.1.1 Modernismo e humanismo universal.....	55
3.2 O modernismo no Brasil.....	57
3.2.1 A deglutição tupiniquim do modernismo.....	58
3.2.2 Ramais e caminhos do modernismo brasileiro.....	62
3.2.3 2. A identidade antropófaga.....	65
4 O INDÍGENA DE CAMINHA AO PRÉ- MODERNISMO.....	70

4.1	O indianismo manifesto.....	76
5	O INDÍGENA NO MACUNAÍMA.....	80
5.1	As características da obra.....	82
5.1.1	A estética tropical.....	85
5.1.2	Linguagem.....	87
5.2	Do Makunayma ao Macunaíma.....	94
5.2.1	Makunayma.....	94
5.2.2	Macunaíma.....	96
5.2.3	A identidade.....	98
5.2.4	A relação simbólica.....	100
6	CONCLUSÃO.....	104
7	REFERÊNCIAS.....	109

## INTRODUÇÃO

É possível imaginar que no começo dos tempos quando o humano fez-se homem – no sentido histórico e materialista dos termos – já existia uma ideia completa e hegemônica sobre o próprio homem e suas humanidades. Dessa suposição arrisco acusar ao pensador das ciências humanas uma prepotência inerente ao ato de pensar o homem. Não falo aqui da prepotência obtusa dos mentecaptos, leitores autoritários e depreciativos, nos quais encontramos a razão primeira de nossa deterioração social. Meu pleito às ciências humanas é da prepotência dos insatisfeitos, dos homens e mulheres de coragem que pré põem- a si o poder ir ao centro da ágora para questionar, inquirir, discordar e disputar a ideia dominante e a tradição do pensamento sobre o humano e o ser social.

Quisera eu ser um desses prepotentes e a verdade é que, se agora estou nessa posição questionadora, é porque o rito de uma dissertação de mestrado cá me colocou. Esse pensamento declarado que me amesquinha, pode, sem dúvida, fazer presumir que não estou no primeiro time, dos prepotentes da vanguarda. Nada tenho em minha defesa além das páginas que seguem. O juízo caberá ao leitor.

Mas não foi por cabotismo que iniciei por esse assunto, trago nossos pensamentos a essa reflexão por Mário de Andrade, homem da prepotência melhor, ponto fora da curva, que ousou correr à frente para cumprir a missão dada aos jovens do começo do século passado, para nos fazer olhar o brasileiro e responder à inquietante indagação de quem é esse povo.

O escritor foi um dos organizadores da Semana de Arte Moderna, e ainda, músico, crítico, se destacou como folclorista - sua dedicação à cultura brasileira é imensurável e se manifesta tanto na promoção e fomento de artistas modernistas, quanto no registro das manifestações culturais populares de raiz.

Liderança incontestada do movimento modernista, Mário de Andrade, com obra publicada em vida e póstuma, era um contumaz missivista que trocava cartas com artistas, escritores, intelectuais e amigos. Muito além da crítica genética e também por ela, as cartas do escritor orientam e esclarecem muitos aspectos sobre o autor e o movimento modernista no Brasil, em seus primeiros passos. Soma-se ao acervo

de suas cartas, talvez a maior obra, a complexidade da trama cultural que compõe a escrita do modernista, fonte de fôlego inesgotável para pesquisa.

Mário de Andrade escreveu *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, entre 16 e 23 de dezembro de 1926, na *chacra* do tio Pio. A obra persiste no tempo e nos fornece lentes privilegiadas de uma estética componente do nosso sentimento de nacionalidade, mesmo hoje, 90 anos após da sua primeira publicação e ainda que sem a mesma virulência do começo do século passado, como disse Gilda de Mello e Souza<sup>1</sup>.

Diversos são os motivos que elevam *Macunaíma* na nossa literatura, a condição histórica que marcou uma geração, como testemunha Rachel de Queiroz<sup>2</sup>; “[...] a expressão linguística do nosso povo”, destacada por Mário Neme<sup>3</sup>; e também, entre outros, “a condição vivente” reivindicada pelo poeta Carlos Drummond de Andrade<sup>4</sup>. São aspectos que submetem a obra também ao crivo contemporâneo, e que renova a fortuna crítica, acrescentando novos pontos de vista à sua interpretação.

A inspiração para o livro veio após conhecer o livro *Do Roraima ao Orinoco*. Lá estão reunidas lendas e personagens indígenas apresentados pelo escritor alemão, além do herói “Makunaíma” em uma mitologia primitiva através da qual Mário de Andrade vai expor e satirizar o modo de ser do brasileiro. “[...] topei com Macunaíma no alemão de Koch-Grünberg. E Macunaíma é um herói surpreendentemente sem caráter. (Gozei.)”<sup>5</sup>.

Macunaíma é fruto de permanente investigação pela qual Mário de Andrade contribuía com o pensamento da época, buscava no folclore e nas demais manifestações da cultura, os elementos aglutinadores resistentes na história que constituem o brasileiro como povo único. Sua obra manifesta essas preocupações que o escritor tinha em demonstrar outra face do Brasil, e de apresentar uma nova linguagem literária mais brasileira.

- 
- 1 SOUZA, Gilda de Mello. **O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma**. São Paulo: Duas Cidades, 1979. p.9
  - 2 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Especial. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2015. prefácio
  - 3 **Revista do Arquivo Municipal** CVI. Departamento de Cultura Pref. de São Paulo. São Paulo, 1946. Editora. Prefeitura Municipal de São Paulo. Número especial, em homenagem ao poeta

O século XX no Brasil começava marcado pelo amadurecimento de grandes transformações oitocentistas, como a Independência, a proclamação da República e a abolição da escravatura. O tratamento desses três grandes temas permeava a construção de uma identidade nacional, compreendida na forma do Brasil se ver e ser visto. Buscam os estudiosos, ainda hoje, encontrar como e quais fatores, antecedem e emergem da construção histórica do Brasil para contribuir com a formação da brasilidade.

José Luiz Fiorin propõe que a “identidade nacional é construída, dialogicamente, a partir da autodescrição da cultura”<sup>6</sup>. Segundo ele a construção da identidade nacional no Brasil é protagonizada pela literatura romântica, onde destaca especificamente José de Alencar<sup>7</sup>, que em *O Guarani* assenta essa construção da nossa autodescrição identitária na mistura de culturas<sup>8</sup>. Portanto, era ausente um conceito de nação brasileira, e de identidade nacional até o século XIX, que foi é também registrado por Hobsbawm:

[...] o Brasil [...] assim permaneceu de 1816 a 1889 com suas fronteiras frequentemente refletindo pouco mais do que a distribuição das propriedades dos nobres que tinham apoiado essa ou aquela rebelião local[...]<sup>9</sup>

A produção ficcional modernista destacou a reapresentação da cultura brasileira, celebrando a mistura étnica na formação da nacionalidade e reforçando a incorporação e incremento de elementos do primitivo. Esse o cenário do início do século XX, diz ainda Fiorin, quando surge o movimento modernista, considerando “[...] a mestiçagem como o jeito de ser brasileiro.”<sup>10</sup>

Em relação à visão do romantismo de José de Alencar e Gonçalves Dias, o olhar sobre o indígena aparenta uma mudança com a primeira geração da Semana de arte moderna de 1922, destacam-se aí, o *Manifesto Pau-Brasil*<sup>11</sup> e *Manifesto Antropófago*<sup>12</sup> de Oswald de Andrade, *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*<sup>13</sup> de Mário de Andrade, e *Cobra Norato*<sup>14</sup> de Raul Bopp. O *Manifesto Antropófago* coloca em evidência o indígena, não apenas na literatura nacional, mas também e principalmente na construção de uma identidade brasileira, nele Oswald de Andrade

---

Mário de Andrade. p.113

4 PROENÇA, M.C. **Roteiro de Macunaíma**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1969. p.358

5 ANDRADE, Mário. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Especial. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2015. p.192

reinterpreta a antropofagia por uma perspectiva filosófica e antropológica que assimila o estrangeiro não mais como mímese, mas reinventado como algo próprio. No mesmo sentido, mas com outra forma de tratamento, que Mário de Andrade vai inserir o indígena como elemento de destaque em *Macunaíma*.

Sobre isso, Amir Geiger elabora - onde debruça um olhar antropológico sobre o modernismo brasileiro:

Verifica-se que uma das questões centrais é a do primitivismo, que significou não só a incorporação estilística e temática de elementos exóticos (do ponto de vista europeu), mas a afirmação do caráter simultaneamente primitivo e moderno da situação brasileira.<sup>15</sup>

A mesma opinião de Geiger é defendida por Alfredo Bosi no ensaio “Moderno e modernista na literatura brasileira”, ele defende que apesar da mudança estética, a primeira fase do modernismo brasileiro reproduz o indígena idealizado pelo pensamento europeu.

O Modernismo rompeu de fato com o sertanismo estilizado dos prosadores parnasianos. Mas o fez senão para por em prática um primitivismo mais radical e em certo sentido mais romântico; e assim fazendo, o imaginário de 22 se encontrava com o renovado irracionalismo europeu.[...]<sup>16</sup>

Partindo do primitivismo na primeira fase do modernismo, que esse trabalho busca identificar a representação do indígena no mestiço do movimento antropofágico. Essa identificação que propomos não é algum tipo de fichamento do indianismo ou do indigenismo na obra, mas um mergulho na produção antropofágica que fará uma leitura crítica com a pretensão de colaborar com o entendimento da descrição da identidade nacional desse movimento, que não se limitou à literatura ou às artes, e que vimos também na ciência com os autores já citados, na arquitetura e na política, como em Juscelino Kubitschek. Modernismo evidenciado pela semana de 1922 como vanguarda, e que se tornara um sentimento do Brasil, conforme nos registra a história.

Em que pese a reescrita da brasilidade pela ciência e pela arte, na primeira metade do século XX, buscar as bases locais da cultura nacional, em que pese ainda, o modernismo ser maior que os jovens da semana de 22 - como avalia Mário de

---

6 FIORIN, José Luiz. **A construção da identidade nacional brasileira**. Bakhtiniana, São Paulo, 1º sem. 2009. v.1, p. 115. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/3002/1933>>. Acesso em 10 de nov. 2015.

7 Ibid. p.118

8 Ibid. p.119

Andrade<sup>17</sup> - os ideólogos panfletários desse novo Brasil (digo panfletário sem nenhum demérito ao grupo, mas pelo caráter aglutinador propagandista e recrutador desses primeiros modernistas), não são operários e camponeses, mas burocratas, funcionários públicos e herdeiros da monocultura de exploração, ou seja, pequenos burgueses e burgueses, condição que se não tira a autoridade do discurso, explica a reprodução de um ideal eurocêntrico que em diversos momentos olhará o Brasil de fora para dentro.

A condição do primeiro modernismo no Brasil converge com o ponto de vista de Leyla Perrone-Moisés, ela diz que: “[...]as literaturas latino-americanas foram forçadas, desde o início, a enfrentar a questão identitária, a se debater entre as instâncias do Mesmo e do Outro”<sup>18</sup>. Além dos paradoxos da própria identidade, Perrone-Moisés aponta contradições no axioma desse processo:

[...] a busca de uma essência nacional, visando a conquistar um lugar honroso junto ao conjunto das nações, esbarra sempre no paradoxo de reforçar o localismo e o provincianismo, embora o objetivo maior seja provar o valor universal dessa particularidade. Opondo-se ao ‘mundo’, a cultura teimosamente nacional se reconhece como menor, como aldeã<sup>19</sup>

A construção dessa identidade nacional pelo movimento modernista é calcada no indígena, que ganha condição própria e, pelo menos, retoricamente privilegiada. É manifestada nas artes e transcende para a elaboração de uma antropologia inaugural, que Amir Geiger vai reconhecer sedimentária de um olhar estrangeiro sobre o Brasil:

[...]seria como se os estudos de fora, interessados pelos povos indígenas, se agregassem num corpo único com aqueles estudos que, de dentro, se voltavam para os corpos (‘raças’, comunidades) estranhos à (pretendida, pretensa) sociedade nacional, parecendo dissolver, nesse novo amálgama (a antropologia daqui), as conexões estrangeiras.<sup>20</sup>

Em companhia da antropologia e da sociologia contemporânea ao modernismo e auxiliados por sua fortuna crítica mais recente que olhamos para o tratamento dado ao indígena na literatura brasileira; é o que dá relevo a essa proposta de trabalho: a hipótese de que a representação desse elemento sofre apenas uma modificação estética no modernismo, mantendo fundamentos que caracterizaram outros períodos

9 HOBBSBAM, Eric J., **A era das revoluções, 1789 – 1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 23. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2008. p. 202.

10 FIORIN, op. cit., p.120, nota 6.

11 ANDRADE, O., **Pau-Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Globo. 2003.

12 \_\_\_\_\_. **Manifesto antropófago**. Brasil. [s.d.].Disponível em:< <http://www.tanto.com.br/manifes-toantropofago.htm>>. Acesso em: 12 de set. 2015.

literários, como a visão eurocêntrica, o distanciamento de classe, e o seu apagamento como cultura autônoma.

Com rebeldia e transgressão os modernistas retratam um brasileiro mestiço repleto de indianismos, porém um ponto permanece inalterado desde os primeiros escritos quinhentistas, com raras exceções como a ironia de Lima Barreto - a ideia do indígena no outro e não em si - condição que suscita outras problematizações como o uso dos termos Indianismo e indigenismo.

Não encontrei estudos que diferenciem efetivamente, ou declaradamente, os dois termos (indianismo e indigenismo), contudo a pesquisa revelou que os termos se assentaram de forma tácita respectivamente a duas perspectivas diferentes sobre o tema. Por isso e para fins de método, adota-se ao longo do trabalho a concepção de que indianismo e índio referem-se a um trato idealizado do indígena, enquanto indigenista seria uma ideia de estudo e defesa da identidade indígena. Nos dicionários os conceitos não são diretos, mas levam a conceitos mais ou menos parecidos, do indianismo como estudo do indígena, e indigenismo como estudo das culturas e línguas indígenas.

Nesse trabalho persigo o entendimento do indígena como matriz identitária do brasileiro por três movimentos: o reposicionamento teórico do conceito de identidade, a revisão histórica da identidade nacional e do modernismo, e a análise em Macunaíma desses parâmetros teóricos e históricos.

Normalmente a frase mais lembrada e comentada de Macunaíma é “ai que preguiça”. Além da óbvia confrontação ao pecado capital, e por conseguinte uma oposição ao trabalho, é a única fala do filme homônimo que mostram na TV. Essa é também a lembrança da maioria dos críticos da obra, pela parrésia muito bem construída. Mas há ainda outro trecho de *Macunaíma* da narrativa de seu nascimento que é também muito destacado na obra cinematográfica e que notaremos menos prestigiado pela fortuna crítica da obra literária. “No fundo do mato

---

13 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1978.

14 BOPP, Raul. **Cobra Norato**. 23. ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 2006.

15 GEIGER, Amir. **Uma Antropologia sem Métier: Primitivismo e Crítica Cultural no Modernismo Brasileiro**. Tese (Doutorado em antropologia) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de

virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite[...]"<sup>21</sup>.

Os dois excertos são também os dois primeiros parágrafos do livro e nos apresentam Macunaíma em sua identidade – de onde veio, contexto e tradição e seu desencontro no mundo do trabalho. Essa última característica que também pode ser entendida como uma das mazelas que Mário de Andrade compartilha da opinião depreciativa de Paulo Prado sobre o indígena. Essa primeira parte trata da identidade do personagem que, por mais que o autor tente negar depois, ele mesmo afirma ter muito a ver com o brasileiro, ou seja, com sua identidade, e para ser mais preciso, com a identidade nacional.

É disso que fala *Macunaíma*, da Identidade Nacional do brasileiro. Mesmo que não adentremos nesse aspecto, não há como passar batido por essa que é uma das mais agradáveis construções da poesia de *Macunaíma*. “Filho do medo da noite”, “No fundo do mato virgem” e “ai que preguiça” ecoam na mente do leitor proporcionando aquele momento que as grandes obras literárias nos fazem tirar os olhos do papel para refletir sobre o que acabamos de ler.

Quebrando a ordem, façamos um esforço maior sobre a expressão “ai que preguiça” para além da parresia com o cristianismo e do preconceito do amigo Paulo Prado. Mário deixa claro que Macunaíma curte a preguiça, que não se envergonha dela, e que não gosta de trabalhar. Mais à frente reforçará essa ideia com outras pérolas como o mijo na rede (por preguiça de levantar) e com a não participação do herói na rotina das tarefas domésticas da tribo.

Macunaíma – desde já proponho que acordemos ser a representação do brasileiro rural, cerca de 80% da população do Brasil na década de 1920 – é um desencontrado no mundo do trabalho, não tem função na organização social do trabalho, e se mostrará um estorvo por isso. Ele nasce diferente, cresce sem identificação aparente com os seus e morre desterrado num banzo solitário. O desencontro é o que marca sua vida e prosseguirá na saga da busca pela

---

Janeiro), 1999. p. 7.

16 BOSI, Alfredo. Moderno e modernista na literatura brasileira. In: \_\_\_\_\_ **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 2003, p. 216

17 ANDRADE, Mário de. O movimento modernista. In: \_\_\_\_\_. **Aspectos da literatura brasileira**. 6 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

muiraquitã (representação de sua essência indígena/brasileira), pois ele a adquire no casamento, após o nascimento, não é, portanto, inata.

“No fundo do mato virgem nasceu Macunaíma...”<sup>22</sup>, em primeira mão o personagem nos chega de um lugar não trabalhado, de uma natureza não dominada, e quiçá indômita. E se nasce do fundo de um lugar onde o homem não dominou a natureza, é também o lugar onde não desenvolveram técnicas de cultivo, onde outros homens e mulheres não tiveram que dividir tarefas, onde não existe uma tradição e um conhecimento desses dois atos. Macunaíma nasce de onde não há cultura. “Era preto retinto, filho do medo da noite”. Embora filho da índia tapanhumas, que significa negro, é somente ao herói que se atribui essa característica, que ainda vem associada ao “medo da noite”. Está posta a identidade já ali no primeiro parágrafo, ele não só é diferente dos seus, como já dissemos, mas também é filho de algo que ignora, do próprio medo.

Sobre esse natal de Macunaíma ainda retomaremos, aqui, por ora, fiquemos com os questionamentos que essa interpretação ainda rasa nos permite. Por que a essa identidade nos remete Macunaíma? Uma vez apresentadas tantas características, quais são as incaracterísticas? O que tudo isso tem a ver com os brasileiros e sua identidade? Por que firmar toda construção sobre o indígena?

Respostas a essas indagações algumas vezes estão nas cartas e declarações do autor e dos críticos, porém, como vimos há outros campos de forças que atuam sobre o contexto de escrita da obra e de suas primeiras leituras que vão bem além daquilo que Mário de Andrade declara e que consegue observar, mesmo 20 anos depois quando faz uma avaliação de sua obra e do modernismo.

Macunaíma é consagrada pela fortuna crítica desde sua publicação como obra central daquela geração modernista, e também por isso merece todas as análises possíveis do texto e do contexto em que se insere. Por isso buscamos aqui alicerçar histórica e politicamente os aspectos que possibilitam uma leitura que responda aos questionamentos elencados mais acima.

18 PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina**. In: \_\_\_\_\_. *Vira e mexe nacionalismo: paradoxos do nacionalismo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.29, nota 21.

19 Ibid. p.36.

20 GEIGER, Amir. *Uma Antropologia sem Métier: Primitivismo e Crítica Cultural no Modernismo Brasileiro*. Tese (Doutorado em antropologia) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro), 1999. p.

No primeiro epíteto que Mário atribui ao personagem, “o herói sem nenhum caráter”, desenvolve-se na trama certa contradição no nível da aparência e da manifestação. Macunaíma não é algo amorfo de características, ao contrário, é múltiplo, e isso lhe permite da mesma forma, múltiplas identificações. Essa aparente contradição nos remete ao entendimento do conceito de identidade, hoje já deslocado semanticamente do proposto por Aristóteles, não estava mais - no começo do século XX – sedimentado em parâmetros claros. Esse o conteúdo do nosso primeiro capítulo, onde tratamos de dissecar e atualizar o conceito de identidade.

No capítulo 2 seguimos nosso estudo na sequência imediata ao conceito de identidade e tratamos da identidade nacional, tema que começa a ser tratado pela literatura brasileira desde o Romantismo, está intrínseco em *Macunaíma* e percorre toda a obra, estudos e debates do Modernismo no Brasil.

Não basta dizer que *Macunaíma* é obra referência da primeira fase do Modernismo brasileiro e por consequência disso elevar a importância do indígena como manifestação do primitivismo antropofágico. O encontro das raízes modernistas onde *Macunaíma* se alimenta estudaremos no capítulo 3. Ali fazemos uma retomada do Modernismo no mundo até chegar aos antropofágicos, a manifestação modernista de maior expressão no Brasil.

Já em terras tupiniquins, no capítulo 4 retomamos *en passant* a trajetória do indígena na literatura no Brasil. Não nos ocupamos da delimitação historiográfica da literatura brasileira, mas daquilo que se produziu a partir da invenção do Brasil pelos portugueses. O objetivo desse capítulo é apenas de situar o indígena na literatura escrita e fruto do encontro com o europeu.

A análise mais dedicada à obra e que faz o encontro dos conceitos e caminhos que escolhemos na filosofia, na história, na política e na literatura é o tema abordado no capítulo 5.

---

47.

21 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1978.

22 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura.

## 1 A IDENTIDADE

Sem relativizar a centralidade do trabalho nas ações humanas, na produção cultural e nas relações sociais, podemos considerar que outros elementos, com menor peso e importância, são também determinantes que transpassam as organizações da sociedade por implicarem na manifestação dos fenômenos e na forma que os homens os percebem. Nesse recorte articulamos dois temas que irão se entrecruzar ao longo da história, a hipótese de uma razão nas coisas e fenômenos, e a compreensão que o homem tem de si, tanto em um panorama amplo e genérico (social), quanto de si próprio como indivíduo. É entre esses dois conceitos que tentamos delinear uma perspectiva universal, do ponto de vista materialista sobre a identidade.

### 1.1 A origem do termo

A origem da palavra identidade está no latim *identitas*, (mesma coisa) e *idem*, (o mesmo). A etimologia é corroborada pelos dicionários que definem significados complementares para o termo. No Michaelis, por exemplo:

identidade

i·den·ti·da·de

sf

1 Estado de semelhança absoluta e completa entre dois elementos com as mesmas características principais: “Se eu te amo e tu me amas, se nunca nos aconteceu semelhante paixão, semelhante identidade [...] por que, a troco de quê, nos separaremos?” (JU).

2 Série de características próprias de uma pessoa ou coisa por meio das quais podemos distingui-las: “Apesar das marcantes influências da Índia e da França, a cozinha vietnamita tem identidade própria [...]” (RN).

3 Aquilo que contribui para que uma coisa seja sempre a mesma ou da mesma natureza: A identidade de suas impressões digitais ficou registrada.

4 LÓG Segundo o aristotelismo, é uma das três leis básicas do raciocínio, em que todo objeto é igual a si mesmo.

5 ÁLG Relação de semelhança total e absoluta dirigida a todos os valores das variáveis envolvidas.<sup>23</sup>

Na cultura ocidental, o conceito de identidade surge com Parmênides no século V a.C. e define o princípio filosófico da igualdade do ser, onde “tudo que é, é”, e o que

---

Ciência e Tecnologia, 1978. p.8.

23 MICHAELIS, Dicionário. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/identidade/>>. Acesso em: 29 set. 2018.

não é, não é, o mesmo que A é igual a A. O Ser é quem dá origem para cada ente com identidade e fundamento. Parmênides entendia ainda que o ser é infinito, imutável, e imóvel, e a identidade era algo presente e estático. Aristóteles desenvolveu a ideia e acrescentou outros dois princípios ao Ser, que se fixaram no entendimento da metafísica. O conceito do não-contraditório, onde A só pode ser igual a A na mesma relação e não pode ser B; e o conceito do terceiro excluído em que o ser apenas é ou não é, não aceitando outra possibilidade.

O princípio aristotélico formou o pensamento europeu que municiou os cristãos na colonização de novos continentes. Assim o europeu era o ser que é civilizado e “o indígena latino-americano o incivilizado para os invasores”<sup>24</sup>. O indígena era o outro, o não-homem que anulava a existência do europeu, como por exemplo, na imagem e semelhança de Deus era uma contradição a ser superada, seja pela catequese, seja pela eliminação física.

No cristianismo predominante na interpretação do mundo pelo ocidente com quase exclusividade até o século XIX, a identidade está diretamente ligada a Deus. “E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou; e os criou homem e mulher.”<sup>25</sup>. E em Deus a identidade se resolve, “Ora, vocês são o corpo de Cristo, e cada um de vocês, individualmente, é membro desse corpo”<sup>26</sup>. Em uma ampliação do conceito filosófico, e na abrangência da mitologia cristã, o entendimento de identidade se consolida na propriedade da igualdade entre os seres.

Mesmo depois, quando o pensamento cartesiano revoluciona a filosofia e a sociedade, mesmo com as rupturas que seguirão com o pensamento hegeliano e com Marx, a identidade permanece como propriedade da igualdade entre os seres. Ter a identidade x é ser igual a x, que é assim reconhecido por estabelecer um padrão grupal de vida e comportamento, ou seja, por existir uma razão na identidade. Esse projeto continha em si diversos paradoxos, um deles é das classes sociais no nacionalismo, que em um único pensamento congrega os homens geograficamente, mas logo os separa na inscrição do todo pela negação das

---

24 BOGO, A. **Identidade e luta de classes**. Editora Expressão Popular, 2008. p.33.

25 BÍBLIA. **Gênesis**. Português. Bíblia sagrada. Edição Pastoral. Editora Paulus. São Paulo, 1990. v. 1-27, p.14-15

26 BÍBLIA. **I Coríntios**. Português. Bíblia sagrada. Edição Pastoral. Editora Paulus. São Paulo, 1990. v. 12-27, p.1406.

relações decorrentes do processo de trabalho, dos meios de produção, característica, por exemplo, das sociedades estamentais.

A falha ideológica da identidade nacional será resolvida em Marx pelo internacionalismo proletário que propõem mudanças e rupturas com o sistema capitalista centrado no capital, no consumo e na propriedade (próprio da modernidade), para um sistema socialista, centrado no comunismo como etapa adjacente ao socialismo, uma transição de diretivas e valores entre os dois modos de produção – capitalista e comunista. Essa proposta, vista de forma reducionista, põe o mundo em um debate binário que força o capital se reinventar no pensamento humano e a apresentar proposta que, ao menos na aparência, seja mais plural.

Nesse sentido que começam a surgir teses questionando os princípios da modernidade, como a razão e as ideias totalizantes, que unificam a leitura sobre socialistas e fascistas na mesma categoria de totalitarismo, e teses de confronto às ideias de universalidade com outra característica burguesa, do individualismo, que se manifesta na identidade pós-moderna.

## 1.2 *A condição pós-moderna*

Coerente com o relativismo que professa, o pós-moderno não é fácil de reduzir a um conceito bem delimitado. Em palestra sobre modernidade e pós-modernidade, o professor titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, José Paulo Netto reclama dessa inacessibilidade de uma episteme da pós-modernidade: “[...] um dos problemas mais sérios nesse debate, é que dificilmente se definem, se precisam, se circunscrevem, os termos com os quais os interlocutores estão trabalhando.[...]”<sup>27</sup>

Na dificuldade de estabelecer um conceito unificador à pós-modernidade pela voz dos divulgadores dessa ideia, adotamos a definição defendida por Terry Eagleton no prefácio de *As ilusões do pós-modernismo*. Ele afirma que a pós-modernidade é a classificação de um período histórico específico, quando vigora uma linha de pensamento que contraria as “[...] noções clássicas de verdade, razão, identidade e

---

27 NETTO, J.P. **Palestra do Prof. José Paulo Netto - Modernidade e Pós-modernidade.** Disponível em: <<https://youtu.be/fHrZi1F7jd4>> acesso em 07/12/2017.

objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. [...]”<sup>28</sup>

Os pós-modernos defendem um revisionismo metafísico do marxismo, questionam e desidratam a questão de classe. Esse pensamento é parte e consequência da ação do capitalismo que faz crescer o individualismo na sociedade, destacando as identidades de gênero, de idade, de etnia, de cultura, todas as demais e a subjetividade, sobre a identidade de classe<sup>29</sup>. A pós-modernidade “[...] emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo — para o mundo efêmero e descentralizado, da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural [...]”<sup>30</sup>. Podemos considerar esse pensamento de forma mais ampla, como uma crítica à modernidade, que abjura à razão universal e uma ontologia objetiva. Portanto, como vemos, o agendamento dos pensamentos pós-modernos converge com o irracionalismo.

Em suas diferentes versões, essa agenda [pós-moderna] possui um eixo comum derivado de sua negação da universalidade da razão, da verdade e da ciência: a impossibilidade de o conhecimento dizer algo sobre a realidade objetiva por ser um produto do sistema de crenças de uma comunidade.<sup>31</sup>

Assim, o termo identidade ganhou prestígio no século XX com o surgimento das teorias pós-modernas nos campos das ciências sociais e humanas, e principalmente com os estudos multiculturais na educação. Nessa tese, muitas vezes sofisticadamente sustentada nas individualidades da percepção, advoga-se que a construção identitária dá-se completamente pela aparência da manifestação social. O abandono da razão, ou, irracionalismo, diz Marcel de Souza, é entendido pelo filósofo marxista György Lukács como uma forma de pensamento peculiar ao imperialismo, “tendo como características gerais o desprezo do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a teoria aristocrática do conhecimento e a recusa a qualquer ideia de progresso social.[...]”<sup>32</sup>.

A identidade tem como pressupostos as noções de igualdade: do ser, da razão, da consciência e portanto, da ideologia. Mas esses pressupostos serão relativizados no

---

28 EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.7.

29 BOGO, A. **Identidade e luta de classes**. Editora Expressão Popular, 2008, p.31-32

30 EAGLETON, op. cit., p.6, nota 28.

31 DELLA FONTE, S. S. **As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno**. 2006. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. p.14

pensamento pós-moderno sobre o real, então compreendido como uma composição caótica e impossível de ser reconhecido em si mesmo. Do real poderíamos conhecer suas significações, ressignificações e representações que são construídas por diferentes sujeitos. É uma ideia de fragmentação em múltiplos indivíduos que partem de suas experiências existenciais para dar significado à realidade, estes, encerrados em suas próprias vivências de mundo definirão seus conhecimentos e ações através do sensível, afetiva e intuitivamente. A pós-modernidade:

[...]vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades.<sup>33</sup>

Tomaz Tadeu da Silva em “A produção social da identidade e da diferença” dá enfoque ao multiculturalismo, que segundo ele, trata do tema (identidade e diferença) de forma liberal: “apoia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença. É particularmente problemática, nessas perspectivas, a ideia de diversidade [...] que se limita a proclamar a existência da diversidade [...]”<sup>34</sup>. Mais direto que outros teóricos que veremos adiante, Silva acha fácil definir identidade, para ele é “aquilo que é”, uma característica do eu em relação autônoma com o outro, ou seja, a identidade só tem referência em si, “ela é autocontida e autossuficiente”.

Como na chamada pós-modernidade não há uma razão e nem estabelecimento das igualdades entre os seres que pretendem identidades, estas passam a construir-se a partir de experiências e vivências, e a confundir-se semanticamente com a individualidade. Ambas, identidade e individualidade perdem relação com os termos que nos remetem a valores sociais e coletivos, que na prática seriam totalizantes.

Para a elite na sociedade contemporânea, a proposta de identidade fragmentada atende diretamente aos interesses do capital, que tem em sua frente o público cada vez mais individualizado, manipulável pela manifestação fenomênica, do sistema de produção de riquezas, ou mesmo de valor simbólico, e alheio às contradições do mundo do trabalho e da própria divisão social do trabalho.

---

32 SOUZA, M. S. de. **György Lukács, o direito e o irracionalismo** [dissertação] : Elementos para uma crítica a Carl Schmitt a partir de A destruição da razão. Florianópolis, SC, 2013. p.13

33 EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 6.

34 SILVA, T. T. da (Org.). **A produção social da identidade e da diferença**. in Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2011.

O feminismo inaugurou o questionamento às teorias que tratavam as identidades, masculina e feminina, dentro de um núcleo fixo e estável de base biológica. Diferente disso, defenderam que nossa identidade não pode ser delimitada pela biologia, visto que há uma dimensão social, cultural histórica que define o gênero, e que por isso não há, uma essência e muito menos uma natureza na identidade de gênero. A teoria *Queer* segue esse caminho estende o conceito para a sexualidade que da mesma forma não seria construída e definida por uma natureza biológica.

Nesse contexto, se tirarmos a identidade pelo real (em que cada um construiria o seu) entenderemos porque nas teorias pós-modernas fala-se de identidades – não por serem plurais as relações sociais que as estabelecem, mas por referirem-se à forma singular em que cada sujeito/indivíduo se define e na sociedade que consegue perceber. Esse significado trabalha o conceito no nível do sensível e firma a identidade como delimitadora do indivíduo, e a partir do conjunto de identidades, o todo social. Para essa corrente de pensamento, a identidade traduz a manifestação como constituinte que define o próprio sujeito/indivíduo.

[...] será encarada como um dos polos de um processo dialético; portanto, como 'meio' indispensável para entrar em relação com o outro, e não como um 'fim' em si mesmo. A busca da identidade deve ser vista como um processo, em permanente movimento de deslocamento, como travessia, como uma formação descontínua que se constrói através de sucessivos processos de reterritorialização e desterritorialização, entendendo-se a noção de 'território' (apud Deleuze e Gatarí, 1977) como um conjunto de representações que um indivíduo ou grupo tem de si próprio.<sup>35</sup>

Com um recorte limitado, podemos descrever opiniões distintas, mas não opostas, em outros teóricos prestigiados na pretensa pós-modernidade: Segundo o filósofo polonês Zygmunt Bauman, a identidade é algo a ser inventado, uma construção infundável na experiência da vida,

[...] a 'identidade' só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, 'um objetivo'; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais — mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente ocultada [...].<sup>36</sup>

---

35 BERND, Z. **Literatura e identidade nacional**. Editora da Universidade, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.

36 BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.p. 21-22.

Em *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall ensaia nos apresentar três concepções de identidade, contudo uma única vez faz afirmação do que seria - quando explica o conceito para o sujeito do iluminismo, “[...] o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa[...]”. Quando apresenta as visões do tema para o sujeito sociológico e para o sujeito pós-moderno, recebemos apenas a sua opinião de como a identidade é formada. Citando Ernesto Laclau, Hall defende ainda que na pós-modernidade não haveria mais algo centralizador das relações sociais, “[...] As sociedades modernas, argumenta Laclau, não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se envolvem de acordo com o desdobramento de uma única ‘causa’ ou ‘lei’.”<sup>37</sup>

Manuel Castells mantém a ideia de indivíduo, mas já compreende um sujeito enquanto ator social “[sujeitos] são o ator social coletivo pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência”<sup>38</sup>. Para ele a Identidade é construída em contextos distintos e com os indivíduos e atores sociais interconectados em rede.

[Identidade] é um processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significados. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas.<sup>39</sup>

Os questionamentos à modernidade e ao projeto do Iluminismo que se apresentam hoje como novos, talvez realmente o sejam por sua reedição contemporânea, talvez pela forma e contexto em que os valores e indagações são apresentados, mas do ponto de vista filosófico e histórico, são, na sua totalidade, pensamentos já antes visitados e confrontados pela essência do debate moderno. A febre pós-moderna tem quase 40 anos e iniciou com a publicação da obra *A condição pós-moderna* de Jean François Lyotard, em 1979, o professor francês a escreveu para universidades canadenses que lhe encomendaram um panorama das ciências humanas nos anos 70 do século passado.

Segundo o professor José Paulo Netto<sup>40</sup>, depois da publicação de Lyotard, são reinseridos no debate eixos centrais já problematizados no início do século: como a

---

37 HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011 p.16.

38 CASTELLS, M. **O poder da identidade**. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 25-26

39 Ibid. p.22

40 NETTO, J.P. **Palestra do Prof. José Paulo Netto - Modernidade e Pós-modernidade**. Disponível em: <<https://youtu.be/fHrZi1F7jd4>> acesso em 07/12/2017.

centralidade do sujeito, a condição do conhecimento como valor de troca, e o tempo histórico como elemento de uma nova idade sociocultural.

A centralidade do sujeito nos processos de transformação social, nos anos 80 e principalmente 90 ganharam enorme dimensão nas ciências sociais, porém, a mesma questão já fora levantada por Max Horkheimer no texto *Teoria tradicional e teoria crítica*, referente a uma conferência de 1937. Nela, o filósofo alemão contrapõe o modo de pensar do positivismo à concepção dialética, que para a escola de Frankfurt ganharia o nome de teoria crítica. Horkheimer defendia que, ali naquele momento histórico já não havia mais um sujeito revolucionário, que transformaria o mundo organizado em suas associações, sindicatos e partidos políticos. Essa ideia estava emocionalmente comprometida pelo contexto, de uma reação nazista e fascista no mundo, com os intelectuais alemães exilados por Hitler.

Lyotard retomou ainda a condição do conhecimento transformado em valor de troca, e por isso, submetido às leis do mercado. O mesmo assunto foi anteriormente investigado por Karl Marx e Friederich Engels que perceberam essa capacidade própria do capitalismo em meados do século XIX.

Finalmente, os pós-modernos dão ênfase à compreensão espaço temporal como elemento sinalizador de uma nova idade sociocultural, assunto esse que também vem dos anos 20 e que foi objeto dos frankfutianos. Sendo portanto que os temas dessa tensão entre modernos e pós-modernos, diferenciando-se e excluindo, para fins de análise, a questão estética entre modernismo e pós-modernismo, são as mesmas tensões e linhas de força que estavam presentes na cultura ocidental desde o final histórico do século XIX, entre 1914 e 1918.

Ao pensarmos na tendência irracionalista, como no caso específico de Nietzsche, e o pensamento ligado ao reacionarismo e aos pensamentos e ações conservadores deliberadamente fascistas, a reação crítica à modernidade manifesta-se já no século XIX. Mas no questionamento contemporâneo, embora se retome as linhas gerais do passado, não se verifica a mesma intensidade dessa tendência restauradora. Hoje a contestação ao racionalismo moderno, realizada no campo pós-moderno, não pode ser completamente identificada com o pensamento de direita. Ao contrário, alerta o professor José Paulo Netto, na sua prática política estão conectados às pautas da

esquerda. Nesse sentido, explica, Boaventura de Sousa Santos defende a existência de uma pós-modernidade de celebração, que capitula diante das tendências mais acentuadas do capitalismo contemporâneo - onde se inscreve Lyotard e seus discípulos; e uma pós-modernidade de oposição ou contestação - na qual o professor português se entende - e que reivindica posições críticas do pensamento socialista e de esquerda.

O fato é que no debate em si, e na polêmica dos pós-modernos, acrescenta José Paulo Netto, algo novo se estabeleceu e fez novas leituras do contexto social, nessas mudanças podemos destacar dois aspectos: a tendência pós-moderna à esquerda e esvaziamento dos socialistas, e a atomização da sociedade, demarcada na construção e autodeclaração identitária.

No contexto macropolítico os representantes do projeto socialista são então esvaziados e retirados do centro de debate social, entram em desprestígio, pelo colapso do socialismo na URSS, defendido no Ocidente como fim da história e derrota completa do projeto. O discurso é antimarxista e neoliberal, financiado pelas principais universidades do mundo, com destaque para EUA, Inglaterra e França, e como consequência atinge também os partidos socialistas europeus que perdem influência, principalmente nos anos 90. Marca-se uma perda de atração gravitacional da tradição marxista, a mudança no campo acadêmico. Nos anos 60 e 70, ao contrário disso, era muito raro um intelectual não simpático ao Marxismo, e hoje uma das formas de credenciamento à academia é a desqualificação de Marx e dos marxistas, exemplifica José Paulo Netto<sup>41</sup>.

A condição pós-moderna dá-se em um mundo do trabalho muito diferente, em que o digital muda a concepção de espaço e de tempo, e as coisas passam a acontecer simultaneamente. Também há uma transformação na forma de acumulação do capital com o encolhimento do número de trabalhadores ligados diretamente a produção de bens materiais. Outros fatores colaboram com o cenário, como a recessão que se inicia nos anos 70 e a revolução da comunicação na globalização da informação pela internet. Essa nova condição ou contexto está diretamente

---

41 NETTO, J.P. **Palestra do Prof. José Paulo Netto - Modernidade e Pós-modernidade.** Disponível em: <<https://youtu.be/fHrZi1F7jd4>> acesso em 07/12/2017.

vinculada ao eixo geral da questão dos sujeitos, cada vez menos o trabalhador se reconhece no processo produtivo.

No momento imediato da superfície do fenômeno social dessas modificações apontadas, José Paulo Netto<sup>42</sup> verifica ainda a radical atomização e pulverização das categorias sociais. O debate torna-se mais difícil e não consegue fluir em termos de classe social, ao invés disso passa-se a discutir em termos de categoria: As minorias ou as majorias, as mulheres, os negros, os cegos, a população LGBT, etc.

Não há dúvida de que esses fenômenos são novos e que um horizonte novo de percepção se apresentam aos intelectuais, porém não se pode inferir disso que é dinâmica essencial da ordem burguesa não se encontra mais na contradição capital e trabalho.<sup>43</sup>

O último traço, afirma o professor, está ligado diretamente aos intelectuais, é a divisão social, técnica e intelectual do trabalho, que se dá inclusive pela expansão do sistema universitário. Os intelectuais passam a ocupar nichos cada vez mais estreitos nas universidades e perdem contato com a realidade elementar da vida social. A percepção da realidade social passa a ser mediatizada pelo mercado. Nesse quadro de pulverização e atomização no aparelho das relações sociais não há como encontrar qualquer nexos em uma razão totalizante. O debate contemporâneo tem como uma de suas características o entendimento de que a grande conquista da modernidade, a totalidade - enquanto categoria ontológica e de análise - é desqualificada e classificada junto aos modelos políticos considerados totalitários. Os referenciais políticos que se utilizam da totalidade como ferramenta de verificação das teorias sociais, passam a ser vinculados aos totalitarismos.

### *1.3 O caminho para a identidade no materialismo histórico e dialético*

Somente na segunda metade do século XX a identidade ultrapassa os limites de um mero atributo da igualdade, de ser idêntico, para ganhar condição de categoria filosófica da compreensão que o homem faz de si como ser social e como indivíduo. Entretanto, essas proposições já eram pensadas em outros questionamentos, apenas não levavam essa denominação. Por isso não se trata aqui de inventar um novo conceito e atribuí-lo à Marx ou ao marxismo, mas de encontrar, a partir dos

---

42 NETTO, J.P. Palestra do Prof. José Paulo Netto - **Modernidade e Pós-modernidade**. Disponível em: <<https://youtu.be/fHrZi1F7jd4>> acesso em 07/12/2017.

43 Ibid.

pressupostos materialistas a explicação para o termo que tenta se apresentar como novo.

Kant fez uma separação importante entre sujeito e natureza, mas nos deixou em um problema aporético em que a explicação última para a compreensão do objeto, e até do homem como objeto de si estava no divino absoluto. Condição filosófica que não só atribui uma essência determinada aos homens e às coisas, como também nos impede de compreendê-la. Hegel reformula o pensamento kantiano com a dialética metafísica. Ele entende o homem em relação dialética com a natureza em um movimento teleológico e idealista.

O pressuposto metafísico permanece como fim de um processo evolutivo, mas não positivista, da síntese da tese com a antítese, que se forma em nova tese e repete o processo até a resolução da coisa em si no espírito divino. Tanto para Kant, quanto para Hegel, a identidade é ainda impalpável e consequência de uma força externa divina. Karl Marx e Friederich Engels fazem a crítica dessas ideias e formulam o materialismo histórico e dialético, nele apresentam as condições para que encontremos no próprio homem, enquanto ser social, a razão das identidades.

Ademar Bogo busca em Engels e Marx o subsídio para fundamentar uma orientação sobre identidade, centrada na tese que afirma a existência fundamental da classe. Seu livro *Identidade e luta de classe* argumenta o conceito de identidade sustentado no materialismo histórico e dialético e na contraposição às visões pós-modernas em voga. O recorte marxista para definição de identidade defendido por Bogo entende que:

[ultrapassado] o princípio de identidade - "o que é, é", puramente isolado e estático – pelo aprofundamento das categorias de totalidade e de relação recíproca, ou seja, as coisas são e, ao mesmo tempo, não são mais puramente, pois decorrem de processos anteriores.[...]<sup>44</sup>

Ele explica que o homem realiza dialeticamente a satisfação das suas necessidades, enquanto animal emprega força física para a consecução de uma ideia de origem social. O que faz a diferença entre a natureza humana e a ideia como ato social, é a consciência que se forma pelo trabalho na produção dos meios de existência<sup>45</sup>. Por esse viés que buscamos duas noções fundamentais no pensamento marxista: a

---

44 BOGO, A. **Identidade e luta de classes**. Editora Expressão Popular, 2008. p.34

45 BOGO, A. **Identidade e luta de classes**. Editora Expressão Popular, 2008. p.35

centralidade do trabalho e a consciência. É a partir delas que se discute o homem enquanto ser social capaz de produzir cultura e desenvolver a linguagem, elementos da condição humana que perceberemos indissociáveis.

No artigo “Feuerbach e História”, publicado em *A ideologia alemã*, Marx e Engels tratam da centralidade do trabalho, ali já notamos aspectos da identidade, no entendimento da transformação da natureza e de formação da sociedade. Segundo Emir Sader<sup>46</sup>, Feuerbach faz a crítica do pensamento de Hegel sobre a alienação religiosa, diz que os homens têm a necessidade de garantias e segurança, e em resposta a isso cria a ideia de Deus. Assim, Feuerbach é o primeiro a afirmar que Deus foi criado pelo homem, e que depois o homem inverte a proposição – considerando que Deus é perfeito e por isso ele cria o homem.

Marx, continua Sader, concorda com o pensamento de Feuerbach, mas quer saber qual o sofrimento e a realidade concreta que gera essa necessidade de religião. É nessa busca que Marx vai investigar a existência humana no que tem de mais básico, no seu começo, naquilo que é a condição indispensável do existir. Então ele afirma que para fazer história é preciso estar vivo, e que a base para essa vida material e orgânica, está na necessidade de coisas como, comer, beber, vestir e se abrigar. Logo, “[...] o primeiro ato histórico é, pois, a produção da própria vida material, [...] uma condição fundamental de toda história, [...] simplesmente para manter os homens vivos.”<sup>47</sup>.

Sem hierarquizar, Marx adiciona mais dois pontos nesse “primeiro ato histórico”. Um, é que satisfazer essa primeira necessidade nos leva a novas necessidades. O outro ponto, é que “os homens que renovam diariamente sua própria vida começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a família”<sup>48</sup> e as famílias geram novas relações sociais que geram novas necessidades que também precisam ser satisfeitas. A conclusão é da centralidade do trabalho na história.

---

46 SADER, Emir. **Apresentação**. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846**. São Paulo: Boitempo, 2007,

47 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846**. São Paulo: Boitempo, 2007, p.33

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições [...] <sup>49</sup>

Assim o humano domina a natureza através do trabalho, em um processo que a modifica, produzindo os instrumentos e dando novos sentidos aos elementos naturais. Nesse processo o homem também se modifica, divide tarefas, estabelece leis e novas formas de relacionamento - divide o trabalho socialmente. Com isso o homem (animal/natureza) torna-se um ser social que modifica o meio e é o agente da história.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. <sup>50</sup>

No prefácio de *Contribuição à crítica da economia política*, Marx expõe seu pensamento de forma bem sucinta, ali vai tratar dos fundamentos do materialismo histórico e dialético. Segundo o alemão, na satisfação de suas necessidades os homens estabelecem processos e relações que são determinados pelo modo de produção, constituindo a produção da própria existência humana. Essas relações ocorrem necessariamente e são independentes da vontade do homem, e em relação direta com o “grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais” <sup>51</sup>. Dessa forma, afirma Marx, essas relações da vida social, política e intelectual, são condicionadas pelo próprio processo de produção da vida material. A esse aspecto podemos incluir a divisão social do trabalho, que mais a frente discutiremos sob o enfoque das contradições entre as identidades.

A segunda noção que retomamos no marxismo é a consciência: grosseiramente falando, é a capacidade única do ser humano de relacionar-se com o mundo e de lhe atribuir significados além de sua objetividade empírica: um passarinho, por exemplo, que olha para uma maçã percebe apenas uma possibilidade de alimento, nós veríamos além disso suas possibilidades simbólicas, suas potencialidades

---

48 Ibid.

49 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes** Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846. São Paulo: Boitempo, 2007, p.40.

50 Ibid, p.34.

econômicas, etc. Marx e Engels perceberam que essa capacidade se desenvolve no processo de transformação e dominação da natureza que se realiza no trabalho, a fonte de toda a riqueza. “[...] mais do que isso é a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem.”<sup>52</sup>, avança Engels. Essa afirmação nos deixa perceber de maneira mais direta que para ele e Marx a consciência, desenvolvida através do trabalho, é aquilo que diferencia o homem enquanto ser social, do animal que somos. Disso, podemos ainda deduzir outras concepções de base materialista, como a inexistência de uma “humanidade” inata, e de um espírito metafísico que nos conferiria essa capacidade de ser e de pensar.

Voltando à *A ideologia alemã*, vemos que Marx fala da consciência humana preexistente ao processo produtivo e que sofre contaminação da matéria manifestada pela linguagem, “[...] que existe para os outros homens e que portanto, também existe para mim mesmo”<sup>53</sup>. A linguagem e a consciência, prossegue Marx, nascem da necessidade de conexão com os outros. “Onde existe uma relação, ela existe para mim [...]”<sup>54</sup>. Ele vai além e defende que o homem tem a ilusão de pensar e agir pelo livre arbítrio tendo para tanto vontade, racionalidade e plena liberdade, mas ao contrário disso, no capitalismo é impelido por uma força externa ao indivíduo e interna ao grupo social que nos impõe uma falsa ideia de coesão social e de uma realidade homogênea. Tudo isso com o objetivo de manter o domínio e de evitar conflitos.

O italiano Antonio Gramsci desenvolve o conceito marxista em *Concepção dialética da história*. Tratando do processo dialético da consciência do homem de massa, ele afirma que a consciência é o conhecimento do mundo na medida que o homem o transforma, e a ação tem uma consciência implícita, que o une de fato aos demais colaboradores na prática da transformação da realidade. Mas há também uma consciência explícita, manifestada pelas linguagens, uma herança que o homem internaliza sem crítica e o liga a um agrupamento determinado, essa vai ter influência direta sobre a conduta, a moral e a vontade.

---

51 MARX, Karl. **Contribuição a crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p.47.

52 ENGELS, F. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. 3. ed. - São Paulo: Globo, 1986.

53 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus**

A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de “hegemonias” políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, uma consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam.<sup>55</sup>

O pensamento gramsciano é verificado em Marx: “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”<sup>56</sup>. O filósofo alemão diz ainda que a consciência dá-se sobre a sensibilização imediata do meio e sobre as vinculações do indivíduo com as coisas e as pessoas, em outras palavras, é a consciência da natureza e da sociedade que se combinam. A “[...] consciência da natureza [e], [...] a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade.”<sup>57</sup>

Mikhail Bakhtin em um estudo da filosofia da linguagem, que retomaremos mais adiante, mostra ainda, que a consciência é fruto de uma relação socioideológica em que as consciências individuais se interconectam. “[...] A consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso das relações sociais.[...]”<sup>58</sup>

#### 1.4 *Cultura e linguagem*

Cultura e linguagem estão constantemente associados à ideia de identidade. Essa conexão pode ser atribuída ao fato de que a cultura, a linguagem e a identidade compartilham problematizações, se inter-relacionam e se encontram epistemologicamente. Assim, qualquer debate sobre um desses elementos leva em consideração os outros dois. Algumas abordagens chegam a tratá-los de maneira tão próxima que sugerem uma sinonímia. Essa multiplicidade, e eventualmente embaralhamento conceitual, nos obriga a um alinhamento na perspectiva materialista que propomos.

---

**diferentes profetas, 1845-1846.** São Paulo: Boitempo, 2007. p.34

54 Ibid.

55 GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p.20.

56 MARX, Karl. **Contribuição a crítica da economia política.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p.48.

### 1.4.1 Cultura

No século XX as teorias pós-modernas provocam no termo cultura um alargamento semântico ainda maior que para identidade, muito em função de ocupar o centro da pauta política, o que torna a noção de cultura bastante ambígua. Da nossa opção teórica pelo materialismo que buscaremos as noções de cultura e sua respectiva relação com a identidade.

Atualmente o conceito de cultura tem muitos significados, como os costumes de um povo determinado, a expressão artística de um grupo, ou o conjunto da sabedoria de uma sociedade, isso só para falar de alguns. A professora Marilena Chaui explica que o termo surgiu para a filosofia somente no século XIX “[...] como modo próprio e específico da existência dos seres humanos[...]”<sup>59</sup>. Terry Eagleton afirma que “cultura” é o segundo termo mais complexo da língua e que perde apenas para o seu oposto “natureza”<sup>60</sup>. Alfredo Bosi em *Dialética da colonização* disserta sobre a etimologia da palavra cultura e vai ao latim *colo* de onde derivam *cultus* e *culturus* “[...] *colo* significou na língua de Roma, eu moro, eu ocupo a terra, e por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo”<sup>61</sup>. O latim nos leva a significados que mostram o humano preso à terra e dela tirando metáforas que compõe a linguagem.

*cultus* (1): o que foi trabalhado sobre a terra; cultivado;

*cultus* (2): o que se trabalha sobre a terra; culto; enterro dos mortos; ritual feito em honra dos antepassados<sup>62</sup>

Bosi defende a cultura como, “[...] conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social [...]”

Retomando a centralidade do trabalho, acrescentamos outra orientação de Marx sobre essa categoria. Ele toma como exemplo a aranha que tece sua teia e a abelha que constrói meticulosamente os favos de cera que compõem a colmeia. Tanto a aranha, quanto a abelha, diz, são capazes de executar suas respectivas tarefas melhores que o homem, mas com uma diferença fundamental, elas apenas

---

57 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846**. São Paulo: Boitempo, 2007, p.35.

58 BAKHTIN, M. M. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 16. ed. São Paulo: Hucitec, 2014. p. 36.

59 CHAUI, Marilena de Souza. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003. p.61.

reproduzem suas naturezas de abelha e de aranha, sem para isso desenvolverem um pensamento. Já o homem por pior tecelão ou arquiteto que seja, executa a tecelagem e a arquitetura como fim de uma ideia, como produto de sua imaginação. Nele há a realização de um objetivo na transformação da matéria e da natureza. Objetivo esse de satisfazer suas necessidades<sup>63</sup>. Para tecer ou construir, o homem necessariamente reproduz e cria técnicas a partir do conhecimento adquirido e acumulado por seus antepassados. Por essa ação ele faz cultura e a referencia na sua comunidade construindo coletivamente a identidade. Concomitantemente o homem desenvolve a consciência do processo de transformação e transforma também a sua natureza animal em ser social, conectado ao outro, histórica e culturalmente. Ele é o produtor, mas também o produto, é portanto cultura.

Assim podemos definir cultura como o produto do trabalho humano na dominação e transformação da natureza. Cultura e identidade estão assim intrinsecamente ligadas pelo trabalho, a primeira como fim de um processo e a outra como elemento de conexão entre o indivíduo e o restante da sociedade, na forma determinada pela divisão social do trabalho respectiva ao modo de produção vigente.

#### 1.4.2 Linguagem

A análise que faz Mikhail Bakhtin sobre ideologias entra no cerne da nossa discussão sobre um posicionamento do conceito de identidade no marxismo<sup>64</sup>. Os estudos sobre o conhecimento científico tem por base uma criação ideológica, e no marxismo estão estreitamente ligados à filosofia da linguagem como mostra Bakhtin. Nessa perspectiva, o produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social), mas também de uma outra realidade que lhe é exterior. Além disso, o que é ideológico possui significado e remete a algo fora de si. “Portanto, ao lado dos fenômenos naturais, do material tecnológico e dos artigos de consumo, existe um universo particular, o universo dos signos.”<sup>65</sup>

Signo e ideologia se encontram no mesmo espaço de domínio, por isso todo signo pode ser avaliado e valorado ideologicamente, e tudo que for ideológico tem valor

---

60 EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011. p.9.

61 BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4. ed. -. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.11.

62 Ibid.

63 MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. 1. ed. rev. São Paulo, SP: Boitempo, 2015.p.255.

semiótico. Os signos guardam entre si marcadas diferenças ideológicas, elas que orientam, ao seu modo, a relação com a realidade. São campos de criatividade postos na vida social e manifestados no nível das superestruturas, religião, política, justiça, educação, etc. O que coloca os fenômenos ideológicos sob a mesma condição de entendimento é o seu caráter semiótico - e sua condição de signo que está ancorada como parte (fragmento) da vida material, ele tem uma encarnação física, como som, massa, cor, movimento, e por isso é assim, objetivo. Mas o signo é um fenômeno do mundo exterior, ou seja, ocorre no nível da aparência e da manifestação. “[...]O próprio signo e todos os seus efeitos (todas as ações, reações e novos signos que ele gera no meio social circundante) aparecem na experiência exterior.[...]”<sup>66</sup>

A compreensão da realidade, posta pelo filósofo russo dentro do paradigma da dialética marxista, manifesta-se através da semiótica – o signo que se opõe ao signo para que a consciência se afirme por outros signos já apreendidos. Essa relação forma uma “[...]cadeia de criatividade e de compreensão ideológica, deslocando de signo em signo para outro signo[...].”<sup>67</sup>. A cadeia entre os signos forma-se ainda entre a consciência dos indivíduos tornando tudo isso um fato socioideológico.

Conforme já dito aqui, a semiótica e a ideologia estão no mesmo espaço de domínio, a realidade de ambos obedece a mesma razão e são manifestadas a partir das condições e formas da comunicação social “[...] as leis dessa realidade são as leis da comunicação semiótica e são diretamente determinadas pelo conjunto das leis sociais e econômicas [...]”<sup>68</sup>. O filósofo reconhece a linguagem como privilegiada para essa percepção do aspecto semiótico e do papel da comunicação social, onde a palavra emerge como fenômeno ideológico.

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material.[...].<sup>69</sup>

---

64 BAKHTIN, M. M. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 16. ed. São Paulo: Hucitec, 2014. p. 34-39.

65 BAKHTIN, M. M. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 16. ed. São Paulo: Hucitec, 2014. p.32

66 Ibid. p.33.

67 Ibid. p.34.

No excerto acima Marx está falando da formação ideológica em todos os domínios da produção do homem, inclusive do pensamento. Como não existe pensamento fora da linguagem, e a comunicação social é pura linguagem, verbal e não verbal, temos nesse campo o espaço em que a identidade manifesta-se com maior evidência ao sensível.

### 1.5 *A identidade em síntese*

Finalmente, a defesa da individualidade e da primazia da subjetividade na construção identitária, como vimos na proposta pós-moderna, apresentam-se na tentativa de superação das contradições no nível do sensível, em que os aspectos característicos de uma identidade de classe aparecem invertidos na experiência existencial. Em uma visão liberal acredita-se que sujeitos livres podem disputar os espaços de poder pela simples autodescrição e empoderamento. Ao contrário de dirimir essas contradições, o prestígio das identidades superficiais não sustentam e nem apresentam um antagonismo, tem por consequência o embotamento das contradições de classe e acirramento de uma animosidade identitária. Vista somente pela manifestação do sensível, a identidade leva a um ensimesmamento do indivíduo na sociedade que impede a percepção do outro e que nega as contradições essenciais da divisão social do trabalho. Consequentemente é um pensamento que promove a ideologia dominante da burguesia e se torna terreno fértil para os extremismos fascistas que se alimentam nos discursos etnocêntricos, racistas e patriarcais.

Nossa conclusão sobre identidade no pensamento materialista é ainda uma aproximação preliminar e que aponta para um estudo mais dedicado. Nessa rápida análise sintetizamos que: sendo o trabalho aquilo que transforma socialmente o homem, determinado pelo modo de produção, e que gera consciência histórica/cultura materializada na linguagem. Tendo ainda dois níveis, um implícito, de essência, e outro explícito, da aparência, do fenômeno: a identidade enquanto consciência de si também manifesta-se nos dois níveis das formações sociais, no profundo, como identidade de classe a partir do trabalho e de suas relações

---

68 Ibid. p.36.

69 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846.** São Paulo: Boitempo, 2007. p.93.

estabelecidas, e superficialmente, nas diversas manifestações da existência humana, gênero, raça, sexualidade, etc. Assim a identidade obedece as mesmas leis da consciência, é ideológica quando está na manifestação do sujeito como um ser social, mas também é essencial por se estabelecer na transformação do homem e das relações sociais. As duas construções identitárias, da essência e da aparência, formam-se do geral para o particular e nesse caso não é uma propriedade da singularidade, mas o identificador da pluralidade do sujeito.

Especificamente sobre o indígena veremos adiante que sua inserção na construção identitária do brasileiro – ao menos até o modernismo – ocorre também do geral para o particular e no nível do sensível aparente, até porque é realizada pela descrição do outro e não de uma autodeclaração. Mas o debate marxista que tomava o mundo daquele começo de século, potencializado pela revolução russa, embola o meio de campo e o único caráter que Macunaíma realmente não tem é o de ser colonizado, pois passa por São Paulo, ensaia adquirir os tiques da urbanidade e ao final não cede, perde por não se identificar com aquelas características.

Com Macunaíma a identidade no nível superficial é mutável e mutante, característica também do personagem Makunayma, do mito tualipang. As transformações que ocorrem ao herói são muitas e por vezes contraditórias, transforma-se em animais, é amante e algoz, é índio, negro e branco, preguiçoso e batalhador incansável, tolo e trapaceiro, etc. Porém, na essência Macunaíma mantém-se como o brasileiro popular, na identidade que podemos atribuir ao trabalhador, e ao indígena e mestiço desterrados no mundo do trabalho. No nível profundo das contradições de classe ele em momento algum se confunde com o aristocrata explorador, Venceslau Pietro Pietra/Piaimã. E em uma análise mais generalista do burguês estrangeiro e invasor contra o rural do Uriracoeira, Macunaíma, mesmo na frustração final do banzo no céu, tem sua identidade marcadamente popular e rural, oposta aos donos dos meios de produção.

## 2 A IDENTIDADE NACIONAL

Os discursos, tanto da política das praças, quanto da política da academia à política dos senados trazem para a superfície do debate social termos que no exercício retórico parecem claros, bem definidos, como verdadeiras “cláusulas pétreas” da semântica. Entretanto identidade, história, consciência, liberdade, democracia, cultura, etc, são completamente polissêmicos e navegam sentidos as vezes, até antagônicos. Talvez por isso sejam termos bastante disputados politicamente no controle de suas semânticas.

### 2.1 O conceito

Vimos acima as disputas ideológicas acerca de identidade, complexidade semelhante encontraremos em nação, de onde tiramos a palavra nacional e sua derivada nacionalidade.

#### **Nação**

- 1 - Conjunto de indivíduos habituados aos mesmos usos, costumes e língua.
- 2 - Estado que se governa por leis próprias.
- 3 - Casta, raça.
- 4 - Naturalidade, pátria.
- 5 - Gentio, pagão (em relação aos israelitas).
- 6 - direito das nações: direito internacional.

#### **Nacional**

- 1 - Da nação ou a ela relativo.
- 2 – Pátrio
- 3 - Feito no país.
- 4 - Que ou quem nasceu no país, em oposição a estrangeiro.

#### **Nacionalidade**

- 1 - O que constitui o caráter de nacional.
- 2 - Independência política.
- 3 - Pátria, naturalidade.<sup>70</sup>

---

70 AURÉLIO, Dicionário. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com>>. Acesso em: 29 mar. 2018

A palavra nação é bastante antiga e aparece na tradução latina da bíblia em Gênesis<sup>71</sup>. Segundo Pedro Borges Graça as organizações universitárias em Oxford e Paris, no século XIII estavam divididas em nações que reuniam mestres e estudantes com origem no mesmo país ou região. Depois “[...] no século XV o Infante D. Henrique afirma que o primeiro fim da vida é salvar a alma e o segundo é honrar o nome, a linhagem e a nação [...]”<sup>72</sup>.

No Dicionário de Política, Norberto Bobbio<sup>73</sup> observa que em uma perspectiva mais política, no sentido de interferir na organização social, o termo ressurgiu na Revolução Francesa, mas ainda sem a devida força, e também aparece nas obras dos filósofos alemães Herder e Fichte, “[...] onde, todavia é usado unicamente na sua acepção linguístico-cultural [...]”, complementa Bobbio.

A fusão entre nação e Estado, diz, aparece em meados do século XIX na obra do italiano republicanista, Giuseppe Mazzini, é quando o termo se distancia da ideia genérica de um agrupamento ou comunidade política. Todavia, a nação que emerge da Revolução Francesa e ganha força no século XIX, é mobilizadora de grandes contingentes sociais que modificam radicalmente a história e a política no globo, provavelmente por tomar espaço prestigiado, em primeiro plano, da identidade de classe, e também por relacionar-se aos demais campos identitários superficiais, como raça, religião, gênero, sexualidade, etc.

As classes dominantes e a elite cultural imprimiam sobre a nacionalidade seus critérios históricos, culturais e institucionais, que julgavam universais ao povo, completa Hobsbawm. Mas a onda do nacionalismo era mais ousada e revolucionária que se supunha, os povos reivindicavam não serem mais explorados por nenhum outro povo, como no caso dos irlandeses com os ingleses. Os laços da nacionalidade não estavam nas diferenças étnicas, na língua, ou mesmo na “alta cultura”:

[...] que muitos desses povos não chegavam a ter em grande quantidade, mas sim da cultura oral - ‘canções, baladas, épicos etc., os hábitos e formas de vida do folk’, do povo comum – em outras palavras -, para um entendimento prático, do campesinato. O primeiro estágio desse

---

71 BÍBLIA. **Gênesis**. Português. Bíblia sagrada. Edição Pastoral. Editora Paulus. São Paulo, 1990. v. 10-32, p.22.

72 GRAÇA, P. B. **A construção da nação em Africa:(ambivalência cultural de Moçambique)**. Almedina, 2005, p.19

73 BOBBIO, N. **Dicionário de política I**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p.805

‘renascimento nacional’ era invariavelmente o de encontrar, recuperar e sentir orgulho dessa herança de folclore[...] <sup>74</sup>

O debate que se travou na Europa e as disputas, incluindo uma guerra mundial, passando pela diplomacia do então presidente americano Woodrow Wilson, até o Tratado de Versalhes, é o que vai consolidar conceitos sobre o que é nação, nacionalidade e nacionalismo. A opinião política nesse tempo no Brasil, que viria compor o ideário da necessidade e da busca de uma identidade nacional, ainda era pautada muito diretamente pela Europa e em particular pela França. É a partir desse contexto que propomos o entendimento dos sentimentos que movem o Brasil rumo à “invenção” da brasilidade do romantismo ao modernismo.

Com esse enfoque retomamos o que acontecia na Europa naqueles anos entre a unificação da Itália em 1860 e o Tratado de Versalhes em 1920 (período de eclosão dos movimentos de vanguarda na arte e na política brasileiras). É necessário distinguir as duas formas bastantes díspares de elaboração sobre nação; primeiro das grandes nações que propunham formatos mais enxutos (com menos países) baseados na concepção que junto aos critérios histórico-culturais da classe dominante, havia a força do progresso como uma espécie de campo gravitacional que atrairia e absorveria as culturas das minorias. A segunda forma de elaborar era através do nacionalismo, ou seja, da territorialidade e do pertencimento a determinada cultura, que nem sempre convergia com a ideologia dominante.

Hobsbawm explica que a política internacional entre os anos de 1848 e 1870 girava em torno da criação de uma Europa de Estados-nações<sup>75</sup>, por onde podemos perceber que o conceito de “nacionalidade,” derivado imediato da nação, estava ainda por se construir no mundo durante o século XIX. O historiador mostra que junto, e sobre a nacionalidade, ia se construindo o liberalismo, e que como sentimento de pertencimento cultural era escrito por “membros cultos da classe dirigente ou elite [...] que compilavam o folclore e as antiguidades do campesinato [...]”<sup>76</sup>. Argumento que corrobora Renan, para ele “uma nação se estabelece em ‘rico legado de lembranças’, que é aceito por todos”<sup>77</sup>.

---

74 HOBBSAWM, E. J. **A era do capital, 1848 – 1875**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1996, p. 129.

75 Ibid. p.125.

76 Ibid. p.129.

77 RENAN, Ernest. **Oeuvres complètes**. Paris: Calmann-Lévy Éditeurs, 1947. T.I. p. 903. apud FIORIN, 2009. p. 115-126.

A nação [...] condensa-se numa alma nacional, que deve ser elaborada. Uma nação deve apresentar um conjunto de elementos simbólicos e materiais: uma história, que estabelece uma continuidade com os ancestrais mais antigos; uma série de heróis, modelos das virtudes nacionais; uma língua; monumentos culturais; um folclore; lugares importantes e uma paisagem típica [...].<sup>78</sup>

“A nação” era dada como óbvia, afirma Eric Hobsbawm<sup>79</sup>, todos os países da Europa e outros ao redor do mundo estavam no processo de *nation-making*, como denomina Walter Bagehot<sup>80</sup>. Os países economicamente mais fortes já estavam divididos em nações, faltava apenas consolidar o Estado-nação, como por exemplo, na Alemanha:

[...] era uma nação pelo fato de que seus numerosos principados (apesar de nunca se terem unido em um único Estado territorial) constituíram outrora o então chamado ‘sacro Império Romano da Nação Germânica e ainda formavam a Federação Germânica, [...].<sup>81</sup>

O ex-presidente americano, prêmio Nobel da Paz, Wilson Woodrow defendia que nação é um agrupamento de pessoas que compartilham semelhanças de idioma e étnico culturais com homogeneidade, são solidários e orientados por decisão comum acerca das adversidades, desafios e projetos transmitindo valores por várias gerações que se sucedem na satisfação de suas necessidades determinados à gerência política da sociedade e dos seus destinos<sup>82</sup>. Pedro Graça apresenta mais uma forma de ver o problema semântico de Nação:

Do ponto de vista científico, assistimos também desde então a tentativas de fixar e universalizar a sua definição, o que originou duas correntes que se tomou comum designar como objectivistas, da linha de Ficht.e (Discursos à Nação Alemã, 1808) que sublinham a geografia, a raça, a língua e a cultura, e subjectivistas como Renan (O Que é a Nação?, 1882) que valorizam a vontade colectiva face a um presente e a um destino comum.<sup>83</sup>

Entretanto, Norberto Bobbio propõe outro ponto de vista:

Normalmente a Nação é concebida como um grupo de pessoas unidas por laços naturais e portanto eternos — ou pelo menos existentes *ab immemorabili* — e que, por causa destes laços, se torna a base necessária para a organização do poder sob a forma do Estado nacional.[...] <sup>84</sup>

Nessa perspectiva, podemos aquiescer que esse conceito é o que deve ser compreendido em se tratando do debate histórico da construção da identidade nacional no Brasil.

---

78 THIESSE, Anne-Marie. **La création des identités nationales**. Europe XVIII-XX siècle. Paris: Editions du Seuil, 1999. p. 14, apud FIORIN, 2009. p. 115-126.

79 HOBBSAWM, E. J. **A era do capital, 1848 – 1875**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1996, p.127.

80 BAGEHOT, W., apud HOBBSAWM, 1996, p.127.

81 HOBBSAWM, op. cit., p.128, nota 79.

## 2.2 A nação da América

A nação vista da metrópole e pelo invasor tem um significado mais fácil e homogêneo dentro da própria lógica prepotente dos colonizadores - ainda como mera especulação, a necessidade de autoafirmação se mostra coisa de colonizado, pois precisa da chancela do conjunto das nações autônomas para não se sentir o outro, na definição de Todorov: “[...] com um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos.[...]”<sup>85</sup>. Por exemplo, os presidentes brasileiros depois de eleitos, ou tomar posse, buscam credenciar-se no cenário internacional fazendo visitas aos chefes de estado dos países que dominam a economia mundial. Ao mesmo tempo, um povo imperialista quando profere “América para os americanos” pensam do Cabo de Horn ao Estreito de Bering. Com isso vemos que a nação depende não só de atos oficiais e delimitações territoriais, precisa ainda de um sentimento, um pertencimento ao grupo em que se projeta a nação.

O português no Brasil não se sentia pertencente à terra, por muito tempo eram identificados por reinóis (que vinham do reino). “Muitos reinóis sentiam-se desterrados numa colônia remota, e nunca se enraizavam.”<sup>86</sup> Sérgio Buarque de Holanda infere que no estabelecimento do Brasil o que deve ser visto como decisivo é a tentativa de reprodução da cultura europeia com a importação da mesma organização social do Velho Mundo, muitas vezes no contrapelo das condições naturais de um ambiente “desfavorável e hostil”<sup>87</sup>, o que faz com que o brasileiro sinta-se sempre “um desterrado em sua própria terra”. Com o mestiço esse sentimento era ainda mais grave, pois não era igual e nem tinha os mesmos direitos de um filho do Reino, e também não era indígena, já que filho do homem branco deixava de ser reconhecido pela aldeia.

Na América do Norte o conceito de nação é comumente atribuído também às etnias, como dos “povos originários” do Canadá, e da “nação Sioux” nos Estados Unidos. Condição diferente no Brasil onde a colonização precisou aproveitar o indígena no

---

82 GRAÇA, P.B.. **A construção da nação em Africa:(ambivalência cultural de Moçambique)**. Almedina, 2005., p.7

83 Ibid., p.21.

84 BOBBIO, N. et al., **Dicionário de política I**, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998., p.796

trabalho e no povoamento do vasto território. Diz Caio Prado Jr. que Portugal pretendia incorporá-los “à comunhão luso-brasileira”<sup>88</sup>.

Dois estilos de colonização se inauguraram no norte e no sul do Novo Mundo. Lá, o gótico altivo de frias gentes nórdicas [...]. Para eles, o índio era um detalhe, sujando a paisagem que, para se europeizar, devia ser livrada deles. [...]

Cá, o barroco das gentes ibéricas, mestiçadas, que se mesclavam com os índios, não lhes reconhecendo direitos que não fosse o de multiplicarem em mais braços, postos a seu serviço.[...] <sup>89</sup>

Mas a opinião lusitana sobre os nativos não era monolítica, ao contrário, os conflitos entre colonos brancos e os padres jesuítas que estão retratados no poema *O Uruguai*, de Basílio da Gama, duraram dois séculos e chegaram a termo nas reformas pombalinas quando o primeiro-ministro português manteve a ideia jesuíta das reduções, em aglomerados indígenas com um administrador onde os nativos eram educados e protegidos dos colonos. Ele permitiu o trabalho assalariado indígena e inclusive adotou medidas para fomentar os casamentos entre indígenas e brancos,<sup>90</sup> Além disso Pombal passa a fomentar o tráfico de africanos em contrapartida à abolição da escravidão indígena.

Note-se que até hoje, como sempre foi no passado, as relações com os índios são nos Estados Unidos de poder soberano para poder soberano, e são fixadas em tratados. Daí aliás a competência do governo federal para tratar de assuntos relativos aos índios, com exclusão dos Estados, como tem sido invariavelmente decidido pela Suprema Corte. Os índios localizados em determinados territórios, não são americanos, mas juridicamente constituem uma forma de nação autônoma.<sup>91</sup>

Para os brasileiros a ideia de uma “nação Yanomami” ultrapassa nosso entendimento de “povo Yanomami”. Essa forma de pensar nação, quando praticada dentro do Brasil, embora nem sempre assim declarada, remete a uma autonomia separatista, principalmente porque a “autodeterminação”, no final da linha, redundava em apartamento do Estado. Por isso não é estranho que as formas amplas de pensar nação venham de entidades estrangeiras, e em um Brasil em que os primeiros esboços de nação se iniciam com a chegada da família real portuguesa em 1808 - portanto três séculos após a instalação do Estado - é natural que ao brasileiro não seja comum pensar a nação dissociadamente do Estado. Apesar

---

85 TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p.3.

86 MIRANDA, Ana. **Musa Praguejadora: A vida de Gregório de Matos**. Rio de Janeiro: Record, 2014. p.29.

87 HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.31.

disso, é o que prefere a organização não governamental Survival International que advoga pela autodeterminação dos povos tribais. “[...] A chave para entender ‘indígena’ e ‘tribal’ é saber o que é um ‘povo’. Um povo é uma sociedade identificável distinta. Usamos a palavra ‘povo’ com frequência para nos referir a uma nação [...]”<sup>92</sup>.

Será que os povos ameríndios não se viam de forma alguma como povos únicos, ligados sócio-histórico e geograficamente? No Brasil arrisco dizer que havia algum sentimento desse tipo, mas não ao modo do colonizador imperialista europeu por uma narrativa geopolítica antitética às relações do trabalho.

Afinal quais foram os sentimentos que permitiram ao morubixaba tamoio Aimberê reunir tribos e povos na Confederação dos Tamoio, no século XVI, com uma capilaridade geográfica de mais de 16 mil quilômetros quadrados, coisa que o lusitano só daria conta mais de um século depois? Sobre os indígenas, mas tratando dos antigos tupis, Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman, afirmam que eles tinham capacidade de organização política e de buscar suas soluções aos problemas de representação, e que possuíam “[...] capacidade de gerar modos outros de agenciamentos, modos outros de subjetivação, modos outros de compor e dissolver coletivos, de fazer e transformar gentes.”<sup>93</sup>. A hipótese de difícil comprovação pela carência de dados históricos, é da ideia de que os indígenas formavam outro tipo de nação Tamoio ou Tupi, que tanto pode ser anterior à invasão portuguesa, quanto motivada por ela, quando se tornam evidentes as peculiaridades e diferenças dos dois modos de produção, indígena e europeu.

### 2.3 *A construção do nacional pela literatura*

Na Europa a construção do projeto de nação, a junção de povos e culturas se deu, como já vimos, pela autodeclaração de uma identidade nacional através da compilação da cultura popular, até então fixada na cultura oral e camponesa. Ou seja, para compor uma identidade transversal a toda a sociedade, a burguesia foi

---

88 PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. São Paulo, Companhia das Letras, 2011. p. 95

89 RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.p.63

90 PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. São Paulo, Companhia das Letras, 2011. p.97-98

buscar no interior da cultura do trabalho, os elementos dessa reunião. O destaque que damos a essa situação é que embora fossem populares e camponeses os elementos de construção da cultura que dava forma a uma identidade nacional, essa escolha foi realizada pela burguesia e pela intelectualidade tributária da burguesia. Essa seleção cultural, e a própria forma em que foi fixada na literatura, corrompe a origem, principalmente por atender os interesses da própria burguesia.

Da vinda da família real portuguesa em 1808, ao reinado de D. Pedro II no final daquele século, tivemos o deslocamento do poder central da metrópole portuguesa com a elevação do então “Estado do Brasil” a “Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves” em 1816. O desenho discursivo de um país veio somente após a independência em 1822. É com Getúlio Vargas após a década de 30 do século passado, com Juscelino Kubitschek e, recentemente nos governos Lula e Dilma, que o Estado assume um projeto de Nação não mais pela simples narrativa, mas pela inclusão dos brasileiros no mundo do trabalho.

A demanda de uma nacionalidade chegou ao Brasil no século XIX pela mimetização do europeu. As grandes nações já haviam realizado seus projetos, cada um seguiu caminhos peculiares ao seu povo, mas no geral prevaleceu o modelo alemão de uma apropriação da cultura popular com a transformação do folclore em literatura e uma autodeclaração do ser nacional. O Brasil que olha para fora, vê-se na comparação mestiço de indígenas, negros e portugueses, e a essa mistura atribui tudo que considera negativo.

Os gestos dos escritores romancistas, pelo abolicionismo e pela elevação do indígena em um mito criador, é a resposta da intelectualidade na busca de um Brasil “brasileiro”. Resposta ainda tímida e quase nula do ponto de vista da inclusão social e de independência do pensamento europeu, mas historicamente é o advento de um discurso inclusivo das três raças na brasilidade.

Quando o Brasil nasce? É comum dizer que nosso país é o único com certidão de nascimento - a *Carta do Achamento* escrita por Pero Vaz de Caminha. Podemos

91 PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. São Paulo, Companhia das Letras, 2011. p.94 nota 15

92 SOBRE nós: Terminologia. **SURVIVAL INTERNATIONAL**.. 2017. Disponível em: <<http://https://www.survivalbrasil.org/sobrenos/terminologia>>. Acesso em: 18 out. 2017.

93 PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. **Notícias de uma certa confederação tamoio**. Mana, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, 2010., p. 426.

admitir isso, mas sem desconsiderar que o documento ficou guardado, ou perdido, por mais de dois séculos, e publicamente desconhecido até o século XIX. O manuscrito da "Carta" de Pero Vaz de Caminha só foi impresso mais de três séculos após a sua redação. Em 1766, José Seabra da Silva foi nomeado Guarda-mor da Torre do Tombo onde encontrou o manuscrito da célebre "Carta", sendo o primeiro a tomar consciência da sua importância, o que o levou a encarregar o escrivão às suas ordens, Eusébio Manuel da Silva, a fazer dele uma cópia, datada de 19 de fevereiro de 1773. Foi a partir desta cópia, então no Arquivo Real da Marinha do Rio de Janeiro, que o Padre Manuel Aires do Casal mandou imprimir, em 1817, nos prelos da Impressão Régia, na conhecida Corografia Brasílica ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil<sup>94</sup>. A publicação da Carta de Achamento não é mera coincidência com o Brasil que se esboçava após a chegada da família real portuguesa, mas uma das ações que visavam elevar o *status* da até então colônia, agora sede do governo central dos portugueses escorraçados da Europa por Napoleão.

Em que pese a *Carta do Achamento* no século XVI cumprir função ideológica centrada em um programa religioso de catequização e conversão do outro, no ano de sua publicação (1817) outras ideias e interesses eram também articulados. Além disso, embora a Carta se componha da ideologia quinhentista não produz efeito sobre um ideário de Brasil pelos três séculos em que ficou encerrada na Torre do Tombo, em Lisboa. A publicação da Carta, por seu deslocamento temporal, tem muito mais a nos dizer de sua recepção que a sua fortuna crítica aponta.

Responder quando o Brasil nasce vai depender do nosso entendimento sobre o que é uma nação, se um discurso, narrativa, como entendiam os portugueses e define nossa elite e as teorias pós-modernas, ou se um povo determinado pelos mesmos processos de produção cultural. Sendo o primeiro caso, o Brasil um discurso do português invasor, ou narrativa burguesa, nossa nação surge em 1500 como descrita por Pero Vaz de Caminha. Já na segunda hipótese, o Brasil nação é gestado desde a invasão em 1500, mas a partir das relações de produção que se estabeleceram entre indígenas e portugueses, entre os indígenas e entre os portugueses, em um processo ininterrupto que só se concluirá em nação autônoma

---

94 CONTIER, A. **O descobrimento do Brasil através dos textos: edições críticas e comentadas.** Revista de História, v. 33, n. 67, 2016., p. 209-214.

quando o povo local, circunscrito nas relações de trabalho geopoliticamente determinadas, “[...] conquista[r] a dominação política (die politische iterrschaft), elevar-se a classe nacional, constituir-se ele mesmo em nação [...]”<sup>95</sup>

O Brasil, para a nossa elite, nasce quando torna-se uma nação autônoma de Portugal e esse conceito, junto ao de identidade nacional, aos poucos foi sendo articulado com as outras categorias intimamente ligadas à identidade, cultura e linguagem. Quanto a cultura, o romantismo e o realismo olham para o outro (afro-indígena) reconhecendo sua existência e inscrevendo suas pautas representativas. Já na linguagem somente o modernismo que vai reconhecer a sua unidade como demanda de um projeto nacional.

Para a elite nacional era preciso fazer surgir o Brasil Nação em algo que nos unisse sem distinção, e que também mantivesse o sistema que, mesmo depois da abolição da escravatura, baseava-se na exploração de uma classe sobre outra e na marginalização da maioria da sua população afro-indígena. Proponho que esses são os termos em que se inicia a construção da brasilidade, algo que será transversal culturalmente, como o carnaval, e que décadas mais tarde se materializará em ícones como a camisa amarela da seleção brasileira de futebol.

Já tratamos acima a discussão que Alfredo Bosi faz em *Dialética da Colonização*, ele coloca a cultura como ato de cultivar, ligado à terra e portanto ao trabalho. Ocorre que o produto nacional, aquilo que exportamos e consumimos, não é o trabalho gerenciador do branco, muito menos seu trabalho político de manutenção de um sistema de exploração, mas os produtos, geralmente primários, frutos do cultivo da grande massa de explorados, em grande parte, afro-indígenas. O problema colocado na busca de algo que identificasse todos, implicava em mudanças no sistema que eram defendidas à luz das transformações europeias, deixar de ser uma colônia de exploração para assumir o papel de nação subjugada na periferia do poder, no jogo imperialista internacional. Dessa forma, o movimento abolicionista, antes de ser revolucionário e libertador, era uma demanda do próprio capitalismo concorrencial e respirava a atmosfera da primeira e da segunda revolução industrial. É o que explica Sérgio Buarque de Holanda quando faz alusão a independência

---

95 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Tradução de Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. 2 ed. Petrópolis. Vozes, 2014.

identitária do Brasil, em *Raízes do Brasil* define o papel da abolição da escravatura de 1888 que promove a separação de épocas bastante distintas:

No dia em que o mundo rural se achou desagregado e começou a ceder rapidamente à invasão impiedosa do mundo das cidades, entrou a decair, para um e outro, todo o ciclo das influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses<sup>96</sup>

Pensando a identidade nacional na defesa de seu ideário e não necessariamente na sua execução/constituição, propomos uma divisão metodológica que a divide em três fases distintas, mas não completamente separadas. A primeira fase na constituição de um país com a chegada da família real portuguesa que tem como marca a autoafirmação geográfica e política, e seu ápice na Independência do Brasil. A segunda fase é do espelhamento europeu, marcado pelas tentativas de integração nacional, pelo espírito modernizante de D. Pedro II, dos movimentos abolicionistas, do início do ciclo migratório italo-nipo-germânico, e que tem como ponto alto a proclamação da República. A terceira fase é do nacionalismo e que passa pela *belle époque*, as duas guerras mundiais, pela industrialização e urbanização do Brasil, que se estrutura na era Vargas e se consolida com Juscelino Kubitschek na construção de Brasília.

É nessa terceira fase que temos o movimento modernista no Brasil, nele a marca mais acentuada está na busca e construção de uma narrativa para a identidade nacional sem par no modernismo europeu e norte-americano, mas equivalente ao que ocorria no restante da América Latina. Os motivos que estão na gênese dessa diferença, penso que possam ser explicados no raciocínio que Leyla Perrone-Moisés faz em “Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina”, ela chama atenção para a exploração colonial da América Ibérica e para a formação cultural europeia da nossa elite que importava não só a cultura da Europa, mas também ideias e instituições.

No modernismo não se altera o paradoxo apontado por Perrone-Moisés, a definição de uma cultura latino-americana ainda esbarra no estabelecimento da cultura europeia como modelo a ser copiado ou rejeitado. Um problema que para ela se consolidou na pós-independência política dos países americanos e na construção do nacionalismo.

---

96 HOLLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.172.

O nacionalismo como princípio é por si o primeiro paradoxo exposto, pois parte dos sentimentos e noções próprios da cultura europeia. Na contradição de rejeitar e ter de conviver com a herança da cultura e língua do colonizador, a literatura latino americana, por exemplo, reforça os localismos e provincianismos em contraposição ao centro, à antiga metrópole, tentando provar o valor universal dessas características. “Macondo de Garcia Márquez, o sertão de Guimarães Rosa são tão latino americanos quanto à *Paulicéia Desvairada* de Mário de Andrade, a Havana de Cabrera Infante ou a Buenos Aires de Borges”<sup>97</sup>

Das tentativas de eleição de uma cultura nacional perante o mundo resulta a eleição da França como referencial europeu, outra forma de se opor ao colonizador ibérico. Assim os franceses - frustrados nas tentativas de colonização da América – se estabeleceram em marcas indeléveis pela influência da cultura, e, por consequência, na literatura latino-americana. A adoção dessa referência ainda europeia importou conceitos que deformam a nossa consciência sobre nós mesmos e a nossa identidade, com a atribuição à latino-América do pitoresco colorido e de uma unidade cultural. Essa visão distorcida da nossa realidade impede o reconhecimento de que somos plurais, heterogêneos e completamente diversos de qualquer modelo europeu.

Perrone-Moisés se apoia em diversos autores, como Oswald de Andrade, que propõe a antropofagia cultural, em que as influências estrangeiras sejam conscientemente e paradoxalmente assimiladas pelo prisma e pela régua dos latino-americanos, de forma inclusiva e não excludente: “[...] em vez de rejeitar essa filiação, deve reivindicá-la, reivindicando ao mesmo tempo tudo o que as culturas indígenas, africanas e outras, mais recentemente, trouxeram à sua constituição.

No centro dos paradoxos do nacionalismo na literatura da América latina, Perrone-Moisés nos leva ao que me parece ser o ponto inicial em um debate sobre mestiçagem, a inexistência da pureza. Pois os movimentos que buscaram recuperar as fontes puras anteriores ao descobrimento, ou na ausência delas inventar o puro, como no caso do romantismo, “[...] se esquecem de que estas não eram puras (as culturas pré-colombianas eram resultado de confrontos, aniquilações e assimilações

---

97 PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina**. In: \_\_\_\_\_. *Vira e mexe nacionalismo: paradoxos do nacionalismo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.39.

anteriores), e que a América como *continuum* geográfico e cultural, é uma invenção dos descobridores e conquistadores europeus [...] <sup>98</sup>.

A mesma coisa podemos dizer sobre os europeus e sobre os africanos, que seja por critérios biológicos ou culturais, não podem reivindicar a pureza. O fato de diferença no caso americano, especificamente latino-americano, e se quisermos precisar ainda mais, brasileiro, é que aqui houve uma miscigenação cultural que reúne elementos em uma ruptura histórica do europeu deslocado por sua própria ação, do africano arrastado até a América e violentado pela escravidão, e do indígena invadido, conquistado pelo aniquilamento, pela escravidão e pela assimilação cultural. Foram, portanto, processos que em um curto período mudaram radicalmente a história do mundo ocidental. Daí a ideia de que haveria algo originário anterior à invasão do continente americano pelos europeus.

O modernismo, conforme abordaremos no capítulo 3, fará movimentos decisivos na definição da identidade nacional: primeiro buscará as raízes no indígena, como em Macunaíma e Paulo Prado que retoma um português original no seu cadinho paulistano de Retrato do Brasil; fixará o marco inicial no pós-invasão portuguesa (com a antropofagia); depois buscará a matriz africana, (*Casa-grande & Senzala*, de Gilberto Freyre e *O povo Brasileiro*, de Darcy Ribeiro). Por fim o modernismo nos trará uma identidade consolidada no sertanejo como um amálgama brasileiro, mistura inseparável das três bases culturais.

Vários de nossos escritores encararam essa mistura de raças e de culturas como transculturação, como uma síntese que não seria, como propõe Hegel, a assunção soberana e tranquila do Ser, mas uma síntese sempre provisória, em processo, aberta a novas aventuras do ser americano. Apenas a título de exemplo, lembrarei algumas propostas. <sup>99</sup>

Seguindo o raciocínio do excerto acima consolida-se uma identidade fruto da miscigenação, mas em movimento constante dentro das combinações entre esses três povos e sob a força do contexto social que estabelece essas relações. O modernismo nos reconhece mestiços, mas não aprofunda a leitura étnico-racial para os conflitos dos interesses entre as classes sociais, que atuam como determinantes das formas em que se dá essa miscigenação.

---

98 PERRONE-MOISÉS, Leyla. Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina. In: \_\_\_\_\_. *Vira e mexe nacionalismo: paradoxos do nacionalismo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.40.

99 Ibid., p.45.

Os flertes dos primeiros modernistas com o marxismo não serão suficientes para dar uma visão classista ao movimento. Mário de Andrade fará essa constatação e crítica na conferência “O movimento modernista” pela ocasião do aniversário de 20 anos da Semana de arte moderna:

[...] E no entanto me sobra agora a sentença de que fiz muito pouco, porque todos os meus feitos derivaram duma ilusão vasta. E eu que sempre me pensei, me senti mesmo, sadiamente banhado de amor humano, chego no declínio da vida à convicção de que faltou humanidade em mim. Meu aristocracismo me puniu. Minhas intenções me enganaram.<sup>100</sup>

Para Mário de Andrade parece claro que o advento do modernismo, quando visto já na década de 40, pecou pelo absenteísmo, que não fez a política que o tempo exigia. Isso colocado nos termos do debate da formação de uma identidade nacional demonstra que a identidade naquele momento não passou da estética, ou seja, do nível da superficialidade e da manifestação do ser social, o rompimento do modernismo nos seus primeiros passos no Brasil não chegou no nível profundo das relações da divisão social do trabalho, onde se estabelecem as estruturas da sociedade.

---

100 ANDRADE, Mário de. **O movimento modernista**. In: \_\_\_\_\_. Aspectos da literatura brasileira. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002. p.252.

### 3 O MODERNISMO

#### 3.1 *Aproximação conceitual*

A arte, a literatura e o pensamento seguem uma certa cronologia quando se trata de periodização. Estima-se que as tendências da moda possam ser definidas em ciclos de décadas. Períodos de efeitos mais profundos e perenes são determinados pelos movimentos dos séculos. Já as “fundamentais convulsões do espírito humano criador” estão na categoria de terceira ordem, onde estão as grandes alterações civilizacionais das eras.<sup>101</sup> A essa categoria acredita-se pertencer a “nova arte” surgida no século XX, como define o professor e escritor C.S. Lewis:

Não creio que nenhuma época anterior tenha produzido uma obra que, em seu próprio tempo, tenha sido tão fragorosa e desconcertantemente nova quanto as dos cubistas, dadaístas, surrealistas e de Picasso em nossos dias. E tenho certeza de que isso também vale [...] para a poesia [...] Não vejo como se possa duvidar que a poesia moderna é não só uma novidade maior do que qualquer outra “nova poesia”, mas também nova de uma nova maneira, quase que numa nova dimensão.<sup>102</sup>

A idade moderna nasce da modernização da revolução industrial, mas também junto ao projeto social burguês iluminista, base da Revolução Francesa, nos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade. É esse novo pensamento que trouxe ao mundo um racionalismo científico não mais baseado na fé em Deus, ou nos interesses das nobrezas de uma sociedade estamental. Desde então, as ideias, ainda que na aparência, precisam de fundamentos sociais para serem chanceladas.

Das primeiras tecelagens que atearam fogo na caldeira da Revolução Industrial, ao maio de 1968, as coisas andaram mais rápidas que toda a história humana até então registrada. A modernidade chegou contestando e derrubando o clássico. Nas letras: romantismo, realismo, naturalismo, simbolismo eram os passos apressados e seguros que a história dava em uma permanente mudança impulsionada em direção à subversão de todas as regras e derrubada das fronteiras - o modernismo chega quando o projeto original das revoluções burguesas atinge seu ápice no encontro com a estética, em pleno século XX. Malcolm Bradbury e James McFarlane definem

---

101BRADBURY, Malcolm; MCFARLANE, James. **O nome e a natureza do modernismo. Modernismo: guia geral**, v. 1930, 1890. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

102LEWIS, C.S. **De descriptione temporum: an inaugural lecture** (Cambridge, 1955). apud BRADBURY, Malcolm, E MCFARLANE, 1989.

esse momento crucial entre os anos de 1890 e 1930, no que Hebert Read definiu como a “[...] brusca ruptura com toda a tradição [...]”<sup>103</sup>.

Sobre o período iniciado em meados do século XIX, diz Roland Barthes, que com a pluralização das visões de mundo, “[...] a estrutura clássica então se desintegrou, e a totalidade da literatura, de Flaubert até hoje, passou a ser a problemática da linguagem”<sup>104</sup>. A estética era marcada pela diversidade que afastava as unanimidades e se submetia a um sem número de interpretações possíveis somente diante à filiação incondicional à “nova arte” - “é preciso ser absolutamente moderno”, sentenciava Rimbaud.<sup>105</sup>

Moderno e modernismo se confundem, e assim como explicamos no primeiro capítulo sobre a forma de entendimento da diferença dos termos pós-modernidade e pós-modernismo, entendo que o mesmo critério se aplica aqui, ou seja, a modernidade como período histórico e o modernismo como estética da arte e também do pensamento. Sem desconsiderar ainda, de que o modernismo não é a estética da modernidade, mas uma estética da modernidade.

Em resumo o modernismo é um maneirismo, uma maneira de colocar em prática um pensamento de época, de parte da modernidade. No seu cerne estão pressupostos fluidos que se fundam no símbolo e adotam uma missão de vanguarda, fruto de novos estudos e experiências estéticas que refletem os conflitos entre arte e história. É um movimento que valoriza a percepção individual sem deixar de notar e tratar do universal e da sociedade.

### 3.1.1 Modernismo e humanismo universal

Várias interpretações da natureza e da história na era moderna tiveram como centro o “ser humano” em suas diversas relações ou dimensões, e por isso reivindicaram o termo “humanismo” que dessa forma sofre um deslocamento semântico. Nos séculos XIX e XX se inscrevem nessa linha: Comte, Feuerbach, J. Huxley, Marx, Sartre e outros, que utilizaram do termo na perspectiva de suas respectivas filosofias. Dentre as grandes revoluções do pensamento que ocorreram na

---

103 READ, Hebert. apud BRADBURY, Malcolm, E McFARLANE, 1989. p.14

104 BARTHES, Roland, apud BRADBURY, Malcolm, E McFARLANE, 1989. p.14

105 Ibid. p.15

modernidade, o humanismo universal tem imenso destaque, e, também por isso, a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, aos poucos, alcança as superestruturas da sociedade e entra na base da legislação e das Constituições das nações ocidentais e ocidentalizadas. Mesmo parecendo contraditório, esse pensamento é algumas vezes também a base das desigualdades, afinal é sob o argumento da liberdade de expressão que se sustentam os atos e opiniões mais vis, e pela igualdade de esforços que advogam a meritocracia. É pela ampla liberdade concorrencial que refutam as economias de estado e defendem a soberania dos mercados.

Mas o que aqui nos importa sobre o humanismo universal para o capitalismo, é que ele exige, no plano do sensível, uma possibilidade de leitura dos humanos em que todos se reconheçam e mantenham o equilíbrio da separação pelo critério geopolítico, onde foi assentado o conceito de nação. Não posso afirmar, depois de duas grandes guerras mundiais e outras não menos sangrentas, mas de menor porte, que essa separação da humanidade por grupos nacionais seja equilibrada e que tenha estabilidade. Os conflitos do século XX começam na já falência do estabelecimento do projeto nacional, ou, a julgar pela lógica de mercado, como efeito colateral dessa nova ordem mundial.

Além da identidade nacional, outras propostas identitárias até ganham força em algum tempo, como a eugenia, que tenta carona no nacionalismo, e a identidade de classe que tenta superá-lo. A eugenia, perfeitamente demarcada no fascismo e sob véus em outras práticas racistas, sucumbe completamente como teoria humanamente defensável; a identidade de classe, que se apresenta na antítese do projeto nacional burguês, sofre revezes, perde terreno e adeptos na grande ágora global, mas sobrevive, agora em coexistência aos nacionalismos e até refazendo sua leitura, e em contrariedade aos interesses da burguesia. A disputa por essas três grandes narrativas identitárias toma a primeira metade do século XX.

A universalização está no centro do debate moderno, e no campo das artes ela chega com objetivo de fortalecer essa identidade nacional una, mas que permita fomentar outras identidades e grupos identitários que apazíguem as contradições da divisão social do trabalho. Por isso a arte moderna chega ao modernismo negando tudo que restringe seu acesso e produção, é o caso da militância artística contra o

clássico, às regras e os paradigmas elitistas. Os ideais de vanguarda tornam a arte acessível, possível e difundível para todos. Além, e não só por isso, percebo que o modernismo vai consolidar a fórmula vitoriosa do início da idade moderna – buscar no folclore e na cultura oral os elementos universais do nacional para depois apresentá-los como “alta cultura” e paradigma de reconhecimento para novas produções culturais populares.

### 3.2 *O modernismo no Brasil*

Ao tomarmos o modernismo pela visão norte-americana e europeia teremos dentro dele todas as rupturas como cubismo, dadaísmo e futurismo. No Brasil, esses movimentos chegaram com maior independência, embora a polêmica com o futurismo - que virá da Europa na bagagem de Oswald de Andrade - para os brasileiros duas correntes se destacaram de fato, o ufanismo verde-amarelo e a antropofagia. Mantém-se aqui o que caracteriza o modernismo em sua forma universal, o antiacademicismo, fazer uma arte que não dependa do domínio e aprendizado das formas e regras clássicas, manifestando na liberdade de expressão e na pesquisa estética, mas acrescenta-se a tarefa da modernização do Brasil e rompimento em definitivo com o colonial.

Embora os efeitos do modernismo se estendam para outras áreas, como a filosofia, a sociologia, e a antropologia, foi na arte que o movimento se deu e pautou a sociedade brasileira, criando o que Mário de Andrade chamou de “um estado de espírito nacional”. A modernidade e a modernização tecnológica do pensamento e da política, ensejavam a criação de um “espírito novo”. “[...] O modernismo, no Brasil, foi por ruptura, foi um abandono de princípios e de técnicas consequentes, foi uma revolta contra o que era a Inteligência nacional [...]”.<sup>106</sup> Mas não só isso, em sua primeira geração foram “[...]vozes de pensadores ‘positivos’ veladas de sombras pessimistas quando falam de um povo mestiço ainda (e até quando?) tão distante do topo da civilização europeia[...]”<sup>107</sup>, outra tentativa de resposta sobre, o que somos nós brasileiros?

---

106 ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira. O movimento modernista.** São Paulo, Martins, 1978, p.235

107 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica.** Aventuras e desventuras de uma ideologia. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.270.

### 3.2.1 A deglutição tupiniquim do modernismo

Hoje um retrospecto, descrição e avaliação do movimento modernista dificilmente serão mais esclarecedores que a conferência proferida por Mário de Andrade, na ocasião do 20º aniversário da Semana de Arte Moderna, no Auditório da Biblioteca do Itamaraty, em 30 de abril de 1942, a convite da Casa do Estudante do Brasil. O ponto de vista, já não efusivo, mas não menos emotivo do poeta, é uma formulação de crítica e autocrítica ácidas e por vezes pessimista, uma perspectiva importante e dura sobre o passado em que Mário reserva a nós, críticos no seu futuro, a obrigação dialética da condescendência e relativização.

Mário de Andrade considera que a convicção e a consciência que tinha na “estética renovadora” era potencializada por um estado de delírio e entusiasmo causado pelo próprio movimento que já vinha se estruturando desde uns seis anos antes de 1922, no sentimento de um “grupinho de intelectuais paulistas”, que mesmo ainda ignorantes da estética da vanguarda europeia, foram capturados e motivados pela obra de Anita Malfatti e também pela arte de Vitor Breecheret.

A exposição dos estudos de Anita Malfatti constituiu um episódio particular e fundador, em função da movimentação que criou em torno da novidade estética, e também da mobilização em sua defesa à crítica mordaz *Paranoia ou mistificação*, publicada por Monteiro Lobato em O Estado de S. Paulo de 20 de dezembro de 1917. Para o escritor, Anita se deixou levar por uma arte moderna impressionista de qualidade questionável, investindo seu talento em uma espécie de caricatura “incompreensível, ilógica e inconsequente”<sup>108</sup>. Lobato que segundo Mário da Silva Brito, era um conservador com relação a arte e, portanto, nada afeito às inovações artísticas que Anita trazia da Alemanha e EUA, estava condicionado pelo tradicionalismo de academia. “[...] Era pintor acadêmico e sem êxito, do que lhe advinha provável ressentimento[...]”<sup>109</sup>. A crítica de Lobato era recheada de sua grande característica, a sátira e a zombaria. Com Anita Malfatti não fez diferente, ridicularizou obra, exposição, e a artista, que nunca mais retomaria a firmeza e segurança de então. Mário de Andrade, ao contrário de Monteiro Lobato, ficou

---

108 DA SILVA BRITO, Mário. **História do modernismo brasileiro: antecedentes da Semana de Arte Moderna**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971. p.52.

109 Ibid., p.58.

apaixonado pela exposição visitando-a várias vezes<sup>110</sup>, depois junto a Oswald de Andrade e Menotti del Picchia formaria uma espécie de frente de desagravo à pintora.

Victor Brecheret, escultor recém-chegado da Itália, ficou também deslumbrado pela arte de Anita Malfatti e se juntou ao primeiro grupo que pensaria o modernismo no Brasil. O escultor compõe o anedotário modernista por ter desencadeado o *sarampão* criativo que fez Mário sair do desalento e inércia para a composição de *Pauliceia desvairada*. Especificamente a obra que inquietou o poeta foi a Cabeça de Cristo, feita em bronze, o “Cristo de trancinha” chocou a família Andrade que se indignou com o “pecado mortal”. Profundamente aborrecido, o poeta foi instigado a retomar a produção literária, então estagnada por um desagradamento estético que se resolveria no modernismo.

Mário propõe que a guerra na Europa influenciava o modo belicoso que o movimento se dava. Diz isso, assumindo que o espírito modernista se alimentou inicialmente das modas europeias, mas não que isso significasse que eles paulistas fossem antinacionais e antitradicionalistas europeizados, visto que na história, na arquitetura e nas artes São Paulo mantinha movimentos regionalistas de manifestação e estudo da arte tradicional brasileira. Considera ainda, que apesar de um internacionalismo ingênito do Rio de Janeiro, o progresso industrial, a modernidade e a atualidade comercial faziam São Paulo mais aberta às novidades, ao passo que os cariocas estariam mais presos a um tradicionalismo rural e a esse “indissolúvel (...) exotismo nacional”<sup>111</sup>.

Insatisfeito com o Rio de Janeiro, o poeta afirma que a “alta burguesia riquíssima” carioca não poderia ter o mesmo engajamento dos paulistas, pois o movimento lhes destruiria o “espírito conservador e conformista”.

Por isso o Rio era mais hostil às mudanças modernistas, talvez o motivo para receber o movimento com menor reação que em São Paulo, onde a exposição de Anita Malfatti foi agravada pela crítica de Monteiro Lobato e mobilizou as opiniões. Houve a tentativa de levar as bases do modernismo para o Rio de Janeiro em função das tendências pós-simbolistas e impressionistas que surgiam. Mas no Rio, o

---

110 Ibid. p.63.

111 ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira. O movimento modernista.** São Paulo, Martins, 1978, p.236.

grupo modernista, o mesmo que formava a revista *Festa*, era mais morno e não agia no sentido de ampliar e expandir. A “Côrte” apenas existia em si para ser admirada pelo resto do país e pela “província” São Paulo. <sup>112</sup>

Todo o ambiente causava a exaltação, e gerava mais atividade nos modernistas de São Paulo com a característica e a dinâmica de Oswald de Andrade, se retroalimentavam e juntavam novos adeptos, que traziam as novidades do movimento artístico e cultural europeu.

Éramos uns puros. Mesmo cercados de repulsa cotidiana, a saúde mental de quase todos nós nos impedia qualquer cultivo da dor. Nisso talvez as teorias futuristas tivessem uma influência única e benéfica sobre nós. Ninguém pensava em sacrifício, nenhum se imaginava precursor ou mártir: éramos uma arrancada de heróis convencidos. E muito saudáveis. <sup>113</sup>

Aos moços da Casa do Estudante do Brasil, Mário não soube dizer onde e por quem surgiu a ideia da Semana, sabe contudo, que não foi dele, conta ainda que a circunstância deu-se na repercussão do movimento modernista e do escândalo que causava na sociedade, aliados à integração que começava a se formar entre São Paulo e Rio de Janeiro. “[...] e o fator (sic) verdadeiro da Semana de Arte Moderna foi Paulo Prado. E só mesmo uma figura como ele e uma cidade grande mas (sic) provinciana como São Paulo, poderiam fazer o movimento modernista e objetivá-lo na Semana”<sup>114</sup>. Era uma aventura de alto risco que não podia ser abraçada sem reservas pela alta e pequena burguesia, prossegue Mário. Essa proposta e aposta cabiam à aristocracia tradicional paulista, herdeira do “salteador” português e não tributária da aristocracia do império. Mário reforça sua referência em Paulo Prado e o cita como exemplo, louvando sua participação medida na administração dos riscos da aventura.

Paulo Prado era um intelectual respeitado, um homem culto, formado em Paris, na juventude impressionou o escritor Eça de Queirós que teria dito: “Menino, tu és uma perfeição humana!”<sup>115</sup>. Ainda assim, para o mundo acadêmico não passava de um curioso, seu livro *Retrato do Brasil* foi bastante prestigiado, mas também criticado pela forma literária do texto e a inconsistência teórica na ausência de referências.

---

112 ANDRADE, Mário de. Aspectos da literatura brasileira. O movimento modernista. São Paulo, Martins, 1978. p.235.

113 Ibid. p.238.

114 Ibid. p.235.

115 PRADO, Paulo; CALIL, Carlos Augusto. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. 8. ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Contra capa .

Isso faz de Paulo Prado hoje um depoimento de grande importância, mas não um trabalho científico no nível das obras citadas por Antonio Candido que foram referência, tanto no sentido de determinar essa identidade nacional em suas manifestações e características, quanto na busca pelo entendimento dos elementos de sua formação: *Casa-grande e senzala* (1933), de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda e *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr. São estudos amplamente elogiados e difundidos que formaram várias gerações, moldando a identidade nacional a ponto de se tornarem a principal referência do brasileiro sobre si, e por onde esse povo passou a se reconhecer.

Essa a produção, com grande influência do, e sobre o modernismo brasileiro, que inaugura a antropologia e as ciências sociais no País, diz o antropólogo Amir Geiger<sup>116</sup>, do Museu Nacional do Rio de Janeiro, e será institucionalizada a partir dos anos 1930. Os estudos brasileiros avançavam país a dentro coroando o movimento modernista em sua ruptura com a estética e os modos de fazer e pensar do Brasil pré-republicano.

Talvez por isso a ausência de Paulo Prado nessa breve antologia Candido sobre o Brasil. Mesmo assim penso que deve ser incluído e destacado, como a obra inaugural na construção de uma identidade nacional, e da antropologia primitivista, apontada por Amir Geiger<sup>117</sup>. É o próprio Mário de Andrade quem contrapõe as palavras de Antonio Candido, quando atribui a Paulo Prado, o pensamento ponderado e medido entre o exercício do perigo e a responsabilidade intelectual.

O escritor de *Retrato do Brasil* era em 1922 a liderança intelectual que os jovens artistas precisavam para se unir. Paulo Prado ainda capitaneava a aristocracia paulista que financiava, recebia e protegia os modernistas sem muito elaborar criticamente sobre o assunto. Sobre isso sugere Mário, que a decadência econômica do período era diminuída na relação contraditória com o novo que surgia com o modernismo. Até 1930 dão suporte para o debate intelectual e principiam-se aos salões. Os salões aristocráticos deram proteção ao espírito destruidor do

---

116 GEIGER, Amir. **Uma Antropologia sem Métier: Primitivismo e Crítica Cultural no Modernismo Brasileiro**. 1999. Tese (Doutorado em antropologia) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro), 1999. passim.

117 ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira. O movimento modernista**. São Paulo, Martins, 1978. p. 243.

movimento, característica que fazia São Paulo repercutir no país. Alguns grupos e personalidades, como pessoal de “Festa”, Graça Aranha e Plínio Salgado não entravam em sintonia com esse, núcleo paulistano, principalmente por não compartilharem do mesmo sarampão antropofágico.

Um movimento de inteligência, que não foi o responsável pelas mudanças político-sociais da época, mas criou o ambiente que oferecia as condições para as mudanças, ao criar o espírito revolucionário. Embora destruidor, o movimento modernista deixou três princípios fundamentais “o direito permanente à cultura estética; a atualização da inteligência artística brasileira; e a estabilização de uma consciência criadora nacional”.<sup>118</sup> A novidade “era um todo orgânico da convivência coletiva” que fazia o nacionalismo mais estável e consequente. O movimento em si, além do êxito na independência criativa, e da pesquisa artística, enfraquecia e rompia com o colonialismo. Continha organicidade de uma criação e pesquisa renovadoras em um espírito nacional sem alguma “patriotice e falsificação”<sup>119</sup>.

### 3.2.2 Ramais e caminhos do modernismo brasileiro

Alceu Amoroso Lima que escrevia sob o pseudônimo de Tristão de Athayde, diz<sup>120</sup> que o modernismo brasileiro seguiu por três caminhos: do dinamismo, com Graça Aranha e seus discípulos, do espiritualismo, no pessoal da revista *Festa*; e do primitivismo, centralizado na *Klaxon* e na *Revista de Antropofagia*. Seguiremos o caminho do primitivismo.

Para divulgar a nova perspectiva de mundo da modernidade e suas derivadas tendências culturais, os modernistas fizeram a revista *Klaxon*, de circulação mensal, considerada consequência imediata da Semana de arte moderna. A publicação da *Klaxon*, apenas três meses após a Semana, é sintomática do entusiasmo dos organizadores e editores: Di Cavalcanti, Graça Aranha, Guilherme de Almeida, Manuel Bandeira, Mário de Andrade, Menotti del Picchia, Oswald de Andrade e Sérgio Buarque de Hollanda. A revista se anunciava uma publicação/ manifesto contra o detalhe naturalista, o equilíbrio geométrico e a perfeição romântica, a

---

118 ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira. O movimento modernista.** São Paulo, Martins, 1978.p.242.

119 Ibid, p.243.

120 DA SILVA BRITO, Mário. **História do modernismo brasileiro: antecedentes da Semana de Arte Moderna.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971. p.58.

defesa técnica ante o sentimentalismo e academicismo. Por curto período de nove edições, a *Klaxon* foi porta-voz do modernismo e aglutinou um grupo em torno de um manifesto ainda elementar. Na opinião de Augusto de Campos *Klaxon* era:

Espantosamente frágil, ingênua, amadorística. Um primeiro toque-de-reunir modernista, no ambiente hostil da época, apos a bravura da Semana. Mas também um salve-se-quem-puder modernoso, onde a maior parte naufraga em ondas subfuturistas ou pós-impressionistas - ressaca internacional de arte moderna.<sup>121</sup>

A Revista de Antropofagia teve duas fases “dentições”, uma em formato mesmo de revista com 8 páginas, publicada entre maio de 1928 e fevereiro de 1929, dirigida por Antonio de Alcantara Machado e gerência de Raul Bopp. A segunda fase, ou dentição conforme especificava o subtítulo, era publicada em uma página do jornal “Diário de S. Paulo”, teve 16 edições publicadas quase semanalmente, entre março e agosto de 1929. É uma nova etapa do nacionalismo Pau-Brasil e resposta ao grupo Verde-amarelismo.

- a) 1ª fase - A revista está ainda marcada por uma consciência ingênua não muito distante da que informou o modernismo klaxista, apesar dos seis anos decorridos. Ela inicia-se com o polêmico manifesto de Oswald e conta com Alcântara Machado, Mário de Andrade, Carlos Drummond; além de desenhos de Tarsila, artigos de Plínio Salgado e poesias de Guilherme de Almeida.
- b) 2ª fase - Mais definida ideologicamente, com ruptura de Oswald e Mário de Andrade. Estão nessa segunda fase Oswald, Bopp, Geraldo Ferraz, Oswaldo Costa, Tarsila, Patrícia Galvão (Pagu). Nessa segunda fase a agressividade de Oswald causou uma ruptura com vários colaboradores da Revista.

A ideia da Revista de Antropofagia surgiu do quadro Abaporu, de Tarsila do Amaral, então casada com Oswald de Andrade. Ele ficou fascinado com a imagem de uma pessoa de cabeça pequena e pés enormes, iluminado por um sol e ladeado por um cactus. O quadro foi presente de Tarsila a Oswald pela ocasião de seu aniversário de 38 anos em 11 de janeiro de 1928. “É o homem, plantado na terra”, disse Oswald a Raul Bopp. Os dois recorreram a um dicionário tupi-guarani e batizaram a tela Abaporu a partir dos vocábulos *Aba* = homem e *Poru* = que come, o antropófago.

---

121 CAMPOS, Augusto. **Revistas re-vistas: os antropofagos**. Disponível em: <<http://www.antropofagia.com.br/bibliotequinha/ensaios/revistas-re-vistas-os-antropofagos/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2018.

Raull Bopp quem sugeriu a Oswald fundar um movimento em torno da inspiração que o quadro *Ihes* causou, e assim nasce o Clube da Antropofagia, que deu vida e forma à revista.<sup>122</sup> Além de ser órgão de publicação modernista a *Revista de Antropofagia* a cada nova edição se rendia ao modo Oswald de patrulhamento ideológico. Polemista da primeira hora, o escritor fez, na segunda dentição, o combate mais direto, principalmente aos verde-amarelistas do grupo Anta, mas ninguém estava imune de sua crítica mordaz, nem mesmo Mário de Andrade. É o que chamo de modo policialesco de Oswald e que para Augusto de Campos tornava a *Revista de Antropofagia* quase tão ingênua quanto *Klaxon*. Raul Bopp no mesmo sentido, informa Campos, entendia que: “A antropofagia, nessa fase, não pretendia ensinar nada. Dava apenas lições de desrespeito aos canastrões das Letras. Fazia inventário da massa falida de uma poesia bobalhona e sem significado.”<sup>123</sup>

Também como a *Klaxon*, a *Revista de Antropofagia* terá uma edição de periodicidade claudicante e dará espaço de forma ampla, em um quase sem critério, que reunirá escritores ideologicamente díspares, como o já citado Plínio Salgado. Na primeira dentição serão publicados textos e poemas de qualidade questionável, mas também, parte do melhor da arte virá a público. O Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade é publicado no primeiro número da *Revista de Antropofagia* com ilustração do Abaporu. Essa edição é a mais densa e rica de conteúdo, além de vários aforismos que incisivos que aprofundarão o modernismo brasileiro na antropofagia, temos um longo ensaio de Plínio Salgado sobre “A língua tupy” e a “A ‘Descida’ Antropophaga” de Oswaldo Costa, “[...] um doublé de Oswald, até no nome”, critica Campos.<sup>124</sup>; na 2ª edição temos um fragmento de Macunaíma; na 3ª edição o célebre poema “No meio do caminho”, de Carlos Drummond de Andrade; “Sucessão de São Paulo”, de Ascenso Ferreira, vem na 4ª edição; Manuel Bandeira com seu “Noturno da rua da Lapa” vem no número 5.

Com a publicação do manifesto antropófago no primeiro número, a *Revista de Antropofagia* já tinha em sua primeira fase, bem demarcada a ideia da assimilação ou deglutição crítica das vanguardas e cultura europeias. Embora pouco se

---

122 ABREU, Alzira Alves de. **Revista de Antropofagia**. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/REVISTA%20DE%20ANTROPOFAGIA.pdf>>. Acesso em: 27/12/2017.

123 CAMPOS, Augusto. **Revistas re-vistas: os antropofagos**. Disponível em: <<http://www.antropofagia.com.br/bibliotequinha/ensaios/revistas-re-vistas-os-antropofagos/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2018.

soubesse teoricamente sobre isso, tudo já se baseava na proposta de recriação da cultura europeia com vistas ao redescobrimto do Brasil a partir do primitivo.

A revista e o movimento antropofágico, que se tornaram a vertente mais prestigiada do nosso modernismo, queriam encontrar e produzir arte “autenticamente nacional”, para isso buscava construir a identidade essencialmente brasileira. É o refazimento do descobrimto do Brasil que explica a elevação do indígena e do primitivo, de forma mais geral, à essência da brasilidade. Sem o pessimismo de Paulo Prado, mas tal como Mário de Andrade, tributário a ele. Oswald elenca no indígena os mesmos atributos: a cupidez, a sensualidade, o desejo de dar-se bem, e a preguiça como os atributos da nacionalidade que procura.

### 3.2.3 2. A identidade antropófaga

Movimento radicado e ligado à terra que gerou um não-conformismo e protesto de Paulo Prado em *Retrato do Brasil*. Para o escritor Mário de Andrade a reunião de tantos intelectuais e artistas unificados em um ponto da radicação da terra, era, em grande parte, o indicativo do conformismo que se disfarçava no “porque-me-ufanismo larvar”, que seria o embrião do patriotismo verde-amarelista do fascismo. Diferente da perspectiva consciente da terra, e não-conformista de Paulo Prado em seu protesto, e raros “anjos” do Partido Democrático e do Integralismo.

Em sua autocrítica Mário de Andrade reflete sobre o pensamento burguês e sua origem entre eles, mas exime Paulo Prado, grande empresário corretor e exportador de café, que é defendido como a voz da crítica lúcida ao Brasil. É dele que parte a estrutura da narrativa predominante sobre a identidade nacional; pautada na miscigenação e na formação de um povo que reúne as melhores características das três “raças” originárias, mas que também sofre pela herança dos defeitos.

Esse mesmo discurso será defendido por outros autores que produzirão seus estudos após Paulo Prado e é por isso que a presença dele é determinante na forma de pensar o Brasil a partir do movimento modernista. Podemos até pensar o inverso, que o pensamento predominante de uma época, ou que o espírito dessa ideia já se

---

124 CAMPOS, Augusto. **Revistas re-vistas: os antropofagos**. Disponível em: <<http://www.antropofagia.com.br/bibliotequinha/ensaios/revistas-re-vistas-os-antropofagos/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2018.

fazia presente e por isso teria influenciado Paulo Prado. Contudo, esse amigo das artes e estudioso da historiografia cultural do Brasil, estava no centro do movimento, foi ele quem conseguiu agendar e pagou o aluguel do Teatro Municipal de São Paulo para a realização da Semana. Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Blaise Cendrars, Alcântara Machado nessa época giravam órbitas próprias, mas no sistema cujo astro era Paulo Prado<sup>125</sup>

Teve destaque no modernismo, a pesquisa da “língua brasileira”, porém essa não foi suficiente ou profunda e a gramática da língua portuguesa continuou prestigiada. O pensamento sobre o brasileiro, sem dúvida mudou e se afastou de Portugal, mas não o suficiente para marcar-se da expressão verbal do Brasil. Essa mudança é grande quando comprada aos escritores do romantismo.

Mas si(sic) nos românticos [...] há uma identidade brasileira que nos parece bem maior que a de Brás Cubas ou Bilac, é porque nos românticos chegou-se a um ‘esquecimento’ da gramática portuguesa, que permitiu muito maior colaboração entre o ser psicológico e sua expressão verbal<sup>126</sup>

O espírito modernista inventou a “língua brasileira” como forma de expressão da identidade nacional, porém a falta de critérios científicos levou a uma ação precipitada e gerou manifestações individuais que não lograram êxito em se firmar no uso. Retrocedeu-se mais de século na língua culta escrita. Escritores tentavam com a escrita “já intensamente brasileira, lusitanismos sintáticos ridículos” para serem aceitos em Portugal. Entretanto além-mar a intelectualidade preferia do Brasil, a liberdade na escrita, mesmo dos modernistas mais exagerados.

A autocrítica do poeta de *Paulicéia Desvairada* longe de ter sabor doce da autocondescendência, é por diversas vezes exagerada e de uma dureza que a distância do tempo nos permite abrandar. Falo do absentéismo, que se traduz na não participação dos primeiros modernistas na vida política, nas disputas de força e interesses entre opressores e oprimido, de se posicionar na luta de classes. Para Mário ainda era difícil melhorar o foco sobre as causas dos oprimidos, da mesma forma era quase impossível olhar e criar a partir da cultura popular, ainda que a cultura popular fosse o tema central.

---

125 PRADO, Paulo; CALIL, Carlos Augusto. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. 8. ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.11

126 ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira. O movimento modernista**. São Paulo, Martins, 1978. p.244.

Para Mário fazer uma arte definitivamente engajada e não panfletária, como muitas vezes parece ter, em alguns casos, descambado a produção de Oswald de Andrade, era preciso romper a ordem que estabelecia a arte até então. Sem modificar a estrutura que chancelava a cultura aristocratizada de colônia, não haveria espaço para surgir as manifestações culturais livres. Isso fica muito claro quando vemos outros artistas que evoluíram em seus estudos, acompanhados e estimulados pelo agitador cultural do modernismo, já nos anos 40 produziram quase que exclusivamente com os sentimentos da dor do povo. Sabemos que de 22 para as gerações seguintes não houve rupturas, mas um desenrolar em *continuum*, e então o que dizer desses novos artistas não só optarem pela esquerda, como se filiassem ao Partido Comunista do Brasil, como foi o caso de Pagu, de Drummond e dos mais engajados que se candidataram pela sigla comunista como Graciliano Ramos, Cândido Portinari e Jorge Amado?

A segunda causa que diminui, ou relativiza o absenteísmo confesso de Mário e justifica seu obnubilamento é o apoio e a ligação intelectual com a burguesia cafeeira paulista. Não me parece questionável que aos jovens de 22 foi imprescindível para o espaço e crédito social de se manifestarem, para as condições materiais do movimento, e também, não menos, pelo estrato social onde as ideias de vanguarda puderam germinar e florescer. O problema dessa ligação umbilical é que era via de mão dupla, a aristocracia paulista não se continha ao mecenato. O escritor de Macunaíma era impregnado disso o tempo todo, em *O turista aprendiz* entre suas pilhérias e ironias não são raras a caçoadas marcadamente burguesas.

Desde o heroico grupo dos 5 formado em torno de Anita Malfatti, passando pela Semana de 22, até as intrigas que coincidem com o fim da primeira detenção da *Revista de Antropofagia*, a questão nacional segue em uma crescente que deságua em três ações concretas, o movimento verde-amarelismo e a escola da Anta, o Manifesto Antropófago, e Macunaíma. Há de comum nos três a direção inversa das vanguardas europeias modernistas (voltadas para a modernidade tecnológica e urbana), os modernistas para entrar no conserto internacional, como pretendia Mário de Andrade, vão buscar seu ingresso no primitivo, na selva e no indígena. Ao mesmo tempo a defesa e a prática da liberdade de pesquisa estética também se amadurece e Macunaíma é a obra que evidencia a harmonia entre esses princípios.

Cada um dos momentos destacados nesses dez primeiros anos compõe em uma crescente a construção do modernismo brasileiro e o distanciamento das origens europeias. No princípio há a opção de liberdade por um ecletismo com relação aos movimentos de vanguarda europeus. O momento figurado na recusa ao futurismo demonstra que Mário, já na liderança do grupo, não queria vincular o modernismo brasileiro nascente a nenhuma tendência exclusiva do modernismo europeu.

[...] A seu ver, o contato com as mais variadas correntes deveria ser incentivado, visando a assegurar a modernização da arte no país e a fornecer argumentos na polêmica com os passadistas. Mário de Andrade absorveu tanto as ideias do impressionismo alemão quanto as do purismo de L'Esprit Nouveau. Articulou de forma original essas referências, já que estava preocupado em solucionar questões propostas no ambiente brasileiro em que vivia. Destacou no expressionismo a importância dada aos elementos instintivos, que vivificam a criação artística. No purismo da escola de Le Corbusier, chamou sua atenção a preocupação construtiva e o ideal de contenção formal, que ele haveria de perseguir em seus livros.<sup>127</sup>

Posteriormente o nacionalismo ufanista e caricato verde-amarelista levará os antropofágicos a pensar sobre o nacionalismo e a identidade nacional a partir das pessoas e da sociedade, não a partir do meio como representante da natureza por essência. O chauvinismo defendido por Menotti Del Picchia e Plínio Salgado era o indicativo do flerte com o fascismo que florescia na Europa.

É nesse contexto que as experimentações estéticas da Semana de 22 tomam corpo nas obras que já citamos e nas revistas modernistas, mesmo as que se mostraram menos importantes. Também nesse curso podemos absorver o Manifesto Pau-Brasil sem descartar dele as polêmicas e dissensões entre Mário e Oswald que serviram para percebermos hoje que os paradoxos existentes, não passaram despercebidos, e justamente por aparecerem resolvidos nas gerações posteriores, são indicativos de um processo dialético em curso. Destaco dois paradoxos como centrais nessa construção:

- a) retorno às origens como forma de se inscrever no conserto internacional de vanguarda e abjuração ao passadismo;
- b) opção pelo primitivo como suposta essência da identidade nacional em atendimento a uma pauta pura e evidentemente europeia.

---

127 JARDIM, Eduardo. **Mário de Andrade: Eu sou trezentos: Vida e obra**. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015. p.48.

O Caráter destruidor da primeira geração pode ser visto de dois modos: o modo Oswald da policialesca Revista Antropofágica, que além de divulgar as produções antropofágicas fazia patrulhamento ideológico e que atuava no nível da manifestação; o outro modo era do Mário, da essência do modernismo, da formação do pensamento de artistas críticos que se tornaram livres quando a velha estrutura foi destruída. A relação entre esses dois maiores agitadores do modernismo brasileiro é fundamental para a maturidade do movimento e para o êxito antropofágico. No primeiro momento a coexistência pacífica e a amizade dos dois que permitem a síntese construtiva. É bom lembrar que a amizade e o pacífico, não eram anuladores dos debates e conflitos entre os dois. No segundo momento, pós rompimento, é fundamental para que a antropofagia se torne pensamento hegemônico e combata o passadismo e o chauvinismo por dois flancos que se completaram, o patrulhamento ideológico de Oswald e a crítica e elaboração teórica de Mário, muito evidente em sua atividade missivista.

Na fase exordial do modernismo, com a poesia Pau Brasil e o Antropofagismo de Oswald de Andrade e por algumas obras de pintura podemos dizer que surgiram alguns sintomas do indigenismo. Mas, a rigor depois de pouco tempo, o antropofagismo sedimentou na poesia oswaldiana somente no poema piada, em um modelo onde foram tratados apenas motivos folclóricos, como Raul Bopp em *Cobra Norato*, ou ares de mofa à história do Brasil, como Murilo Mendes.

Mário de Andrade defende a antropofagia e declara seu *Macunaíma* um livro indianista, mas não o defende como um tratado antropológico sobre uma identidade brasileira indianizada, e nem parece pretendê-lo. Quando na intenção de reintroduzir o motivo indígena, fez o herói do seu livro a personagem mítica encontrada no livro de Koch-Grünberg, de vários episódios componentes do lendário dos índios. O indígena de Macunaíma deve ser visto muito mais por seu aspecto filosófico, e não antropológico, até porque, ali contém outros ingredientes; os elementos folclóricos de várias regiões do Brasil, a sátira à nossa vida política e aos costumes da gente brasileira. Mas o indianismo reivindicado pelo autor em carta ao poeta Drummond é tema que discutiremos com maior profundidade no capítulo 5.

#### 4 O INDÍGENA DE CAMINHA AO PRÉ- MODERNISMO

Há uma exuberância nas terras, nas plantas, nas gentes e modos do Brasil que seduz a cultura ocidental desde a invasão portuguesa em 1500. A sedução europeia pelas novidades e pelo diferente que o Brasil representa já se manifesta na Carta do Achamento de Pero Vaz de Caminha e prossegue na literatura produzida no e sobre o novo mundo, e no interesse do velho mundo pelas crônicas e relatos de outros europeus sobre essas maravilhas e exotismos.

O indígena e a tropicalidade brasileira despertarão curiosos por séculos e nas mais variadas formas, como também exposições, feiras e ilustrações. Por estar no começo de tudo e nem sempre presente na manifestação da história brasileira, o indígena é o “desconhecido” de um habitual “retorno às origens” para a descrição ou construção da identidade nacional.

Foi Marco Pólo quem retomou o prestígio pela narrativa do desconhecido e exótico. Em seus relatos não economiza o termo “maravilhoso” na adjetivação. Essa forma foi também utilizada por cronistas e viajantes europeus ao descrever o Brasil. O impacto causado pela *Terra brasilis* e por seus povos nativos, de corpos nus e belos, se torna a invenção mais lucrativa da nossa literatura.

O indígena e o primitivo em si serão os elementos literários centrais que sobreviverão passando pelas crônicas dos séculos XVII e XVIII e pelos relatos dos viajantes. Na literatura do Pe. José de Anchieta, o indígena aparecerá apenas no registro e descrição de sua existência. Em uma tendência literária iniciada no século XVIII, como em *Caramuru*, de Santa Rita Durão, o indígena emerge historicamente na contraposição ao europeu.

A invasão da América pelos europeus apresentava uma dissonância entre o fato e a narrativa. O contato com indígenas era um desastre, pela transmissão de doenças e muito pela violência e escravidão. No Brasil, o mero contato do português com a terra recém-descoberta já foi uma violência em função das epidemias de catapora, gripe e varíola.

Da experiência em África o português já havia se habituado a escravizar, com o indígena não foi diferente, a doença, o cativo e o assassinato, predominavam na relação entre eles. O problema ainda se agravava com a falta de palavra do luso e a necessidade de fazer o indígena sempre levar desvantagem nas negociações. Os conflitos que surgiram, e não foram poucos e nem isolados, eram ruins não só por interromperem e encarecerem a empresa da exploração, mas também por significar campanha negativa na atração de novos colonos.

Por isso a narrativa dos viajantes que chegava à Europa, estava mais próxima dos atos heroicos, das vitórias e sucessos, apesar das dificuldades que a história efetivamente registrou. Por outro modo podemos também compreender essa narrativa pela necessidade de convencimento dos investidores do sucesso da empreitada e da valentia dos exploradores. Seja como for, o Brasil narrado no século XVI não revela totalmente as dificuldades enfrentadas, tampouco os indígenas na exata proporção do risco que representavam ao empreendimento comercial.

Na narrativa portuguesa, o índio era despossuído de personalidade autônoma, e se era lembrado e citado, não passava de escada para o enaltecimento do lusitano. Veja por exemplo, que a Capitania do Espírito Santo onde os nativos conseguiram falir ao menos duas gerações de Vasco Coutinho, e levaram os portugueses a se refugiar na ilha por não conseguirem paz no continente. Nada se sabe das batalhas, dos nomes dos chefes indígenas, até mesmo suas etnias foram “pasteurizadas” no “botocudo”, termo português que servia aos aimoré e tupinambá.

Os franceses optam por outro modo, em vez de enaltecer os indígenas como inimigos, constroem em torno deles um *mie en scene* para que sejam em França, nobres indígenas representantes de nações. O indígena nobre fustigava a curiosidade e fascinava a quem tal narrativa alcançasse. Por isso, “os Senhores das terras do Novo Mundo” eram constantemente levados à França. Lá eram homenageados, casavam com as filhas da nobreza para retornarem ao Brasil como parte do mesmo povo. Exemplo disso é a história do Caramuru, em que Catarina Paraguaçu e Diogo Alvares foram recebidos pelos reis de França e negociaram as relações, mercadorias, e terras. Estima-se que hoje toda a Bahia descenda desse que foi o primeiro casal brasileiro.

No século XVI os jesuítas em resposta ao protestantismo defendiam a unidade do homem e a organização do cosmos, ambos motivados na existência divina. O pensamento tinha como consequência a necessidade de anulação do indígena em sua autoridade social e religiosa, lógica também usada contra os franceses calvinistas sitiados na Guanabara. Em carta ao geral da Companhia de Jesus, Diogo Laimez, de março de 1562, José de Anchieta conta as últimas batalhas de Estácio de Sá contra os franceses e os tupinambá, o padre justifica a guerra na eliminação dos calvinistas, “inimigos da fé católica” para que então se possa levar o cristianismo aos tamoio.

Em outras palavras, era o seguinte: a existência do português e do espanhol, na imagem e semelhança de Deus, resolvidos harmonicamente por Deus e em Deus, não admitia outras formas de ser, “[...] Não há como negar que o principal motivo da dificuldade de Anchieta em sua catequese era a tentativa de negação da alteridade do índio[...]<sup>128</sup>, e a solução para a harmonização desse sistema teológico era a eliminação: física como com os franceses calvinistas, e cultural como no caso dos índios, papel branco onde se podia escrever o que quisesse, definiu o Pe. Manoel de Nóbrega.

O aniquilamento indígena obtém certo êxito, ao menos na costa brasileira onde os portugueses se concentram. Os indígenas aldeados da região central e norte do Brasil serão “descobertos” somente no século XX por Marechal Rondon e pelos irmãos Villas-Bôas. Daqueles indígenas que sobrevivem às epidemias, outros tantos perecerão às guerras e aos maus tratos no cativeiro. O restante, já a minoria, que chegará aos séculos XVII e XVIII.

Nesses dois séculos as vilas e cidades se constituem e da estabilidade política que se alcança, surge uma produção cultural, a arte barroca inspirada na metrópole e ensinada nos colégios jesuítas. No barroco brasileiro, o indígena, mesmo vestido, catequizado e aparentemente apagado em sua cultura, não deixa de se manifestar. As esculturas, com destaque para as artes sacras, revelam a subversão em jesuses, marias, apóstolos, santos e anjos com feições indígenas.

---

128 PEREIRA, Rosemeire França Assis Rodrigues. **A literatura de José de Anchieta e a gênese da educação brasileira**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

Apesar de algumas ocorrências dignas de nota e polêmica, a literatura barroca no Brasil é insipiente e no arcadismo, no século XVIII que o indígena aparece como personagem em dois poemas épicos, *O Uruguai*, de Basílio da Gama e *Caramuru*, de Santa Rita Durão. Antonio Candido chama esse período anterior ao romantismo de “literatura empenhada”, a fase arcádica “[...] o início da nossa verdadeira literatura, graças à manifestação dos temas, notadamente o Indianismo[...]”<sup>129</sup>.

Nesses primeiros passos de uma brasilidade literária percebemos com nitidez a pauta lusitana se impondo como paradigma do pensamento colonial. Antonio Candido avalia que é expressivo residentes radicados em Portugal identificarem-se como brasileiros e serem os mais voltados para os temas e sentimentos do Brasil, como, Basílio da Gama, Santa Rita Durão e Caldas Babosa.<sup>130</sup> Naquele momento vigora a negação da Europa pela afirmação de elementos locais, mas sem se afastar da estética neoclássica. É um Brasil do ponto de vista e forma que o europeu concebe. Mal comparando, é algo semelhante ao que os românticos e modernistas farão com o indígena, do seu modo e forma idealizada pela cultura branca da elite local.

No século XIX a demanda pela identidade nacional da qual tratamos no capítulo 2, provoca a retomada do indígena do passado na construção das bases étnicas do brasileiro. O romantismo trará os primeiros ares indigenistas com a aplicação na literatura, da teoria do Bom Selvagem e a construção de uma classe virtual indígena, que faz a crítica da colônia e a proposta de que estes seriam os heróis da nação.

A ideia da bondade natural dos primitivos, esboçada por Montaigne nos *Essais* (I, XXXI, “Des Cannibales”), à vista dos testemunhos que os viajantes traziam da América [...] em bora o texto de não poucos desses viajadores e missionários fossem contraditórios, frisando ora a selvageria, ora a docilidade dos nativos, conforme o momento e o contexto, firmou-se uma leitura intencional dos documentos que contrapunha à malícia e à hipocrisia do europeu e a simplicidade do índio.[...]<sup>131</sup>

O indígena desaparecido no apagamento cultural e pela miscigenação era mais útil à valorização da cultura branca que o negro presente, escravo, marginal e ligado ao trabalho, “[...]O trabalho braçal era tido como desprezível, devendo ser realizado apenas por escravos e brancos pobres, e os habitantes levavam uma vida voltada

---

129 CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira I**. 5. ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. p.25.

130 Ibid p.26.

131BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. Editora Cultrix, 1994.

para a religião e para as festas, tentando assemelhar-se o mais possível aos fidalgos do Reino, reproduzindo seus costumes”.<sup>132</sup>

Machado de Assis afirma a eliminação do indígena na história, considerando-os “raça extinta” e “tribos vencidas”<sup>133</sup>, essa afirmação serve para negar ao elemento primitivo o *status* de importância exclusiva que vinha lhe sendo dado na construção de uma brasilidade, por isso não deveria ter tamanha centralidade como na literatura árcade. Ao mesmo tempo o escritor propõe que não se exclua o indígena e reconhece neles os costumes e cultura que foram absorvidos pelo dominador, sendo assim necessário seu resgate na produção efetivamente brasileira. Indo além, o autor de Dom Casmurro relativiza esse instrumento para o reconhecimento de uma produção com as características do nacional, e não apenas falar do Brasil seria o suficiente para, ou a única forma de fazer representar a identidade nacional na literatura.

Antonio Candido explica que depois da independência do Brasil foi mais cobrada a construção e descrição desse ser nacional<sup>134</sup>. Diferente dele, penso que é ainda antes, na vinda da família real que esse projeto se inicia para dar ao Brasil a aparente musculatura de um império, não para construção ou encontro de uma brasilidade, ou ainda para o encontro dos elos de uma identidade nacional. Aos nobres de Portugal enxotados por Napoleão, e com a moral enxovalhada no concerto das nações imperialistas, cuidava a urgência de se salvar da vergonha, com a reforma da imagem da colônia para alcançar a grandeza de seus títulos nobiliários.

Esse primeiro projeto de nação, como já expliquei, exigia um povo identificado a ele, a solução inicial do Império foi de criar as condições culturais, daí a missão francesa, a Imprensa Régia e todo o aparato de medidas que permitiam um desenvolvimento e registro da cultura local e a declaração identitária a partir dos dados aparentes.

Vemos que esse projeto imperial de nação fará uma declaração da identidade do brasileiro, a autodeclaração identitária ocorreria somente em um segundo momento

---

132 MIRANDA, Ana. **Musa Praguejadora: A vida de Gregório de Matos**. Rio de Janeiro, Record, 2014. p. 28-29.

133 ASSIS, Machado. **Instinto de Nacionalidade**. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/355080/mod\\_resource/content/1/machado.%20instinto%20de%20nacionalidade.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/355080/mod_resource/content/1/machado.%20instinto%20de%20nacionalidade.pdf)>. Acesso em: 17 jan. 2018. p.2.

com Pedro I, e nesse ponto volto a convergir com a opinião de Antonio Candido sobre a literatura pós-independência. No primeiro momento são estrangeiros da coroa e contratados por ela, que dirão quem são os brasileiros, farão inclusive, os ajustes culturais que acharem necessários como a proibição da língua Tupi. Se anteriormente já vimos que um projeto de construção identitária autodeclarado a partir do sensível aparente, na superficialidade da manifestação das relações sociais, não logra êxito, não poderia funcionar um projeto declarado por aquele que se identifica como o outro.

Retomando a opinião de Candido sobre o pós-independência, é quando o Brasil se torna maior, verdadeiramente gigante diante do projeto de D João VI com os escritores procurando nas relações, no real histórico brasileiro, os fundamentos que comporão a brasilidade.

[...] Este nacionalismo infuso contribuiu para certa renúncia à imaginação ou certa incapacidade de aplicá-la devidamente à representação do real, resolvendo-se por vezes na coexistência de realismo e fantasia, documento e devaneio, na obra de um mesmo autor, como José de Alencar. Por outro lado favoreceu a expressão de um outro conteúdo humano, bem significativo dos estados de espírito duma sociedade que se estruturava em bases modernas.<sup>135</sup>

A demanda por uma literatura mais independente que nos levou novamente ao indígena, mas dessa vez para procurar os laços do povo com a terra, não é obra do acaso ou somente de uma pauta de nacionalização importada da Europa. O Brasil ainda agrário entra no século XIX superando a vocação do português aventureiro. A classe dos mestiços que se deram bem financeiramente e não pretendem ir para Portugal cresceu, e os interesses da elite local se chocam com os dos nobres e reinóis. Maior que tudo isso, a Inglaterra olha no na América Latina a possibilidade de crescimento de mercado e passa a exigir a modernização política do Brasil. Entram na nossa pauta a abolição da escravatura e o republicanismo e nas artes o romantismo tomado da França melhor expressa o momento econômico e o antilusitanismo crescente.

---

134 CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira I**. 5. ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. p.26

135 Ibid., p.27.

#### 4.1 O indianismo manifesto

A tradição historiográfica define em 1836 o nascimento do romantismo no Brasil. Os fatos que levam a essa demarcação temporal estão na publicação da *Revista Nitheroy* e do livro *Suspiros Poéticos e Saudades* de Domingos José Gonçalves de Magalhães, dele tem também o “Ensaio sobre a história e a literatura do Brasil”<sup>136</sup> publicado como uma espécie de manifesto no primeiro número de *Nitheroy*. Atribui-se ao ensaio de Magalhães o surgimento do indianismo oitocentista. Tema que foi central em outras obras do período, cito, *A filha do pajé*, de Teixeira e Souza e *A confederação dos Tamoios* publicada por Magalhães em 1856, os poemas de Gonçalves Dias e a prosa de José de Alencar.

No “Ensaio” Magalhães defende a literatura em uma composição à imagem das águas de um rio que mistura as águas de seus afluentes. O princípio defendido é o de uma literatura formada no reflexo das culturas das diferentes civilizações que formam um povo. Expressando seu antilusitanismo, Magalhães sustenta a negação da cultura portuguesa como atitude pós-colonial que se manifesta em outras antinomias, como o clássico e o romântico, no qual se associa a cultura francesa, esta apresentada como uma solução. “[...] Com a expiração do domínio Portuguez, desenvolveram-se as ideias. Hoje o Brasil é filho da civilização Francesa (sic)[...]”. Ao ler o “Ensaio” de Magalhães é importante notar que ele postula uma atualização do Brasil em sua raiz europeia, trocando Portugal pela França, mas sem o apagamento da cor local, da identidade nacional.

Magalhães não apresenta, porém, uma definição programática do que fosse a brasilidade. É certo que manifesta o desejo de que a literatura fosse, em vez de “uma grega vestida à francesa, e à portuguesa, e climatizada no Brasil”, “uma indígena civilizada”. [...] No caso, uma literatura na qual o cristianismo se amalgamasse aos resíduos da cultura autóctone primitiva. Entretanto, em nenhum momento desse texto de 1836 Magalhães propõe que seja essa a solução.<sup>137</sup>

A confusão de que no “Ensaio”, Magalhães sustenta o indianismo, dá-se em função de seus outros escritos posteriores, quando passa a advogar pelo indígena como elemento de base da brasilidade, argumenta Paulo Franchetti. Porém, na *Revista Nitheroy* a ideia ainda não tem essa conformação, o indígena é usado ali como

---

136 MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. **Ensaio sobre a história da litteratura do Brasil**. *Revista Nitheroy*, Paris, n. 1, 1836. p.152.

137 FRANCHETTI, Paulo. Gonçalves de Magalhães e o romantismo no Brasil. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 46, n. 2 jul./dez. 2006, p. 113-130.

pedra de toque da existência de uma essência cultural brasileira, distinta da colônia, na qual residiria um “instinto oculto” da nossa identidade literária.

Em junho de 1856, José de Alencar publicou sob o pseudônimo de “Ig.” cartas em que fazia uma análise da epopeia articulando com os conceitos de literatura de Gonçalves de Magalhães. É essa última ideia de Magalhães que o escritor cearense confronta com o poema *A Confederação dos tamoios*. Alencar entende que o fator europeu “[...] temas, formas e/ou técnicas da literatura europeia (principalmente, portuguesa), se não obstruíam, ao menos dificultavam a expressão do nacional na produção letrada do país.”<sup>138</sup>

Machado de Assis também entrou nessa celeuma. No célebre ensaio “Instinto de Nacionalidade”<sup>139</sup>, defende a proposta de Magalhães de um “instinto oculto”, mas não necessariamente representado pelo indígena. Para ele o “espírito nacional” pode ainda ser encontrado em obras que tratam de assuntos não brasileiros. Apenas utilizar termos indígenas não seria o suficiente ou a marca de uma brasilidade.

A corrente indianista tendo a frente Gonçalves Dias e José de Alencar emergia na literatura do romantismo, mas sem o peso de um grande movimento, era mais uma marca, uma característica do momento estético e político. Na obra de Gonçalves Dias, não são muitos os poemas com o indígena no tema central, nem mesmo os temas da colonização ocupam significativamente sua poesia a ponto de determiná-la. “[...] O núcleo ‘americano’, que pela intensidade expressiva se prendeu ao nome do poeta, é, de fato, exíguo no conjunto da obra gonçalvina que vive dos grandes temas românticos do amor, da natureza, de Deus.[...]”<sup>140</sup>

Em *I-Juca-Pirama* o maranhense exalta a antropofagia no seu aspecto religioso, a vida e a coragem do indígena. No livro *Primeiros Cantos* (1846), onde encontramos um dos mais conhecidos poemas brasileiros “A Canção do Exílio”, temos também outros quatro poemas com grande significado para a compreensão do indianismo na literatura brasileira; “O Canto do Guerreiro”, “O Canto do Índio”, “O Canto do Piaga” e “Deprecação”, nesses dois últimos “[...] o poeta soube (ver a diferença da literatura

138CARNEIRO, Vinícius Gonçalves. **Entre a crítica e a nação**. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Web/978-85-397-0198-8/Trabalhos/106.pdf>>. Acesso em: 17 de janeiro de 2017.

139ASSIS, Machado. **Instinto de Nacionalidade**. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/355080/mod\\_resource/content/1/machado.%20instinto%20de%20nacionalidade.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/355080/mod_resource/content/1/machado.%20instinto%20de%20nacionalidade.pdf)>. Acesso em: 17 de janeiro de 2018.

conservadora do tempo) aprender a tragédia do índio na iminência de ser massacrado pelo conquistador [...]”<sup>141</sup>. Em *Últimos Cantos*, de 1851, o poema “Marabá” relata a luta de uma donzela mestiça para ser aceita e amada pela tribo; na mesma obra “Leito de folhas verdes” remete ao ambiente indígena e faz uma descrição rítmica da natureza.

Na “Canção do Tamoio” a exaltação da coragem indígena resvala o ufanismo. Havia ali uma tentativa de estabelecer esse episódio da guerra dos portugueses/tupiniquim contra franceses/tamoio como mito fundador do brasileiro, era a resposta que o Brasil Imperial dava para uma identidade nacional. A ideologia nacionalista representava os Tamoio como mártires do passado por onde se construiu um povo com ideais libertadores.

Gonçalves Dias deixou ainda inacabado o poema épico *Os Timbiras* “poema americano dedicado à Majestade do Muito Alto e Muito Poderoso Príncipe e Senhor D. Pedro II, Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo do Brasil”<sup>142</sup> na primeira estrofe já começa delimitando esse índio idealizado e mártir:

Os ritos semibárbaros dos Piagas,  
Cultores de Tupã, a terra virgem  
Donde como dum trono, enfim se abriram  
Da cruz de Cristo os piedosos braços;  
As festas, e batalhas mal sangradas  
Do povo Americano, agora extinto,  
Hei de cantar na lira.– Evoco a sombra<sup>143</sup>

José de Alencar que na juventude fez a crítica ao indianismo de Gonçalves de Magalhães esperava-se um avanço maior sobre o tema. Contudo o cearense deixou apenas três romances indianistas; *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865), e *Ubirajara* (1874), somente o último é dedicado à vida indígena. Em *Ubirajara* foram representados costumes e rituais indígenas registrados em livros de relatos dos viajantes. No *Guarani* e em *Iracema*, o cearense procura a conexão entre o índio e o

---

140 BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. Editora Cultrix, 1994. p.110

141 Ibid., p.111.

142 Ibid.

143 DIAS, Gonçalves. **Os Timbiras**. In: Poesia completa e prosa escolhida. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959. p.473.

branco. No primeiro, o branco e o índio são igualmente exaltados à imagem de um romance de cavalaria, além de que em um ataque indígena à fazenda do pai de Cecília, o índio Pery luta bravamente e promove a defesa de seus amigos brancos.

A literatura no realismo e no naturalismo esteve mais voltada para uma percepção crítica do país e prossegue sem alimentar e desenvolver o indianismo. O livro *Contos amazônicos* de José Veríssimo e Inglês de Sousa faz a descrição de populações mestiças da Amazônia, mas nem o tema era prestigiado na época e nem a obra repercutiu o suficiente.

No pré-modernismo com Lima Barreto o indígena foi abordado no clássico *O triste fim de Policarpo Quaresma*, ele protestava contra e satirizava a identidade nacional forjada pelos escritores do Romantismo. Policarpo era um nacionalista “ufanista”. Estudou a história do país e construiu projetos de brasilidade para criar a verdadeira identidade nacional, como o resgate da língua tupi.

## 5 O INDÍGENA NO MACUNAÍMA

Conforme já exposto, pretende-se com esse trabalho alcançar o indígena presente à obra, que mesmo implícito ao conceito de “mestiçagem”, proposto pelo autor aos personagens, tema, trama, motivos, tempo, espaço e estilo, é explícito enquanto o olhar do começo do século XX aos nossos “primeiros povos”.

Para o estudo do indígena em *Macunaíma* recorremos a Alfredo Bosi, que no ensaio “Situação de Macunaíma”<sup>144</sup>, aponta ainda, outras obras; *Morfologia do Macunaíma*, de Haroldo de Campos; *O Tupi e o alaúde*, de Gilda de Mello e Souza e Tele Porto Ancona Lopez, na *edição crítica de Macunaíma*, em *Ramais e caminhos*, e *Macunaíma: a margem e o texto*.

O itinerário da escrita, a circunstância, as pesquisas e o processo de pós-edição de *Macunaíma* seguimos por Cavalcanti Proença em *Roteiro de Macunaíma: a obra é de grande relevância por sua pesquisa meticulosa*. Outros estudos e autores também correm em nosso auxílio, mas “[...] o inestimável Roteiro de Cavalcanti Proença, [é] indispensável como elucidação de fontes e inventário artesanal. [...]”<sup>145</sup>. Obra que, segundo a professora Telê Porto Ancona Lopez, esgotou criticamente a assimilação de elementos indígenas da rapsódia, de maneira que pouco desse tema teria restado aos futuros estudos que tratassem da presença do indígena em *Macunaíma*.

A pesquisa e a técnica da escrita de Mário de Andrade, foi “trabalhosa e pachorrenta”, revelam os amigos, e assim como *Paulicéia Desvairada* criada em pouquíssimo tempo, *Macunaíma* não nasce de uma epifania. A maioria dos elementos da sua estrutura se deixam perceber amarrados por estudos, vivências de Mário<sup>146</sup>, e influências de outros autores que ele deixava marcadas nas marginálias<sup>147</sup>.

---

144 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.187.

145 CAMPOS, Haroldo de. **Morfologia do Macunaíma**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1973. p.10.

146 PROENÇA, M.C. **Roteiro de Macunaíma**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1969. p.5.

147 LOPEZ, Telê Porto Ancona. **Macunaíma, a margem e o texto**. HUCITEC, 1974. p.4.

Desde muito se sabia desse processo de notas e recortes que antecedia sua produção literária. O acesso a esse método e ao que restou das anotações e recortes dos originais só foi possível após a aquisição, em 1968, do acervo e do arquivo pessoal do Mário de Andrade pelo governo de São Paulo para o IEB - Instituto de Estudos Brasileiros.

Foi então que muitos estudos passaram a se concentrar nesse “agitador cultural” do modernismo no Brasil, como Manuel Bandeira definiu o escritor. Em princípio vieram as indispensáveis catalogações, por projetos em sua maioria coordenados pela escritora e pesquisadora Tele Porto Ancona Lopez, seguidas das publicações de cartas, catálogos e obras inéditas.

É nesse primeiro momento que se sustentam outros trabalhos de análise e crítica, biográfica, bibliográfica e genética da obra do poeta, como o já referido *Roteiro de Macunaíma*. Foi também preparada por ela a edição que defendemos para a leitura da obra, a edição especial 2015, “Esta edição de Macunaíma, o herói sem nenhum caráter [...] cotejou três edições do autor em vida, com texto da última edição crítica, a de 1996, na Coleção Archivos da UNESCO, e com os manuscritos existentes. [...]”<sup>148</sup>

O “modernismo militante” de Mário de Andrade, como destaca José Miguel Wisnik, estava também em sintonia com movimentos de vanguarda que eclodiram pelo mundo, pela renúncia ao passadismo, ao academicismo, e às formas rígidas e árcades da arte. Com o objetivo de abolir o perfeccionismo estético, apreciado pelos oitocentistas, o modernismo no Brasil buscava a identidade brasileira e sua manifestação/representação nas artes.

Tratava-se, portanto, de unir o popular e o erudito, o oral e o escrito, numa síntese que resultaria ao mesmo tempo de muita pesquisa (coisa que ele diz nos textos programáticos) e do pulo do gato da intuição artística (coisa que ele só diz fazendo, nos textos criativos, fora do alcance dos imitadores epigonais que se apegam a receitas).<sup>149</sup>

Mário dedicou grande parte de sua vida a esse trabalho, aproximando o popular do erudito, reunindo conhecimentos autodidatas, de literatura, de uma antropologia ainda inaugural no Brasil, e da sua formação de músico. Sob essa orientação

---

148 ANDRADE, Mário. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Especial. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2015. p.9.

149 WISNIK, José Miguel. “**Cultura pela culatra**”, in Sem receita. São Paulo: Publifolha, 2004.

chegou, por exemplo, a tratar da influência colonial brasileira na origem do fado, uma das principais manifestações culturais portuguesas.

Na perspectiva de não haver relação antitética entre o erudito e o folclórico, Mário relativizava o papel da técnica e da forma nas manifestações artísticas. Ele afirmava que a cultura erudita não era artificial e que suas origens datavam da produção cultural coletiva e popular, no folclore. Sem se considerar um folclorista, era esse seu objeto em diversos trabalhos e pesquisas, onde com certa influência do evolucionismo discorria sobre as referências da arte social e sobre a arte individual erudita.

No período de escrita do original e edição para publicação, entre 1926 e 1928, é também o momento da publicação dos manifestos de Oswald de Andrade que movimentaram a crítica. Mário discordava dos manifestos no seu aspecto de rejeição ao saber erudito, sobre o qual tinha outra formulação, mas concordava e depois colaboraria doutrinariamente com a necessidade de abrigar a arte no Brasil, o que não significava nenhuma tese nacionalista ou primitivista. Em carta a Alceu Amoroso Lima de maio de 1928, Mário discorre sobre a criação de *Macunaíma* e faz considerações à obra. O autor busca diferenciar-se do pensamento de Oswald de Andrade, e, especificamente, do *Manifesto Pau-Brasil* e do *Manifesto Antropófago*.

Esse afastamento, ou tentativa de afastamento das ideias de Oswald, que Mário exprime em cartas, merece atenção: entre 1926 e 1928 o escritor revelava tristeza, por um lado pela recepção negativa da crítica a *Amor, verbo intransitivo*, por outro pelas quizilas do movimento modernista em advento, que se somavam a atitude provocadora de Oswald de Andrade, “um f. da p. gostoso”<sup>150</sup>, disse o poeta Manuel Bandeira contemporizando.

### 5.1 As características da obra

No projeto de *Macunaíma* muitas obras se entrecruzam, destaco as lendas mitológicas dos tualipang narrados volume II de *Von Roraima zum Orinoco*, de

---

150 MORAES, Marcos Antonio de. **Correspondência Mário de Andrade & Manuel Bandeira**. São Paulo: EDUSP, 2001. p.326.

Theodor Koch-Grünberg, que tivemos acesso em sua tradução para o espanhol<sup>151</sup> *Del Roraima al Orinoco*, e *Retrato do Brasil* de Paulo Prado. Presentes também estão Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, e Capistrano de Abreu, além de uma participação pela amizade, troca de experiências e impressões de Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade.

Os sete cadernos manuscritos na *chacra* do tio Pio foram reduzidos a três antes da publicação da obra em 1928, o texto permaneceu em constante reescrita até 1944. A primeira edição de *Macunaíma/o herói sem nenhum caráter* é modesta, tem tiragem de apenas 800 exemplares, uma brochura simples com 288 páginas, sem prefácio e dedicada a Paulo Prado.<sup>152</sup>

Apesar da pesquisa ampla na pré-produção, *Macunaíma* é escrito em seis dias e a condensação das ideias em tempo tão curto levam o escritor a incertezas, como o gênero, e as referências simbólicas que a obra produz, entre outras. No que diz respeito ao gênero da obra, Mário chegou a hesitar uma definição, se um romance da literatura popular, ou uma rapsódia. “[...] Em 1928, Mário de Andrade não usa a classificação ‘rapsódia’, preferindo considerar seu texto mais modestamente como uma ‘história’, construída conforme as histórias populares [...]”<sup>153</sup>.

A professora Telê Porto Ancona acredita que Mário já tinha em mente a rapsódia desde o começo da escrita. Assim como Gilda de Mello e Souza defende que a instrução e a erudição musical do modernista forneceu a estrutura da composição que em 1928 foi anunciada como “romance popular” e como “poema herói-cômico” em 1935, quando Mário registra “rapsódia” em seu exemplar de trabalho.

Essa dúvida resolve uma das chaves de leitura de *Macunaíma*, e como sabemos será consolidada por Mário a ideia da rapsódia. O assunto será retomado em um debate teórico entre Florestan Fernandes, Haroldo de Campos, e Gilda de Mello e Souza. Os dois primeiros sustentam que *Macunaíma* é um mosaico, enquanto para Gilda trata-se uma bricolagem – que se aproxima mais do conceito da rapsódia.

---

151 KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Del Roraima al Orinoco. Vol. 2.** Tradução de Federica Ritter. Caracas, Venezuela: Armitano, 1981.

152 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1978. p.XV.

153 Ibid. p.XIX

A discussão nasceu em um ensaio de Florestan Fernandes e depois foi defendido no estudo de Haroldo de Campos. Ele aponta na “Morfologia da fábula” de Vladimir Propp a proposição de uma estrutura comum aos contos de magia que na prática redonda naquilo, que, no mesmo ano aqui no Brasil, Mário de Andrade publicava no seu *Macunaíma*. Afirma ainda que no folclore e na língua prevalecem padrões universais que explicam as notáveis coincidências como a “fabulação repetitiva de enredos de origens independentes”, com frisa Roman Jakobson<sup>154</sup>.

Em seu trabalho Propp descreve as fábulas por suas partes em relação com o todo que resulta na sua morfologia da fábula. Foram então comparadas cem fábulas de magia que depreenderam a operação de “grandezas variáveis” e “grandezas constantes”, nas primeiras, nomes e atributos dos personagens, nas segundas, suas ações ou funções (a ação de um personagem no desenvolvimento da história). O russo encontrou 31 funções nas fábulas de magia que se combinam em variações limitadas. Notou ainda que as fábulas de magia têm uma estrutura de tipo único e que mesmo na ausência de uma ou outra função a ordem não se altera.

Haroldo de Campos explica e diverge de Roland Barthes quando faz a crítica à atividade estruturalista. Barthes diz que Vladimir Propp depois de decompor os contos eslavos teria construído um conto popular totalizante. Um equívoco de Barthes, diz Campos, para ele Propp “extraiu uma protofábula, um conto-esquema, uma infraestrutura fabular à base de qual todos os contos por ele examinados se desenvolveram”. “É nesse ponto que Haroldo de Campos apresenta a proposição que dá sal à polêmica com Gilda de Mello e Souza. Ele defende que ao contrário de Propp, Mário de Andrade faz em *Macunaíma* uma “plurifábula” ou uma “fábula omnibus”<sup>155</sup>.

Gilda de Mello e Souza entende que o problema de *Macunaíma* visto como mosaico é a perda de força criativa na obra. Além de que a ideia de bricolagem se completa pela mesma lógica de composição da música popular e do folclore, acrescenta. Se não por esse critério, por outros não fica dúvida, o personagem Macunaíma é de fato uma criação de Mário de Andrade, mas ancorado geneticamente no Makunaíma narrado por Theodor Koch-Grünberg.

---

154 CAMPOS, Haroldo de. **Morfologia do Macunaíma**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1973. p.19  
155 Ibid.

Das cinquenta lendas indígenas capturadas pelo alemão, Cavalcanti Proença identifica que treze estão em *Macunaíma*. Dali foram colhidos os nomes de alguns personagens, os motivos, e o tema central da maioria dos capítulos. Há ainda a contribuição de outras obras, comentadas por Mário em carta “A Raimundo Moraes”:

Copiei sim, meu querido defensor. O que me espanta e acho sublime de bondade, é os maldizentes se esquecerem de tudo quanto sabem, restringindo a minha cópia a Koch-Grünberg, quando copiei todos. E até o Sr., na cena da Boiúna. Confesso que copiei, copiei às vezes textualmente. Quer saber mesmo? Não só copiei os etnógrafos e os textos ameríndios, mas ainda, na Carta pras Icamíabas, pus frases inteiras de Rui Barbosa, de Mário Barreto, dos cronistas portugueses coloniais, e devastei a tão preciosa quão solene língua dos colaboradores da Revista de Língua Portuguesa [...].<sup>156</sup>

### 5.1.1 A estética tropical

Em França, tomada por nossa metrópole europeia desde o final do século XIX, as estéticas do modernismo davam-se distintivamente. Futurismo, dadaísmo, surrealismo e expressionismo eram movimento autônomos e independentes, cada um com seus ideais manifestos, com seu próprio grupo de artistas, referências e sua própria formação de cânone.

No Brasil, os movimentos franceses já faziam um recorte social pela barreira linguística. As limitações de comunicação e a menor força com que cada vertente atravessava o Atlântico, provocava um certo apagamento dos detalhes menos fundamentais, e as estéticas se misturavam em um grande movimento de nuances, em alguns casos até contraditórias.

Não é incomum que nas obras do primeiro modernismo brasileiro, essas estéticas acabassem por se manifestar consciente e inconscientemente. O caso mais explícito que me ocorre registro é o futurismo com que *Macunaíma* flerta em diversos momentos. O mais evidente é a sacralização da máquina e a expectativa que *Macunaíma* tem com São Paulo no apaziguamento de sua demanda pessoal quando chega à cidade.

*Macunaíma* passou então uma semana sem comer nem brincar só maquinando nas brigas sem vitória dos filhos da mandioca com a Máquina. [...]

---

156 ANDRADE, Mário de. **Táxi e crônicas no Diário Nacional**. Estabelecimento de texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades; Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1976. p.434.

Não concluiu mais nada porque inda não estava acostumado com discursos porém palpitava pra ele muito embrulhadamente muito! que a máquina devia de ser um deus de que os homens não eram verdadeiramente donos só porque não tinham feito dela uma lara explicável mas apenas uma realidade do mundo.[...]¹⁵⁷

A ruptura estética de *Macunaíma* começa no descompromisso com a realidade, percebe que não é uma oposição ao real que nos levaria a um espelhamento alegórico do descritivismo positivista. A obra, simplesmente tem o axioma em lendas e “invencionices”, quem em doses inexatas remetem-se livremente ao real. Bosi explica que esse caráter fantasia coaduna com “Todas as grandes aventuras literárias empreendidas na Europa desde o início do século XX [que] iam nessa direção: transcender o código ‘realista’, ou melhor, positivista [...]”¹⁵⁸

Cansados das formas rebuscadas, do português “perfeito” e da tentativa de acompanhar a Europa no estilo e nos processos de mimésis, o modernista encontra no primitivismo o ponto de ruptura com o passadismo parnasiano. Mesmo na Europa isso ocorre:

A civilização mais requintada conhece, entre dois terríveis conflitos inter-imperialistas, o encanto dos rituais simbólicos mais remotos, dos mitos e das manifestações folclóricas mais “estranhas”. Do pensamento selvagem, enfim, batizado na época de “mentalidade primitiva”.¹⁵⁹

A professora Telê Porto Ancona acredita que o nacionalismo de *Macunaíma* tem mais de expressionismo, “[...] pois através dele é possível atingir a crítica da realidade, por meio da deformação expressiva, pelo realce do detalhe de maior importância[...]”.¹⁶⁰ O mesmo não ocorre ao dadaísmo, limitado que é ao rompimento puramente estético, defende a professora.

*Macunaíma* tem uma estética nova, nacionalista e brasileira, mas que não satisfaz politicamente o próprio autor, apesar de ele ter conseguido com excelência manter-se nacionalista e distante do ufanismo verde-amarelista. Mário já flertava e se aproximaria cada vez mais nos anos seguintes dos conceitos marxistas, mas a perspectiva econômica para o nacionalismo só entraria na pauta do país na década de 30. Outra questão que a meu ver estava acima de tudo, no que diz respeito ao

---

157 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1978. p.38.

158 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.190.

159 Ibid. p.191.

marxismo, é que o escritor resistia à limitação ideológica que a adesão definitiva às ideias de Marx lhe trariam ao processo criativo.

Mário na época que denomina de “brasileirismo desesperado”, 1924-1929, debatia-se na conscientização de suas contradições ideológicas. Por vezes, então, força aspectos e explicações econômicas porque deseja aplicar algumas ideias marxistas. Não está aberto ainda para o ajustamento ideológico no contexto de sua produção, que faz com que o argumento valha como depoimento e crítica em profundidade, e que ocorrerá mais tarde em *Café*. [...] <sup>161</sup>

Nestor Victor, em uma crítica ácida publicada no jornal *O Globo* de 8 de outubro de 1928, classifica a estética de *Macunaíma* como um dadaísmo europeu que de passagem pelo Brasil foi reproduzido em um “movimento literário dionisíaco de arremedo”. A crítica no apurado de prós e contras é negativa, mas mesmo assim não deixa de reconhecer dois aspectos importantes e positivos: a capacidade de trazer o indígena novamente à literatura, “[...] Realizou portanto, o que os naturalistas tinham dado por impossível.” <sup>162</sup>; e a linguagem caipira “[...] para isso Mário de Andrade tem talento especial.[...]” <sup>163</sup>.

Seja como for, defendo que no caso estético prevaleceu a matriz indígena e do folclore da floresta. Mário buscou uma solução estética que devora as estéticas europeias e as traduz em uma tropicalidade; indígena, sensual, quente, úmida, contraventora, colorida e maravilhosa.

### 5.1.2 Linguagem

A linguagem no modernismo brasileiro ocupou papel central no debate teórico e na prática militante. Na fase inicial com os antropofágicos a atitude na linguagem, por ser de ruptura bem demarcada, era também mais agressiva. A mudança em si nem sempre representava grande peso, o estranhamento era causado bem mais pelo ato de mudar. Passada a Semana de arte moderna esse embate vai se acomodando e conquistando o espaço para o amadurecimento da ideia, como ocorreu em *Klaxon* e na *Revista de Antropofagia*.

---

160 LOPEZ, Telê Porto Ancona. **Mário de Andrade: Ramais e caminhos**. São Paulo: Universitária, 1977. p.203.

161 Ibid. p.212.

162 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1978. p.342.

O Mário por sua vez, não era um mero militante da linguagem como fora Policarpo Quaresma, personagem de Lima Barreto. Ele doutrinava, arregimentava novos membros, propagandeava e regulava a ação. Toda essa ação era realizada por via das publicações, como as crônicas do *Diário Nacional* e os prefácios de suas obras textos teóricos, e principalmente, a contumaz atividade missivista. Nem nas cartas Mário baixava a guarda na disputa e defesa por uma língua brasileira.

O movimento modernista não caminhava sozinho na defesa da língua brasileira, um exemplo é Amadeu Amaral com a delimitação do *Dialeto Caipira*, sua publicação é de 1920, seis anos antes da escrita de Macunaíma. Além disso a história brasileira pesava em favor do movimento, posto que uma marca da colonização portuguesa no relacionamento com o indígena era a sua adaptação linguística na maior parte do tempo, desde a invasão em 1500. Não podemos achar que decretos foram suficientes para apagar no meio do povo o exercício de uma linguagem popular e ligada diretamente ao trabalho.

A linguagem que Amadeu Amaral e Mário de Andrade praticavam não era mais uma invenção acadêmica, mas a fala do povo, e que até hoje encontramos. Esse dialeto caipira ou língua brasileira é a síntese do Tupi com o Português, cheia de outras participações, como a dos africanos, que não era pequena. Os escravos negros estavam presos e forçados ao trabalho, mas também pelo trabalho detinham algumas prerrogativas inerentes ao processo produtivo, como é o caso da linguagem. É a contribuição que Gilberto Freyre registra com sua leitura problemática em *Casa-Grande e senzala*.

Mário de Andrade tinha a questão da linguagem como um projeto de maior fôlego, não apenas como um ingrediente de suas obras. O estudo e a sistematização de uma linguagem oral do homem comum brasileiro se materializava no projeto da *Gramatiquinha da fala brasileira*, obra inconclusa que precede e sucede a escrita de Macunaíma.

Ao pensarmos na língua como instrumento de poder podemos entender porque para os modernistas brasileiros do primeiro time, era tão significativo alterar o seu registro

---

163 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1978. p.343.

para mais próximo da expressão popular. Essa necessidade, quase imperativa, que mobilizou Mário para a elaboração da *Gramatiquinha da fala brasileira*.

Fui obrigado a me meter num despropósito de assuntos e por isso a ficar na epiderme de todos eles. Sobre poesia, poética, estética, arquitetura, música, prosa, psicologia, pintura, e até linguagem escrevi! Numa época como a nossa em que o conhecimento seguro de cada uma dessas criações da vitalidade humana pede uma vida inteira, devera compreender que era impossível pra mim criar obra duradoura. Não fiz mais que vulgarizar. Não fiz mais que convidar os outros ao estudo verdadeiro dessas criações humanas.<sup>164</sup>

Mário de Andrade reúne sua opinião sobre linguagem, aspectos de seu direcionamento teórico, e a manifestação militante, naquilo que Telê Porto Ancona, e o próprio autor, chamam de purismo. Na *Gramatiquinha* se propunha sistematizar o falar dos brasileiros, fazendo um registro etnográfico, que, de certa forma, era oposto à gramática normativa<sup>165</sup>.

Antes, e ao contrário, de prescrever regras e normas gramaticais, a *Gramatiquinha* discute a fala brasileira de forma que Aline Novais propõe como “teoria mariodeandradina sobre a linguagem”. Essa perspectiva modernista esboça a ideia saussuriana de dicotomia entre langue e parole. Apesar disso, não há nos escritos de Mário, tampouco em sua biblioteca, referências ao Curso de Linguística Geral de Ferdinand de Saussure, conforme acrescenta Novais.

Embora inconclusa e com quase um século, a *Gramatiquinha* de Mário de Andrade ainda permite um debate importante e também inclusivo, não só sobre o modo de falar o português no Brasil, como também sobre a poética característica dessa gramática. A proposta dos modernistas aproxima nossas diferentes culturas e possibilita o encontro do Brasil com o Brasil, conforme o conceito colocado pelo antropólogo Roberto DaMatta.

O caipira, o caiçara e o tabaréu, mestiços, sobretudo de índios tupis, de índios e brancos, reduziavam em sua fala as consoantes e ampliavam a presença das vogais. E não pronunciavam consoantes finais das palavras: “falá”, em vez de “falar”. Tinham dificuldade para falar palavras com consoantes dobradas, como em “trabalhar”, que transformaram em “trabaiá” (seis consoantes reduzidas a três).<sup>166</sup>

---

164 NOVAIS, Aline Almeida de. **Edição genética d’A gramatiquinha da fala brasileira de Mário de Andrade**. São Paulo: PUC, 2013. p. XIII.

165 Ibid. passim.

166 REVISTA USP, São Paulo, n.64, p. 28-49, dezembro/fevereiro 2004-200. p.39 **Cultura e educação na roça, encontros e desencontros** MARTINS, José de Souza.

A visão moderna de Mário de Andrade a respeito do debate linguístico que começava a surgir, é fruto, sem dúvida, de sua destacada erudição, mas também do uso da *Gramática secundária* de Said Ali<sup>167</sup>. Essa gramática não só guiou teoricamente, como também serviu de modelo estrutural para a pesquisa e rascunhos do escritor. Feita para o ensino da língua a estudantes secundaristas, a gramática de Ali segue um ponto de vista sincrônico e se destaca no Brasil e nas produções em língua portuguesa sobre o assunto.

Mesmo com a distância do Brasil dos grandes centros europeus, e talvez por causa dela, Said Ali foi precursor de um modo singular de estudar a linguagem. As teorias difundidas predominantes ainda eram dentro da perspectiva histórico-evolutiva, ou diacrônica. Em consonância com o pensamento que seria prestigiado décadas depois, Said Ali via o caráter psicológico da gramática, um pensamento com influência do linguista alemão Wilhem Von Humbolt.

[...]a teoria de Humboldt sobre a forma "interna" e "externa" da língua. A forma externa da língua seria a matéria bruta (os sons) com base na qual as diferentes línguas são moldadas; a forma interna seria o padrão, ou estrutura, de gramática e significado que é imposto sobre essa matéria bruta e que diferencia uma língua da outra.[...] <sup>168</sup>

Essa concepção estrutural da língua fará toda diferença da *Gramática Secundária* e através dela que Mário de Andrade inscreve o debate da *Gramatiquinha da fala brasileira* na contemporaneidade, logo, linguistas hodiernos como Celso Cunha e Evanildo Bechara também serão seguidores dessa perspectiva.

Apesar de servir de base para a elaboração da *Gramatiquinha*, considerações devem ser feitas entre a posição dos dois. Enquanto Mário defendia uma atitude modernista, quanto aos pronomes, por exemplo, bastante flexível - Ali é mais conservador com a defesa de uma normatização da língua portuguesa, com o estabelecimento de um padrão-culto. Provavelmente a diferença entre os dois se estabeleça na proposta inicial de seus trabalhos, Mário queria registrar uma gramática da fala brasileira, ou seja, de uma língua praticada e popular, ao passo que Said Ali fez um registro da língua portuguesa escrita pelas pessoas cultas do começo do século XX.

---

167 SILVA, Sandra Alves da, **A "Gramatiquinha" de Mário de Andrade: uma leitura historiográfica**. São Paulo: PUC, 2007. p.69.

168 WEEDWOOD, Bárbara. **História concisa da linguística**. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2002. p.108.

Na postura sugerida por Mário de Andrade, observa-se, que na década de 20 o Brasil já se constituía nação no sentido de ter uma língua própria, baseada em sua própria cultura e construção histórica. Daí a necessidade de defender a execução de um português mais próximo do modo de falar dos brasileiros, que em uma mentalidade descolonizada não considerava erros, os “desvios” da norma lusitana. Essa postura era fundamental ao modernismo, tanto do ponto de vista de vanguarda, que pregava o rompimento com o passadismo e as normas rígidas, quanto do ponto de vista antropofágico, de deglutição do estrangeiro.

Em suas cartas também percebemos essa marcação da oralidade e de uma cultura popular brasileira “desgeografizada”, nos termos do autor e como pontua Cavalcanti Proença em *Roteiro de Macunaíma*<sup>169</sup>. Nenhuma atitude seria mais descolonizadora que essa de requalificar a língua portuguesa, para não mais reproduzir a língua do colonizador português. Através da apropriação dessa língua e formulação consequente de uma outra que represente: a história brasileira e as culturas que compõe esse povo, uma língua amaciada pela opressão e trabalhada pelos anos de desenvolvimento social, pelo exercício cotidiano, pelos empoeiramentos que dela fazem parte.

A campanha pela nacionalização da linguagem, no momento de *Macunaíma*, já tem o amadurecimento de quase uma década de movimento, de estudos, experimentações e polêmicas. Isso, na opinião de Mário Neme, se mostra patente em *Amar, verbo intransitivo*: “[...] Mário de Andrade provava sem dúvida a possibilidade de fazer um romance sutil com a sintaxe popular. Sintaxe popular pura, e não a caricatura dela.[...]”<sup>170</sup>.

Em termos de linguagem e da poética que ela retém, *Macunaíma* é a praxis e realiza alegoricamente aquilo que Mário tem dificuldade de teorizar na Gramatinha. Ali a oralidade da linguagem popular se mistura com outras fórmulas, tornando a fala impura de Macunaíma ainda mais crível. Cavalcanti Proença chama atenção para o uso do verbo fazer em que a construção das frases foi transportada do caxinauá

---

169 PROENÇA, M.C. **Roteiro de Macunaíma**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1969. p.60.

170 **Revista do Arquivo Municipal CVI. Departamento de Cultura** Pref. de São Paulo. São Paulo, 1946. Editora. Prefeitura Municipal de São Paulo. Número especial, em homenagem ao poeta Mário de Andrade. p.110.

registrado por Capistrano de Abreu: “[...] o emprego do verbo fazer como vicariante, corresponde a aki, waki daquela tribo[...].”<sup>171</sup>

Neme compreende que o “artista verdadeiro” vencera o “homem da cultura”, e que: “[...] Em qualquer parte de *Macunaíma* a gente encontra bons exemplos da mais pura sintaxe brasileira, porque o livro todo é construído assim. [...] Nunca um português digno poderia pensar nessa heresia.”<sup>172</sup> Ele entende que a escrita de Mário de Andrade evoluiu para, “dentro de um estilo pessoal e arte – se identificar o mais possível com a expressão linguística do nosso povo”<sup>173</sup>. O que seria uma conquista em sua própria filosofia da linguagem.

Em dissenso com Neme, Alfredo Bosi lembra que Mário de Andrade nunca disse ou confirmou que a linguagem utilizada em *Macunaíma* fosse a “língua brasileira”. O que a rapsódia faz, diz Bosi, é incorporar a expressão oral na escrita que funde os códigos popular e erudito.

A modernidade da sua dicção afere-se pela ousadia e pelo jeito desabrido do léxico e do ritmo frásico, solto. O ponto de referência, e de aberto contraste, acha-se na prosa de ficção regionalista menor, corrente até a terceira década do século XX; nesta, o registro linguístico é duplo, mantendo-se entre aspas, ou em itálico, as palavras arcaico-populares e a prosódia rústica, isolando-as ostensivamente no discurso culto, locus que o autor ocupa sempre que assume a sua identidade de narrador.<sup>174</sup>

Telê Porto Ancona Lopes também entende a linguagem em *Macunaíma* uma composição artística. Nela está a experimentação de estudos que o autor fazia, incorporando a sintaxe, a prosódia, a construção rítmica e do vocabulário do povo brasileiro. “Na criação popular, o autor pudera encontrar [...] soluções bastante semelhantes a ideias suas sobre polifonia poética ou verso harmônico, quando observava, por exemplo, as enumerações com ausências de pausa nas emboladas[...].”<sup>175</sup>

Haroldo de Campos corrobora a ideia artística da linguagem e joga mais luz sobre a composição, que entende em um elaborado sistema onde o *Macunaíma* surge de uma condição histórica - “[...] Houve um momento em que o silêncio foi tão grande

---

171 PROENÇA, M.C. **Roteiro de Macunaíma**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1969. p.64.

172 Revista do Arquivo Municipal CVI. Departamento de Cultura Pref. de São Paulo. São Paulo, 1946. Editora. Prefeitura Municipal de São Paulo. Número especial, em homenagem ao poeta Mário de Andrade. p.113.

173 Ibid.

escutando o murmurejo do Uraricoera [...]”<sup>176</sup> - nessa circunstância o texto da rapsódia, que discute o brasileiro, tem a função social de dar respostas às necessidades da sociedade que o criou.

[...] O herói “incharacterístico”, irresolvido na estória (na História), subsume-se no texto. A “visão cômica”(leia-se “crítica”) do homem brasileiro expande-se em cosmovisão: visão do mundo como texto, da cultura como sistema do texto e da sua função, do texto como busca diferida dessa função.[...]”<sup>177</sup>

A “Carta pras Icamiabas” é composta em linguagem diferente do restante da obra, e tem estilo que desagradou o amigo e crítico Manuel Bandeira: “Tem uma coisa francamente ruim, - rui – a epístola às Amazonas. [...] O seu ‘vernáculo’ não tem sabor nenhum, nem se compreende por que cargas d’água Macunaíma de repente dispara a escrever feito o Laudelino Freire.”<sup>178</sup> Mário responde Bandeira e diz que a “Carta” tem “um milhão de intenções”, entre elas o extremo oposto ao debate linguístico proposto, pois satiriza o pedantismo na fixação e o uso da língua escrita lusitana: “O maior pedantismo do brasileiro atual é o escrever português de lei [...] Agora a ocasião era boa pra eu satirizar os cronistas nossos [...] e o estado atual de São Paulo”<sup>179</sup>.

Bosi afirma que o tratamento dado à oralidade do brasileiro simplório está em Macunaíma eivado do tom jocoso satírico e do tom paródico da “Carta pras Icamiabas”, e forma a dialética da estrutura interna da obra<sup>180</sup>. Em maneira semelhante, Haroldo de Campos entende que a linguagem da obra segue um silogismo dialético, “[...] O livro andradiano se roborava e se corrobora então, como um imenso quiasmo [...]”<sup>181</sup>.

A linguagem de Macunaíma não é apenas o veículo por onde operam os elementos da narrativa, mas um ser vivo dentro da obra que faz o amálgama identitário do personagem Macunaíma, do brasileiro idealizado e da sátira ao brasileiro. A linguagem não é neutra, é tão mestiça quanto Macunaíma, é verossímil, mas também fantasiosa. Nela a fortuna crítica reconhece a entrada do dialeto caipira, a língua brasileira, dialetos indígenas e o português lusitano, esses elementos reais

---

174 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.195.

175 ANDRADE, Mário. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1978. p. XLII-XLIII.

176 Ibid., p.7.

fazem que a obra, no ambiente da linguagem, realize com êxito a intenção de caracterizar Macunaíma, obra e personagem, como sem nenhum caráter.

## 5.2 Do Makunayma ao Macunaíma

Passados o contexto histórico da escrita de Macunaíma, as diretrizes do movimento em que o autor e a obra estavam filiados, a discussão teórica sobre sua problematização da identidade nacional, a composição e o conjunto da obra, e as características de seu estilo e linguagem, resta-nos analisar o protagonista na sua natureza indígena em paralelo com a origem identitária do brasileiro.

O protagonista em *Macunaíma* tem características da rapsódia, é composto por partes de personagens de outras obras, reais e fictícios, que por motivações diversas remetem-se a uma narrativa do brasileiro popular. Macunaíma apresenta-se como um devir entre a origem, baseada no Makunayma da mitologia taulipang, e o destino, o reflexo do pessimismo burguês de Paulo Prado em *Retrato do Brasil*.

A leitura de *Macunaíma* nos leva a esse protagonista mestiço de origem indígena e componentes europeus e africanos. Geralmente o personagem é analisado à luz da mestiçagem e nele são deixadas de lado a leitura dos povos e das origens culturais dessa composição.

### 5.2.1 Makunayma

Makunayma é o herói mitológico das tribos indígenas Taulipang e Arekuná que pertencem ao tronco linguístico caraíba. Os Taulipang localizam-se entre a Serra Roraima e o rio Uraricuera. Os Arekuná habitam o território entre o rio Caroní e afluentes da Guiana Venezuelana. A mitologia desses povos foi narrada em língua portuguesa por dois indígenas que serviram de guias ao naturalista alemão Koch-Grünberg. Ele as traduziu para a língua alemã no já citado volume 2 da obra *Von Roraima Zum Orinoco* publicada em 1924.

---

177 CAMPOS, Haroldo de. **Morfologia do Macunaíma**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1973. p.274.

178 MORAES, Marcos Antonio de. **Correspondência Mário de Andrade & Manuel Bandeira**. São Paulo: EDUSP, 2001. p.358.

179 Ibid., p.360.

180 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.196.

As lendas taulipang compõem um programa mitológico com inúmeros motivos que se intercalam de forma autônoma e explicam as características dos animais, a natureza inanimada, as formas geológicas, formações rochosas, a origem dos corpos celestiais e sua relação com o mundo terrestre. Makunayma é o supremo herói da tribo e tem no nome uma composição de *maku*=mal e o sufixo aumentativo *ima*=grande. “O grande mal” remete ao caráter trapaceiro do herói que causa aos homens muitas desgraças.

Makunayma tem quatro irmãos, mas é normalmente acompanhado por dois, Ma'nápe e Zigé. Atrevido e insolente, o herói está sempre se envolvendo em situações difíceis das quais se livra por sua sagacidade, capacidade de enganar e poder mágico, auxiliado pelo irmão mais sensato, Zigé.

O humor está presente nas lendas, assim como os motivos sexuais. Koch-Grünberg explica que na modernidade anedotas de uma comicidade grosseira são acrescentadas aos mitos originais como forma do narrador/rapsodo animar as reuniões e superar os outros contadores de histórias. Tirando esses acréscimos modernos, as lendas contêm um material primitivo que revela muito os modos de pensar do indígena.

Os mais diversos contos dão evidência ao perfil trapaceiro e malicioso de Makunayma. São qualidades que se manifestam nas características próprias aos heróis das tribos.

[...] Makunaíma es el gran transmutador. El convierte en piedra a hombres y animales, a veces para castigarlos, pero la mayoría de las veces sólo para satisfacer sus ganas de hacer maldades. El es también creador. Como ya se ha mencionado, ha creado todos los animales de casa y pesca. Después del gran incendio que destruye toda la vida humana, él crea seres nuevos. También en esto se comporta al principio con bastante torpeza, ya que los hace de cera, de modo que se derriten al sol. Sólo después los hace de barro y los “convierte en hombres”.<sup>182</sup>

O Makunayma na mitologia indígena não opera em uma lógica cristã em relação maniqueísta, como em outras mitologias. Agir fora das convenções sociais e limites da existência humana confere o caráter heroico na concepção de um semideus que explica ou dá ordenamento ao inexplicável no conhecimento humano. O bem e o mal se manifestam como valores opostos, são normalmente complementares e parte

181 CAMPOS, Haroldo de. **Morfologia do Macunaíma**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1973. p.275.

182 KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Del Roraima al Orinoco**. Vol. 2. Tradução de Federica Ritter. Caracas, Venezuela: Armitano, 1981. p.19.

do mundo e das pessoas que assim devem ser compreendidos como compostos pelas qualidades boas e ruins. Daí o principal ensinamento de Makunayma, do entendimento do mundo na forma que ele se apresenta e por onde os homens precisam se safar e sobreviver.

### 5.2.2 Macunaíma

Quando lançado em 1928, o Macunaíma era imoral, principalmente por sua sensualidade e sexualidade, esse estranhamento chega ao final do século XX já bastante desbotado: “Que *Macunaíma* é um livro espantoso, concordo, mas não o será pela imoralidade, e sim pela erudição e artesanato, como nenhum outro em nossa literatura.”<sup>183</sup>. A atualidade do protagonista se renova na busca da muiraquitã – na procura de uma origem, essência que se situa na história e se conecta ao meio, construindo a identidade nacional.

Macunaíma é o herói cantado pelo poeta rapsodo, o papagaio ao narrador/narratário (Mário de Andrade) que nos conta as histórias. Sendo herói (em uma fórmula da mitologia grega) ele é filho de um humano e de uma divindade. “Era preto retinto, filho do medo da noite”. A mãe é o humano na genética de Macunaíma, a criação de Mário de Andrade nasce preto retinto da tribo tapanhuma, que significa negro. Esta tribo está referida em Von den Steinen, habitando a confluência dos rios Tapajós e Arinos<sup>184</sup>, o que reforça que o elemento negro não lhe tira o caráter indígena. O divino é o medo do desconhecido, da ignorância, como o medo que chega pelo português. Assim Macunaíma não seria exatamente, ou diretamente, filho do português, mas do medo que este causa. Macunaíma é o mestiço das três raças como o filho da invasão colonial.

As duas filiações de Macunaíma não se dão da mesma forma, como filho da índia tapanhuma é humano com características indígenas e negras. Já como filho do medo é mais complexo, pois o que um sentimento gera nem sempre é semelhante ou previsível – especificamente no caso do medo é impossível determinar as ações e reações das pessoas, que pode inclusive ser ambígua. A teogonia de Macunaíma nos diz, ao mesmo tempo, que o herói não segue uma lógica, que tem raízes no

---

183 PROENÇA, M.C. **Roteiro de Macunaíma**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1969. p.17.

184 Ibid., p.128.

primitivo, e que não deriva do português. Na cena edípica tem que matar o medo da noite, que pode tanto ser visto como desconhecido, como a racionalidade, ou a violência do português. Ele tem ainda que se conciliar com a mãe, a origem popular afro-indígena.

Aponta-se, mas não se realiza a conciliação com a mãe, nem a morte do pai, que seria o domínio da cidade. É Macunaíma e os irmãos que perecem diante das intempéries da cidade e sucumbem no retorno ao Uriracoeira, finalizando a busca pelo muiraquitã, símbolo do primitivo. Mas na linguagem isso ocorre de forma diferente, o pai representado pela língua lusitana é superado, e a conciliação com a mãe se estabelece na apropriação e síntese dos dialetos populares.

Em carta ao amigo Carlos Drummond de Andrade de janeiro de 1927, Mário faz a apresentação do personagem: “[...] já posso apresentar pra você o sr. Macunaíma, índio legítimo que me filiou aos indianistas da nossa literatura e andou fazendo o diabo por esses Brasis à procura d’ua muiraquitã perdida.[...]”<sup>185</sup> No mês seguinte em nova carta o autor faz outras ponderações bastante esclarecedoras:

[...] Meu Macunaíma nem a gente pode bem dizer que é indianista. O fato dum herói principal de livro ser índio não implica que o livro seja indianista. A maior parte do livro se passa em São Paulo. Macunaíma não tem costumes índios, tem costumes inventados por mim e outros que são de várias classes de brasileiros. O que procurei caracterizar mais ou menos foi a falta de caráter do brasileiro que foi justamente o que me frapou quando li tal ciclo de lendas sobre o herói taulipangue. Os caracteres mais principais que a gente percebe no livro são a sensualidade, o gosto pelas bobagens um certo sentimentalismo melando, heroísmo coragem e covardia misturados, uma propensão pela política e pro discurso. Porém nem tive intenção de fazer um livro importante de psicologia racial não. [...] <sup>186</sup>

Na prática, de Makunaíma para Macunaíma foi a malícia, a ambiguidade dos atos, da cupidez e da devassidão. “O herói de nossa gente é cúpido, lascivo, glutão, indolente, covarde, mentiroso [...]”<sup>187</sup>, mas não foi o pecado figurado no desejo da maldade. Mário transformou o “dar-se bem” e o “fazer o mal” em “sobreviver”. São os desejos do português colonizador nas práticas e pulsões do herói indígena taulipangue. É a narrativa de Paulo Prado sobre o contato do homem branco com o Brasil que Mário colocou em Macunaíma - seduzido pela terra e pelos costumes

---

185 DE ANDRADE, Carlos Drummond. **A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade**. Editora Companhia das Letras, 2015, p.145.

186 Ibid., p.149-150.

187 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.201.

indígenas. Esse o ponto de vista da gênese brasileira onde a culpa pelos pecados ficaria toda para o indígena, já o português imberbe e maravilhado com a tropicalidade estaria indefeso influenciado pelo clima e seduzido pelo “índio sensual”<sup>188</sup>:

[...]À sedução da terra aliava-se no aventureiro a afoiteza da adolescência. Para homens que vinham da Europa policiada, o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes, a ausência do pudor civilizado e toda a contínua tumescência voluptuosa da natureza virgem, eram um convite à vida solta e infrene em que tudo era permitido. O indígena por seu turno, era um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnis [..] <sup>189</sup>

Macunaíma, corrobora Alfredo Bosi, é a forma depressiva e desconsertante em que Mário partilha o sentimento de Paulo Prado. Makunayma das tribos da Guiana e da Venezuela, continua, é um ser malicioso e perverso colhido da leitura de Koch-Grünberg, vive usando a esperteza para escapar dos deveres da sociedade adulta. Mas Mário acrescenta um aspecto lúdico, quase infantil ao herói que se dirige pelos estímulos do prazer ou pelo medo. Ele ainda guarda marcas de sua origem de herói mitológico, é atemporal e “desgeograficado”.

### 5.2.3 A identidade

Apesar de a rapsódia ser composta principalmente de lendas indígenas, o motivo indígena que faz dessas lendas serem mitos não é transportado junto para *Macunaíma*. É essa alteração um ingrediente fundamental na originalidade criativa da obra e que compõem a ideia da bricolagem defendida por Gilda de Mello e Souza. Para onde as lendas mudam aponta, entre outras análises possíveis, a referência identitária do pensamento sobre o indígena, que acaba por se manifestar também pela forma indireta, ou seja, pelo não dito e por como as coisas são ditas, mas pelas ausências e por como deixaram de ser ditas. O tratamento dado em algumas partes de *Macunaíma* nos permitem enxergar essa identidade brasileira contida no indígena mestiço.

Cumprindo a sina do mestiço de matriz afro-indígena, *Macunaíma* é embranquecido algumas vezes. A primeira vez é na infância, quando transforma-se em “um lindo

---

188 PRADO, Paulo; CALIL, Carlos Augusto. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. 8. ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.72.

189 Ibid.

príncipe” e possui a cunhada Sofará<sup>190</sup>. No capítulo V o episódio controverso, o banho que o deixa branco, em uma leitura rápida nos remete ao racismo, mas analisando o conjunto da obra não faz muito sentido. A resposta está na origem da água: “[...] Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira.[...]”<sup>191</sup>. Fica claro que o banho é cultural religioso e o branco que se torna é do não índio que em seguida entra em São Paulo. No capítulo seguinte o herói se veste de francesa para enganar Piaiamã e descobrir onde está a muiiraquitã. O estratagema de ceder culturalmente ao branco para lhe tirar vantagens, é praticamente a mesma coisa feita pelo brasileiro na resistência que evita conflitos e rupturas.

Considerando os conceitos trabalhados nas páginas 28 e 29, percebemos que quando Macunaíma chega em São Paulo e interage com a cidade, pessoas e máquinas, se afasta cada vez mais da pureza primitiva. Na “Carta pra Icamiabas”, por exemplo, o herói é capaz de ver a desigualdade social, mas incapaz de ter empatia com o povo pobre. O personagem passa distante de qualquer conceito de luta de classes. Macunaíma olha para São Paulo como um todo e atribui aos paulistas características circunscritas à burguesia, e nem busca diferenciar-se disso.

Ele narra sua ida ao prostíbulo e conseqüente deslumbre com os detalhes da cultura europeia aprendida de França, claro que aí uma sátira ao brasileiro. Mas mesmo depois de perder todo dinheiro e de constatar a diferença dos costumes - “Sabereis mais que as donas de cá não se derribam a pauladas, nem brinca por brincar, gratuitamente, senão que a chuvas do vil metal [...]”<sup>192</sup> - Macunaíma faz a defesa das prostitutas e entende por receitar seu conhecimento e habilidades às icamiabas: “Nós, nos parece ilustres Amazonas, que assaz ganharíeis em aprenderdes com elas, as condescendências, os brincos e passes do Amor.[...]”<sup>193</sup>.

A “Carta pra icamiabas” é um dos exemplos de recepção da Carta do achamento - que mencionamos anteriormente ter mais a nos dizer que o seu conteúdo e discurso ideológico. A carta de Macunaíma que seria, entre outras intenções, uma paródia da

---

190 ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro; São Paulo. Ciência e Tecnologia, 1978. p.8

191 Ibid., p.33.

192 Ibid., p.72.

193 Ibid., p.73.

carta de Pero Vaz de Caminha, faz uma inversão do fascínio, agora do indígena pela cidade que evidencia o distanciamento cultural. Ela representa a rendição ideológica de Macunaíma, não só pelo encantamento com São Paulo naquilo que ele vê e narra, mas também pelo que deixa de perceber e narrar, como sua adesão ao estamento burguês paulistano ao assinar como Imperador. Essa relação até então não tinha valor revela que a consciência de Macunaíma é dominada quando chega à cidade.

Ainda com relação à “Carta pra Icamíabas”, novamente a linguagem emerge na obra realizando aquilo que na narrativa nem sempre se faz com êxito. A opção pelo português que pretende que seja clássico é a conexão identitária e autodeclaração que para o personagem, naquele momento pela abjuração da cultura indígena, lhe define o caráter cosmopolita do homem culturalmente integrado à cidade grande, à São Paulo elitista.

O processo migratório de Macunaíma o afasta da origem tapanhuma, que por sua vez não é completamente apagada e o impede de adaptar-se ao destino São Paulo. No retorno ao Uraricoeira, que pode ser visto como a identidade nacional no seu aspecto territorial geográfico, a origem tapanhuma, seu elo social que o vincula identitariamente à tribo e à etnia, não existe mais, foram consumidos pela confusão interna, pela desmobilização social. Macunaíma não se identifica com São Paulo porque não criou elos sociais ali, e depois vê-se perdido do Uriracoeira porque não estavam nele os elos sociais com aquele povo e lugar, mas na própria existência deles como sociedade que se desmanchou.

#### 5.2.4 A relação simbólica

Havia no começo do modernismo um sentimento de abjuração do simbolismo que faz certa pressão sobre Mário de Andrade, momentos que o autor nega qualquer ligação simbólica de *Macunaíma* com o brasileiro, mas em outros faz afirmações categóricas dessa condição. No debate por cartas com Manuel Bandeira o autor explica que a relação do mito com a realidade é relativa por ser simbólica e não simbolista.<sup>194</sup>

---

194 MORAES, Marcos Antonio de. **Correspondência Mário de Andrade & Manuel Bandeira**. São Paulo: EDUSP, 2001. p.363.

Em Macunaíma são articulados vetores por vezes opostos, da memória afetiva e do pensamento social crítico “A origem étnica de cada fio cultural de base importa menos que o tecido resultante; este, sim, assume com o passar do tempo um matiz próprio que se reconhece, afinal, como brasileiro”<sup>195</sup> Macunaíma não faz uma contemplação serena dessa síntese, dá relevo ao modo de ser desse caráter de rapsódia escolhido por Mário de Andrade à *Macunaíma*, que será encontrado além de sua estrutura narrativa. Vários outros aspectos, como ambiente, tempo, narrador e personagens carregam o estilema do rapsodo. A identidade do protagonista não foge a essa marca e finaliza-se em um compósito de várias identidades que a tradição atribui e satisfaz-se na explicação de que Macunaíma é um mestiço, assim como os brasileiros o são, mas sem se identificar com uma classe social.

Na obra título e o epílogo estabelecem epítetos paradoxais ao personagem-título: primeiro, “o herói sem nenhum caráter”, e depois “[...] eu botei a boca no mundo cantando na fala impura as frases e os casos de Macunaíma, herói de Nossa gente”. Alfredo Bosi conclui disso, o desejo do autor pela epopeia e de pensar o brasileiro e sua existência colonial, selvagem e moderna que de tão plural, “beira a surpresa e a indeterminação; daí ser o herói sem nenhum caráter”.

O paradoxo nos epítetos, de ser o herói e também sem nenhum caráter, é o não ser e ser, não ter moral e ser sem pecado. As contradições reforçam o ideal primitivo de Macunaíma e o filia ao brasileiro, ou mais precisamente, ao paulista mestiço - formado no cadinho cultural que São Paulo se tornou, segundo a tese de Paulo Prado.

Não há uma psicologia efetiva do Macunaíma, mas uma referência simbólica que podemos perceber na passagem do mito taulipang ao herói modernista. Quando transportados da sociedade primitiva ao brasileiro colonizado, Makunayma se torna Macunaíma com a mesma burla moral, ainda que pela sátira, na diferença que no segundo nada se explica. O inverso disso, no fim da rapsódia Macunaíma banza inutilmente em uma constelação no céu do norte, é a alegoria perfeita de que foi (Macunaíma/ brasileiro) desterrado em sua própria terra. Essa ideia que percorrerá toda a literatura sobre a identidade nacional da primeira metade do século XX.

---

195 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.200.

Prevalece a visão pessimista de que não há saída, já que depois de sofrer, o personagem morre tornando-se estrela. “A filosofia da preguiça se espiritualiza e vira inércia sublimada.”<sup>196</sup>

O escritor defendia que a realidade brasileira fosse tratada de forma mais profunda que a geografia física nacional. Para isso o autor usava a categoria “raça” referente a tradicionalização da cultura brasileira, algo que faz em *Macunaíma* quando no final o narrador revela que toda a história foi contada pelo papagaio, que nada mais é que a mimetização oral como ocorre nos contos populares. Essa visão sobre a inserção do nacional criava a tensão com o concerto internacional que seria a participação do Brasil na cultura formada por todos os países, para isso apresentava a categoria de “nação” formada por essa panaceia de cultura popular.

O século XX começara com essas questões nacionais no topo da pauta, o debate político no Brasil se esquentava. São problemas de uma ex-colônia que começa a se industrializar e amadurecer, some a isso o surgimento de uma classe de trabalhadores rurais formada por imigrantes e ex-escravos e um proletariado em formação já em meio a todos os estímulos do movimento socialista na Europa. O período era de grandes projetos e da comparação do atraso do país com o avanço das nações imperialistas que deságuam no pessimismo neocolonial. Emergiam as teses eugenistas com os discursos sobre raças superiores e inferiores, hipóteses sobre a mestiçagem e da influência do clima tropical.

A geração de pensadores das décadas de 20 e 30 trazia o nacionalismo para a preocupação em inventar o Brasil, descobrindo-o em suas origens, de forma que a identidade do brasileiro surgiria da união do presente com o passado. Ao passado caberia o esclarecimento de forma a retomar uma linha de continuidade para a superação dos obstáculos ao desenvolvimento social e econômico.

A crítica, a sátira e as defesas em *Macunaíma* estão inseridas nessa realidade, e ainda que pensemos como Mário de Andrade, que os modernistas foram absenteístas, isso se limitaria ao fato de não terem feito o suficiente, mas não de terem fugido ao debate. Mário buscou as respostas aos problemas que conseguia

---

196 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

ver no Brasil aparente, apenas não o fez onde a mudança ocorria de fato, no profundo da industrialização do país, ou seja, na organização social do trabalho.

A memória, investida de um pathos fortíssimo, foi trazendo para o interior da rapsódia um quase infinito viveiro de imagens e cenas, ritos e lendas, frases e casos que constituíam o seu mais caro tesouro, a fonte inexaurível do seu populário luso-afro-índo-caboclo...<sup>197</sup>

Na rapsódia Macunaíma coexistem otimismo e pessimismo em face dos destinos do povo. Uma tentativa de compreender o povo brasileiro, denunciar suas mazelas e reunir a hipoteca das teorias colonizadoras racistas, por isso Macunaíma tem um pathos dramático e sofrido. Nele Mário nem tenta salvar a cidade e nem o ambiente selvagem, um não é solução dos problemas do outro. “O brasileiro seria um homem desavindo consigo mesmo. Não encontrando lugar próprio nem na mata nem na metrópole [...]”<sup>198</sup>.

O marxismo claudicante de Mário de Andrade impregna Macunaíma de um pensamento daquela época que hoje parece característico ao pós-modernismo, conforme citamos no primeiro capítulo desse trabalho: “tendo como características gerais o desprezo do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a teoria aristocrática do conhecimento e a recusa a qualquer ideia de progresso social.[...]”<sup>199</sup>. É uma novidade artística que se entrelaça na proposta ideológica de pensar o povo brasileiro. A rapsódia guarda uma relação com a leitura de Brasil que Mário fazia, o texto é semeado de intenções de uma cultura nacional que pessimista e otimista que oscilava entre a confluência histórica e o empoderamento de uma autodeclaração identitária.

---

197 BOSI, Alfredo. **Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p.200

198 Ibid., p.205.

199 SOUZA, M. S. de. **György Lukács, o direito e o irracionalismo** [dissertação] : Elementos para uma crítica a Carl Schmitt a partir de A destruição da razão. Florianópolis, SC, 2013. p.13.

## 6 CONCLUSÃO

A essa altura devo recordar: o motivo que nos reúne a essas plagas é tão somente esclarecer o indígena contido na proposta de miscigenação defendida no começo do século XX como essência da identidade nacional. A importância desse estudo é diretamente proporcional ao prestígio do pensamento modernista na formação da doxa brasileira. A afirmação pode até parecer arrogante, mas é apenas uma obviedade, pois estudar os componentes e a composição da identidade nacionais apresentados pelo modernismo só tem valor no tamanho da contribuição desse pensamento ao que entendemos hoje por brasilidade.

A busca da identidade nacional no indígena, aparentemente ia no rumo certo de ler no brasileiro o que vinha sendo apagado em séculos de colonização, mas repito, era derivada da pauta primitivista europeia. Nesse aspecto os primeiros modernistas não buscavam inscrever sua identidade no todo nacional, ao contrário, buscavam artificialmente o indígena para inscrever-se junto às vanguardas europeias, e se isso não era uma identidade semi-colonial, como criticou Oswald<sup>200</sup>, era neocolonial, antecipando décadas no século XX.

O “progresso paulistano” de certo modo condena o Brasil à permanência de seu enorme fosso de desigualdades em condições que se cruzam em pares, como rural e urbano, pobre e rico, letrado e analfabeto, homens e mulheres, pretos e brancos. Desigualdades essas que se definem com precisão nas diferenças de classe. São Paulo se evidencia nessa contradição, pois, principalmente no começo do século XX é completamente díspar do restante do Brasil, que demoraria quase cem anos para construir condições mais equilibradas.

Excluindo as teorias racistas, há um certo consenso de que condições históricas muito específicas se juntaram e formaram prestígio político, a concentração de investimentos, e uma composição social marcadamente cosmopolita, para fazer de São Paulo a região mais rica e desenvolvida do país. O contraste da desigualdade com o interior nordestino é o exemplo mais usado, tanto pelo senso comum, quanto pela crítica especializada na nossa economia. O progresso e a posição privilegiada na divisão social do trabalho levam os paulistas a produzir e reproduzir culturas

---

200 ANDRADE, O. **Serafim Ponte Grande**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1973. p. 113.

urbanas de megalópole, muitas vezes impossíveis de acompanhamento pelos vizinhos agrários, que em muitos casos só veriam alguma urbanidade e industrialização após a segunda guerra e no desenvolvimentismo da década de 1970.

A condição cultural ímpar de São Paulo era também um isolamento, afinal o Brasil e São Paulo não pensavam igual. Olhando para o indígena, ou o caipira, os modernistas tinham que ultrapassar muitas barreiras, como o já citado fosso de desigualdades, a transposição do urbano para o rural, do tempo das coisas, e do tempo para acontecerem, do cosmopolita para o bairrista. Enfim, tratavam-se de Brasis diferentes.

A elite cafeeira e São Paulo tinham a dinâmica do pensamento burguês industrial emergente como ideologia dominante, ao passo que o restante do país ainda era dominado pela ideologia de uma aristocracia agrária do século XIX, remanescente da monarquia e do escravismo. Esses fatores distanciavam São Paulo de uma identidade nacional e provocavam o sentimento de frustração em via de mão dupla. São Paulo frustrava-se com o atraso do Brasil, que se frustrava por não acompanhar São Paulo.

Em Oswald de Andrade não percebo que se tenha alcançado essa dicotomia de Brasis, que Mário de Andrade consegue traduzir na impossibilidade de unificação identitária entre São Paulo e o indígena, e entre São Paulo e o Brasil, no banzo desapontado do Macunaíma. Lembrando sempre que esse desencanto era militância da filiação do autor ao Paulo Prado, a quem não só o livro é dedicado, mas também o único que se salva da ácida e pessimista crítica de Mário na conferência “O movimento modernista”. *Macunaíma* é a expressão lírica do pensamento que Paulo Prado fixou em *Retrato do Brasil*, e, muito embora as duas obras apontem para um sentimento colonial e derrotista, acredito que os autores erraram na mira e acertaram em uma frustração outra, da desigualdade social, da injusta divisão do Brasil entre capital e trabalho, e da divisão e luta de classes mais acentuada entre o urbano e o rural, e o primitivo e o moderno.

O problema da categoria mestiço defendida pelos modernistas, reside, a meu ver, unicamente no fator biológico, já devidamente desqualificado e comprovado não ter

um oposto humano ao mestiço, ou seja, não existe raça pura, arianos ou coisa que valha. Nesse caso é impróprio considerar valores biológicos mestiços no “cadinho paulista”. Mas se partirmos de critérios culturais dos últimos 2 mil anos da história humana, ganha relevo a diferença, e a composição que se traduz em uma identidade brasileira. Ainda assim, já quase um século depois da semana de 22, em um Brasil profundamente integrado, mais interiorizado, com a maioria da população residente em áreas urbanas, e com dezenas de cidades do tamanho ou maiores que a São Paulo de Paulo Prado e Mário de Andrade, é quase impossível delinear essa brasilidade, apesar de fácil percebê-la.

O Mário não vai buscar uma informação no indígena como uma muiiraquitã perdida que nos reconectaria com nossa brasilidade, até porque seria impossível encontrar a brasilidade mestiça no primitivo, nesse encontraríamos (caso fosse possível encontrá-lo) parte das variáveis dessa equação que resulta no ser brasileiro. Mário de Andrade e também cada um dos modernistas reminiscentes ou diretamente impactados pela semana de 22, já têm uma opinião formada, já se filiou à correntes de pensamento, e estabeleceu previamente seus conceitos, o escritor vai buscar apenas o indígena onde possa projetar seu pré conceito firmemente estabelecido de brasilidade.

Na hipótese que levantamos inicialmente, *Macunaíma* figura como caricatura possível da identidade nacional. Formulação que não o aparta e nem desfilia das declarações identitárias da antropofagia. São personagens indianizados que viraram as costas ao português e procuraram as origens do povo brasileiro naquele que entenderam por seu oposto diametral. *Macunaíma* é um ato que se materializa na busca da muiiraquitã perdida. *Macunaíma* mimetiza Makunayma e projeta do brasileiro “o Grande mau” de sua identidade (conforme compreendido por Paulo Prado). Esse na saga pela pureza identitária e no desencontro com ela torna-se, como Macunaíma, a constelação Ursa Maior, brilho inútil no céu do hemisfério norte. Ou seja, uma identidade nacional capenga, sem uma perna, e que ao brasileiro de nada serve, “para inglês ver”. Uma deixa de que no fim Mário de Andrade não era tão pessimista assim.

Mas sobre a intenção declarada do autor, de colocar no Macunaíma as características pessimistas que compartilhava com Paulo Prado, não há o que se

negar, ou apresentar qualquer contrariedade. Macunaíma é preguiçoso, cúvido, individualista, torpe, egocêntrico, corajoso e covarde, glutão e presepeiro. Todas essas marcas, e mais outras que Mário lhe atribui, compõem sua perspectiva da miscigenação que resultaria na identidade brasileira. São elementos tomados aqui e ali, ora da origem indianizada, ora do irmão negro, ora da tradição, ora do algoz europeu. Nisso a atitude culturalmente antropofágica a todo tempo nos parece estar no personagem, já que é ele próprio quem vai, ao longo da saga, fazer sua “bricolagem” de identidades.

Concordo com Bosi na ideia que Macunaíma importa mais em seu “tecido resultante” que nos fios culturais que o compõe. A julgar pelas demais análises que tivemos acesso, podemos inferir que em geral a fortuna crítica da obra compartilha do mesmo ponto de vista, e fixa a identidade do herói nessa nebulosa interseção.

Contudo tentemos fazer diferente essa leitura e olhar mais fundo através dos elementos aparentes, que Macunaíma toma a seu arbítrio, e que o satisfaz em uma construção identitária. Há uma orquestração de fatos, contextos e oportunidades, há uma oferta de elementos a escolher que fogem do domínio do herói enquanto personagem. Essa orquestração pertence ao autor, que aí não segue o agendamento europeu, segue seu modo próprio e essencialmente brasileiro de unir as partes.

Mário de Andrade aplica em *Macunaíma* o jeito brasileiro de tratar os conflitos, pactuando e docilizando os paradoxos aparentes. Se a fórmula é a mesma, de que se pensa sobre o brasileiro, o resultado não podia ser diferente com Macunaíma. Os conflitos não desaparecem porque as arestas na superfície do sensível foram aparadas. Ao brasileiro continuam as desigualdades, e ao Macunaíma o desencontro consigo.

E sendo fruto do trabalho, a identidade não é algo estanque, ela está e modifica-se à ação do próprio homem quando reorganiza a divisão social do trabalho, ou seja, a fórmula de distribuir o poder e o jeito de ser brasileiro. Fórmula e jeito que Mário, quase duas décadas depois, perceberá erráticos quando limitados à imensa capacidade de adaptação que é ao mesmo tempo a incapacidade de promover rupturas. Na autocrítica reclama dos jovens de 22 não terem tomado lado nos

conflitos e não fazerem o que há para ser feito. No absentéismo acabamos como Macunaíma, no banzo do brilho inútil, uma constelação capenga que sinaliza os brasileiros no céu do norte imperialista.

## 7 REFERÊNCIAS

ABREU, Alzira Alves de. Revista de Antropofagia. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/REVISTA%20DE%20ANTROPOFAGIA.pdf>>. Acesso em: 27/12/2017.

Anchieta, José de S. J. 1933 [1554-1594]. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ANDRADE, Carlos Drummond de. A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade. Editora Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, Mário de. O movimento modernista. In: \_\_\_\_\_. Aspectos da literatura brasileira. 6 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

\_\_\_\_\_. Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura. Ciência e Tecnologia, 1978.

ANDRADE, Oswald. Pau-Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Globo. 2003.

\_\_\_\_\_. Manifesto antropófago. Brasil. [s.d.]. Disponível em:<<http://www.tanto.com.br/manifestoantropofago.htm>>. Acesso em: 12 de setembro de 2015.

\_\_\_\_\_. Serafim Ponte Grande. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1973.

ASSIS, Machado. Instinto de Nacionalidade. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/355080/mod\\_resource/content/1/machado.%20instinto%20de%20nacionalidade.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/355080/mod_resource/content/1/machado.%20instinto%20de%20nacionalidade.pdf)>. Acesso em: 17 de janeiro de 2018.

AURÉLIO, Dicionário. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com>>. Acesso em: 29 mar. 2018

BAKHTIN, M. M. Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 16. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERND, Zilá. Literatura e identidade nacional. Editora da Universidade, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.

BOGO, Ademar. Identidade e luta de classes. Editora Expressão Popular, 2008.

BOPP, Raul. Cobra Norato. 23. ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 2006.

BOSI, Alfredo. Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. Dialética da colonização. 4. ed. -. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

\_\_\_\_\_. O Movimento Modernista de Mário de Andrade. Literatura e Sociedade, n. 7, p. 296-301, 2004.

\_\_\_\_\_. História concisa da literatura brasileira. Editora Cultrix, 1994.

BRADBURY, Malcolm, E McFARLANE, James. Modernismo. Guia Geral 1890-1930. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

BRITO, Mário da Silva. História do modernismo brasileiro. I - Antecedentes da Semana de Arte Moderna. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/INL-MEC, 1971.

CAMPOS, Augusto. Revistas re-vistas: os antropofagos. Disponível em: <<http://www.antropofagia.com.br/bibliotequinha/ensaios/revistas-re-vistas-os-antropofagos/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2018.

CAMPOS, Haroldo de. Morfologia do Macunaíma. São Paulo, Editora Perspectiva, 1973.

CANDIDO, Antonio. Formação da Literatura Brasileira I. 5. ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

\_\_\_\_\_. Formação da Literatura Brasileira II. 5. ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

\_\_\_\_\_. Literatura e Sociedade. 8ª ed., São Paulo: T. A. Queiroz; Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26ª ed. São Paulo - Companhia das Letras, 2007.

CARNEIRO, Vinícius Gonçalves. ENTRE A CRÍTICA E A NAÇÃO. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Web/978-85-397-0198-8/Trabalhos/106.pdf>>. Acesso em: 17 de janeiro de 2018.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006

CHAUÍ, Marilena de Souza. Convite à filosofia. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003.

CONTIER, Arnaldo. O descobrimento do Brasil através dos textos: edições críticas e comentadas. Revista de História, v. 33, n. 67, p. 209-214, 2016.

CORTESÃO, Jaime; DE CAMINHA, Pêro Vaz. A carta de Pêro Vaz de Caminha. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

Casa grande

DE ARTE MODERNA, KLAXON–Mensário. Edição fac-similar. São Paulo, Brasilianas, 1976.

DELLA FONTE, S. S. As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno. 2006. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

DIAS, Gonçalves. Os Timbiras. In: Poesia completa e prosa escolhida. Rio de Janeiro : José Aguilar, 1959. p.473-523.

EAGLETON, Terry. As ilusões do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. A ideia de cultura. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

ENGELS, F. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. 3. ed. - São Paulo: Globo, 1986.

FIORIN, José Luiz. A construção da identidade nacional brasileira. Bakhtiniana, São Paulo, 1º sem. 2009. v.1, p. 115-126. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/3002/1933>>. Acesso em 10 de nov. 2015.

FOUCAULT, M. A ordem do discurso. São Paulo: Loyola, 1996[1971].

FRANCHETTI, Paulo. Gonçalves de Magalhães e o romantismo no Brasil. Revista de Letras, São Paulo, v. 46, n. 2 jul./dez. 2006, p. 113-130.

GRAÇA, Pedro Borges. A construção da nação em Africa:(ambivalência cultural de Moçambique). Almedina, 2005.

GEIGER, Amir. Uma Antropologia sem Métier: Primitivismo e Crítica Cultural no Modernismo Brasileiro. Tese (Doutorado em antropologia) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro), 1999.

GUIMARÃES, Elisa. A gramatiquinha da fala brasileira. Itinerários. n.7. Araraquara: UNESP, 1994.

GRAMSCI, Antonio. Concepção dialética da história. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOBBSAWM, Eric J.. A era das revoluções, 1789 – 1848. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 23. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2008.

\_\_\_\_\_. A era do capital, 1848 – 1875. Tradução de Luciano Costa Nero. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1996.

HOLLANDA, Aurélio Buarque. Dicionário do Aurélio. Publicado em: 2016-09-24, revisado em: 2017-02-27 Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/nacional>>. Acesso em: 23 Oct. 2017

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

JARDIM, Eduardo. Mário de Andrade: Eu sou trezentos: Vida e obra. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015.

JUNQUEIRA, Eduardo. Klaxon. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica//KLAXON.pdf>> Acesso em: 27 Oct. 2017.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Del Roraima al Orinoco. Vol. 2. Tradução de Federica Ritter. Caracas, Venezuela: Armitano, 1981.

LOPEZ, Telê Porto Ancona. Macunaíma, a margem e o texto. HUCITEC, 1974.

\_\_\_\_\_. Mário de Andrade: Ramais e caminhos. São Paulo: Universitária, 1977.

MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. Ensaio sobre a história da litteratura do Brasil. Revista Nitheroy, Paris, n. 1, 1836.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. 1. ed. rev. São Paulo, SP: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. Contribuição a crítica da economia política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846. São Paulo: Boitempo, 2007

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista. Tradução de Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. 2 ed. Petrópolis. Vozes, 2014.

MELLO E SOUZA, G. O tupi e o alaúde - uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

MICHAELIS, Dicionário. Disponível em:<<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/identidade/>>. Acesso em: 29 set. 2018.

MIRANDA, Ana. Musa Praguejadora: A vida de Gregório de Matos. Rio de Janeiro: Record, 2014.

MORAES, Marcos Antonio de. Correspondência Mário de Andrade & Manuel Bandeira. São Paulo: EDUSP, 2001.

NETTO, J.P. Palestra do Prof. José Paulo Netto - Modernidade e Pós-modernidade. Disponível em: <<https://youtu.be/fHrZi1F7jd4>> acesso em 07/12/2017

NOVAIS, Aline Almeida de. Edição genética d'A gramatiquinha da fala brasileira de Mário de Andrade. São Paulo: PUC, 2013.

PEREIRA, Rosemeire França Assis Rodrigues. A literatura de José de Anchieta e a gênese da educação brasileira. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

PRADO JR., Caio. Formação do Brasil contemporâneo: colônia. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

PRADO, Paulo; CALIL, Carlos Augusto. Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira. 8. ed. -. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. Mana, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 401-433, 2010.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina. In: \_\_\_\_\_. Vira e mexe nacionalismo: paradoxos do nacionalismo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PROENÇA, M.C. Roteiro de Macunáma. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1969.

RENAN, Ernest. Oeuvres complètes. Paris: Calmann-Lévy Éditeurs, 1947. T.I. p. 903. In: REVISTA USP, São Paulo, n.64, p. 28-49, dezembro/fevereiro 2004-200

Revista do Arquivo Municipal CVI. Departamento de Cultura Pref. de São Paulo. São Paulo, 1946. Editora. Prefeitura Municipal de São Paulo. Número especial, em homenagem ao poeta Mário de Andrade.

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SANTINELLO, J. A identidade do indivíduo e sua construção nas relações sociais: pressupostos teóricos. In Rev. Estud. Comun., Curitiba, v. 12, n. 28, p. 153-159, maio/ago. 2011. Acesso em 04 de out. 2017.

SILVA, Sandra Alves da, A “Gramatiquinha” de Mário de Andrade: uma leitura historiográfica. São Paulo: PUC, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). A produção social da identidade e da diferença. in Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SOUZA, Gilda de Mello. O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

SOUZA, Marcel Soares de. György Lukács, o direito e o irracionalismo [dissertação] : Elementos para uma crítica a Carl Schmitt a partir de A destruição da razão. Florianópolis, SC, 2013.

SURVIVAL INTERNATIONAL. Sobre nós: Terminologia. 2017. Disponível em: <<http://https://www.survivalbrasil.org/sobrenos/terminologia>>. Acesso em: 18 oct. 2017.

THIESSE, Anne-Marie. La création des identités nationales. Europe XVIII-XX siècle. Paris: Editions du Seuil, 1999. p. 14. In: FIORIN, José Luiz. A construção da identidade nacional brasileira. Bakhtiniana, São Paulo, 1º sem. 2009. v.1, p. 115-126. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/3002/1933>>. Acesso em 10 de nov. 2015.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. 3. ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1991.

WEEDWOOD, Bárbara. História concisa da linguística. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2002.

WISNIK, José Miguel. “Cultura pela culatra”, in Sem receita. São Paulo: Publifolha, 2004.