

A ANTROPOFAGIA COMO MOVIMENTO CONTÍNUO E ATUALIZADOR

Reginaldo Lúcio Veloso¹

RESUMO: A brasilidade, termo difícil de definir, tem em sua formação a hibridização, o cruzamento étnico cultural como ponto principal que vai moldando e reconfigurando a cada movimento o que se pode chamar de “cultura brasileira”. As conexões de povos de culturas distintas acelerou de forma substancial este processo. Entretanto, a abstração do conceito de antropofagia de Oswald de Andrade dirá que tais movimentos não são concretizados sem antes passar pelo crivo da subjetividade brasileira. Ou seja, observar e absorver (digerir) são princípios norteadores que irão regular cada passo deste processo. A antropofagia, ato de digerir o que é do outro, movimenta-se em um fluxo de mão dupla conectando povos e cultura, deglutindo o que lhes interessa. Partindo desse pressuposto, proponho aqui uma revisão bibliográfica que se desenvolverá com base na concepção antropofágica de Oswald de Andrade, analisando antropologicamente a construção da(s) Cultura(s) brasileira(s). Serão apresentados os arcabouços teóricos que evidenciarão o dinamismo cultural e as transformações constituídas como consequência do contato externo. Em síntese, também será retratada minha própria experiência antropofágica, com base na aproximação e relacionamento com o povo Krahô, que tornou oportuno o escambo de saberes, experiências e cosmologias. Essa digestão de alimento “étnico” vai modificando o ser e o saber, alterando as formas culturais e recriando uma nova identidade na medida em que se permite conhecer e absorver; conhecer-se e ser absorvido, mutuamente.

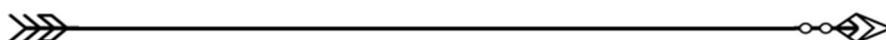
PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Antropofagia; Dinamismo Cultural; Krahô.

ANTHROPOPHAGY AS A CONTINUOUS AND UPDATE MOVEMENT

ABSTRACT: Brazilianness, a term that is difficult to define, has in its formation hybridization, the ethnic-cultural intersection as the main point that shapes and reconfigures what can be called “Brazilian culture” at each movement. The connections of people from different cultures substantially accelerated this process. However, the abstraction of Oswald de Andrade's concept of anthropophagy will say that such movements are not implemented without first going through the sieve of Brazilian subjectivity. That is, observing and absorbing (digesting) are guiding principles that will regulate each step of this process. Anthropophagy, the act of digesting what belongs to the other, moves in a two-way flow connecting peoples and culture, swallowing what interests them. Based on this assumption, I propose here a bibliographical review that will be developed based on Oswald de Andrade's anthropophagic conception, anthropologically analyzing the construction of Brazilian Culture(s). Theoretical frameworks will be presented that will show the cultural dynamism and the transformations constituted because of the external contact. In summary, my own anthropophagic experience will also be portrayed, based on the approach and relationship with the Krahô people, which made the exchange of knowledge, experiences, and cosmologies opportune. This digestion of “ethnic” food modifies being and knowledge, altering cultural forms and recreating a new identity to the extent that it is allowed to be known and absorbed; to know each other and be absorbed, mutually.

KEYWORDS: Otherness; Anthropophagy; Cultural dynamism; Krahô.

¹ Especialista em Antropologia Intercultural. E-mail: reginaldoveloso@gmail.com



INTRODUÇÃO

A antropofagia, ou antropófago, que etimologicamente vem do grego *anthropos* (homem) e *phagein* (comer), diferente do canibalismo, não significa um ato de comer gente como hábito alimentar, nem tampouco relacionado ao comportamento predatório². É possível que a antropofagia seja um ritual presente na história de várias culturas em diversas partes do mundo, tanto nas Américas, como na África, Ilhas do Pacífico e Antilhas, sendo possível pensar como fenômeno associado a práticas mágico-religiosas (FRAZER, 1982).

Por volta do século XVI, início do processo de colonização no Brasil, os europeus se depararam com povos indígenas da família Tupi que habitavam principalmente à costa do Atlântico. Estes viviam e eram estruturados socialmente sob os princípios de guerra. Estavam sempre guerreando uns com os outros, ainda que fosse entre segmentos do mesmo grupo familiar.

Os indivíduos capturados de uma etnia rival eram submetidos ao ritual antropofágico. Após ser conduzido à aldeia, dava-se início ao cerimonial, que perdurava meses. Sendo assim, o prisioneiro era bem alimentado e recebia uma mulher como esposa, onde pudesse ter relações sexuais. O costume era tão respeitado que o prisioneiro preferia ser devorado por seus algozes a ser enterrado e comido por vermes. O indivíduo (guerreiro) que capturava o inimigo tinha o direito de receber mais um nome como honra e assim adquirir maior respeito dos demais.

É interessante pensar na hibridização étnico-cultural transcorrida no Brasil desde a colonização empreendida pelos europeus. Um caldeamento entre diversos grupos étnicos indígenas, não indígenas de origem europeia, bem como indivíduos advindos do continente africano, concebeu uma formação cultural nacional caracterizada pela pluralidade, sendo, portanto, pertinente definir o Brasil como pluricultural e pluriétnico.

Esse contato de grupos diversos, aparentemente comandado e dirigido pelos imigrantes europeus, foi tomando rumos inimagináveis. Fruto disso foi o surgimento de novos grupos sociais fora dos padrões conhecidos, fenômeno que Ribeiro (2015) denominou de ningüendade. Esta ocorrência se deu em virtude dos descendentes da mencionada união

² Importante mencionar o conceito de predação presentes em estudos antropológicos como parte de uma lógica de concepção e construção de relações sociais em que o *outro* gera uma afecção pela sua alteridade, que para Viveiros de Castro (2011) seria parte do *socius* ameríndio. Dentro do perspectivismo ameríndio desenvolvido por este autor, a predação seria um elemento importante de reprodução social.



de interétnica não se identificarem mais com suas matrizes etnológicas. Rejeitado pelos progenitores, dependendo do prestígio social que um desses ocupava, havia um impacto da percepção do pertencimento, para não igualar-se à condição de escravo. Ainda segundo Ribeiro, este sujeito se viu em busca de uma individualidade que o definisse, na tentativa de encontrar uma forma de construir sua própria identidade, uma vez que não se considerava indígena, europeu ou africano.

Foi a partir de 1922 que o escritor Oswald de Andrade teve a percepção de que tal colonização não estaria acontecendo conforme os padrões objetivados pelo colonizador (ANDRADE, 1928). Em uma viagem à Paris, o escritor, influenciado pelo movimento modernista, após assistir o Manifesto Futurista, do italiano Felippo Tomaso, dá início ao Movimento Antropofágico, que tinha como principal objetivo estruturar através das artes, uma cultura de caráter nacional que se identificasse com o regionalismo brasileiro. O Manifesto Antropofágico, publicado em 1928, faz uma analogia ao ritual indígena e critica as ideias e as formas importadas, evidenciando a arte tipicamente brasileira. De forma metafórica, o manifesto propõe uma deglutição selecionada e moderada de tudo que era externo. Este movimento perpetuou até os dias atuais contribuindo de forma considerável para a formação do que é ser brasileiro.

Partindo desse pressuposto, proponho aqui uma revisão de literatura que se desenvolverá a partir da concepção antropofágica de Oswald de Andrade, propondo possibilidades de leitura da formação cultural brasileira. Serão abordados os aportes teóricos que evidenciam o dinamismo cultural e as transformações constituídas como consequência do contato interétnico. Associado ao que foi mencionado, será retratada minha própria experiência antropofágica, dentro de uma perspectiva autobiográfica com base nas relações estabelecidas com o povo Krahô. Esta experiência proporcionou aos envolvidos uma amistosa troca de sentimentos, valores e visão de mundo.

O ENCONTRO COM O *OUTRO* E O *OUTRO* DOS OUTROS

Os Krahô em um breve histórico

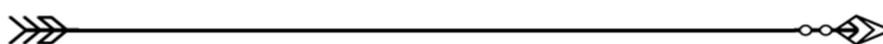
Os Krahô que vivem ao nordeste do Tocantins (Figura 1) têm o cerrado como vegetação predominante de onde extraem a maior parte dos recursos naturais necessários para sobrevivência. Povo de língua Jê-Timbira, do tronco Linguístico Macro-Jê, o povo Krahô traz em sua história marcas que foram deixadas após os primeiros contatos com os



Sobre os campos dos Timbira avançaram criadores e rebanhos vindos de varias direções: dos sertões de Pernambuco e da Bahia, através dos risos São Francisco e Parnaíba, numa lenta expansão que levaria dois séculos para atingi-los; de Goiás, descendo pelas margens do Rio Tocantins, do Maranhão mesmo, avançando ao longo do vale do Itapicuru. A primeira onda fora a mais violenta. Saía das caatingas e lutava para conquistar campinas verdes e ricas de aguadas onde seus rebanhos se viriam livres dos seus longos meses de estiagens e duas secas periódicas. Mas, diante dos Timbira, nada podiam simples vaqueiros, com os poucos recursos do curral. Para desalojá-los, o invasor se viu compelido a arregimentar-se em verdadeiros grupos de guerra, em bandeiras compostas de cem a duzentos homens, aliciados entre os sertanejos e postos sob o comando de um caudilho local. Eram organizadas oficialmente, com apoio das autoridades, que até forneciam documentos legalizando a escravização dos índios preados em combates, sob a legação de que a Carta Regia que declarava guerra de extermínio e autorizava o cativoiro dos Botocudos de Minas Gerais era valida também para os Timbira, pois uns e outros eram da mesma “nação Tapuia” (RIBEIRO, 1977, p.57-58).

Essas batalhas foram suficientes para criar danos irreversíveis a várias comunidades indígenas, pois segundo Melatti (1972), o povo Timbira, naquele período era um composto de cerca de 15 etnias, sendo que destas, apenas 4 chegaram ao século XX. Os Krahô, especificamente, por serem um povo bastante resistente, em certa altura acabaram se aliando aos fazendeiros para servirem na expulsão e exploração das outras etnias que ali viviam, em troca de gado e alguns outros benefícios. Logo depois, quando não restavam outros povos e os fazendeiros continuavam tendo baixa em seu rebanho, eles se viraram contra os Krahô, acusando-os de serem eles os salteadores de gado. A partir daí esses fazendeiros, juntamente com alguns comerciantes locais, finalmente deslocaram os Krahô, afastando-os ainda mais de suas fazendas onde a terra era fértil e o clima favorável ao plantio, e os conduziram sob a diligência do missionário Capuchinho Frei Rafael Taggio para o Nordeste do Goiás, que mais tarde viria ser o Tocantins.

De acordo com a demografia do povo Krahô o número populacional sofreu varias alterações conforme os acontecimentos, mudanças e intervenções externas. No começo do século XIX a população estimada era de três ou quatro mil. Logo depois, em 1852, após as epidemias de 1849-1850, esse numero reduziu-se para 620 pessoas. Atualmente, segundo o



Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) o povo Krahô obteve um crescimento populacional passando de 2000, chegando ao total de 2843 indivíduos.

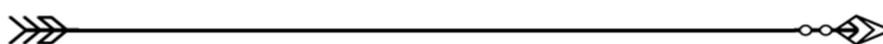
A seguir, abordo minha experiência com o povo Krahô, o que possibilitou conhecer e compreender a dimensão antropofágica no sentido de Andrade (1928), ou seja, a formação colaborativa de culturas. Esse processo vai modificando o ser e o saber, transformando as formas culturais e recriando novas configurações identitárias, na medida em que se permite ser afetado com o *outro*, ou se perceber como *outro* dos outros.

Memórias e Confluências: o autor e o *outro* entre antropologias mútuas

Entendo ser necessário explorar nesse momento do texto um pouco da minha própria trajetória, utilizando-se do recurso do relato autobiográfico acionado a partir da memória da experiência com um grupo indígena do Brasil Central. Mais recentemente apropriado na antropologia, de acordo com Piña (1991), não pode ser confundido com um relato livre de acontecimentos como um testemunho, mas a seleção e interpretação de eventos com vistas a um objetivo específico. Nesse caso, como se dar a minha inserção como agente externo entre os indígenas, bem como suas e minhas percepções e apropriações do *outro*.

Tendo nascido numa cidade do interior de Minas, o município de Divinópolis, numa família simples com um pai branco, pedreiro e analfabeto; mãe negra, serviçal, semianalfabeta, que carregava em suas lembranças uma dramática história de escravidão e flagelo familiar. Com todas as lutas inerentes do contexto socioeconômico, havia muita dignidade, esforços incansáveis em transmitir valores importantes aos filhos de honestidade e honra. A formação escolar veio tardiamente e os fundamentos religiosos presentes foram imprescindíveis para suscitar numa juventude desregrada e problemática, a uma busca subjetiva de respostas sociais.

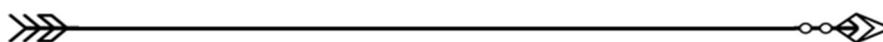
A experiência religiosa cristã protestante promoveu uma espiritualidade que norteou e conferiu um sentido específico à existência, conduzindo-me inevitavelmente a ter no horizonte da vida, ações voltadas em prol da dignidade humana. A filiação a uma comunidade de fé foi o caminho natural e o forte desejo de envolvimento me conduziu a um centro de capacitação em Curitiba, Paraná, para trabalhos em contextos sociais desafiadores, levando-me a renunciar ao trabalho formal e trajetória acadêmica.



Após aproximadamente nove anos, fiz parte de uma equipe para iniciar uma unidade da organização a que estava vinculado em Palmas, Tocantins, onde ocorreu o primeiro contato com os povos indígenas. Foi quando em meados de 2012, recebi o convite de um amigo que fez minha conexão com os Krahô para visitá-los. A simples ideia de fazer contato com o diferente em formas culturais e históricas, e ao mesmo tempo tão próximo e correlato, fez com que me envolvesse rapidamente àquele rico e receptivo contexto da cultura indígena. Prontamente fui acolhido pela comunidade, que me atribuiu o nome na língua materna de Põhyhkrat (que significa “semente de milho”) e fui adotado por uma família que passou a me tratar como um membro legítimo dela. Era tudo misterioso para mim nos primeiros dias, contudo quanto mais ia sendo introduzido e envolvido, mais revelações foram surgindo a respeito deles e de mim mesmo. Neste encontro com a alteridade, ficou evidente que o contato com o outro, diferente, descortinou e apontou outras leituras, inclusive acerca de mim, que ainda não haviam sido distinguidas.

Nestas experiências, podemos constatar o efeito “contrastivo” de que fala Cardoso de Oliveira (1996), quando o outro revela mais de nós mesmos do que jamais poderíamos presumir, pois ao mesmo tempo em que eu achava tudo tão diferente, enigmático e místico, e, naturalmente, enxergava o outro como objeto via comparações etnocêntricas, percebia que também estava sendo conferido e contrastado pela análise daqueles que tinham o olhar sobre mim. Considerando que o outro é descoberto e percebido a partir das diferenças, é autoinstrutivo refletir o quanto essas comparações cooperam para a compreensão da nossa própria cultura, das nossas diferenças, como Wagner (2010, p. 12) conclui ao dizer que “... todo entendimento de outra cultura é um experimento com a nossa própria”. Esse jogo comparativo, porém, não é exclusividade do Antropólogo que analisa o outro academicamente, mas de forma pragmática, também é feito mutuamente por aquele que é objeto da antropologia.

Nesta interação com o outro, comecei a perceber que os conceitos, ideias e valores que tinham muita relação com minhas percepções iniciais, ou seja, aquela primeira visão de mundo orientada pela cosmologia judaico-cristã, como ponto de partida de onde me encontrava para enxergar o universo, precisava de uma orientação antropológica a fim de instrumentalizar-me para uma compreensão mais ampla do contexto cultural em que passei a viver.



Passado algum tempo entre idas e vindas à aldeia, na medida em que as amizades iam se consolidando, um jovem chamado Waawy Krahô, (Figura 2) me procurou pedindo que eu o levasse para a cidade e assim ele pudesse estudar e ter a oportunidade de se formar em alguma profissão e retornar para ajudar sua comunidade. Pois assim fizemos! Waawy Krahô foi morar conosco em Palmas-TO e permaneceu por cinco anos em nossa casa, terminando o ensino médio seguido de um Curso Técnico em Enfermagem, o que lhe possibilitou o retorno à Aldeia Cachoeira e a assunção do cargo de diretor da unidade básica de saúde local como funcionário da SESAI .

A experiência de ter um jovem indígena morando em nossa casa foi de extrema importância para aprendermos mais um com o outro acerca de nossas diferenças. Isso nos possibilitou uma troca de saberes e sentimentos inesgotáveis, e quanto mais o tempo ia passando, mais era notada a existência de “fragmentos” do outro em mim e vice-versa. Neste movimento de transferências a partir das curiosidades e interesses, o estranhamento se faz presente dos dois lados e, mutuamente, interroga-se a alteridade. Essa relação desafia a uma compreensão de identidade e faz refletir a própria imagem a partir do outro.

Especificamente nesta experiência, a aproximação do outro reorganizou-se em torno de uma respeitosa convivência e, ao contrário do que se preconiza no universo moderno em que se é treinado, testado e provado para competir e vencer sempre o semelhante e assim conquistar seu “espaço” e “individualidade”; e onde a racionalidade é ditadora de todas as justificativas, o que acabou evidenciado em mim foi certa “fragilidade” (GOMES, 2008) diante deste outro, sobretudo porque parecia que ele não julgava ser importante o competir comigo.

O ser humano contemporâneo é um sujeito frágil, subjugado pela sua própria criação e que a cada novo avanço científico-tecnológico se torna mais dependente de sua produção. Esta fragilidade, esta dependência do homem na contemporaneidade se contrapõem ao que se esperava concretizar com a racionalidade e o humanismo apregoado (GOMES, 2008, p. 25).

Apesar de toda pressão cultural hegemônica exercida sobre os lombos da individualidade humana, sempre haverá um déficit da consciência que em um grito agonizante proclamará a pluralidade das diferenças. Viver com a alteridade é, portanto, uma reação anti-hegemônica que, evidentemente, exige um aprimorante desprendimento de si



mesmo, como diz Haddock-Lobo (2006, p. 48): “A Alteridade não é apenas uma qualidade do outro, é sua realidade, sua instância, a verdade do seu ser e, por isso, para nós, torna-se muito fácil uma permanência na coletividade e na camaradagem – difícil e sublime é co-habitar com a diferença, é viver o eu-tu profundamente”.

Tomando como ponto de partida esta minha primeira experiência com a convivência com outro, abordo aqui a discussão acerca da alteridade em um plano além do pessoal, isto é, na interetnicidade, retornando às trocas simbólico-mitológicas decorrentes das proximidades, tema explorado ora como antropofagia (ANDRADE, 1928), ora como hibridismo (BURKE, 2010), de acordo também com a “abertura ao outro” de que falou Lévi-Strauss (1993).

O contato com o outro é provocativo e desafia o saber etnocêntrico. Repele ao esvaziamento do ser, e ao mesmo instante descortina novas formas de existir e conviver, gerando maturidade a partir do desnudamento do eu. Somente a partir daí é possível compreender e dimensionar o humanismo do qual “o Desejo do Outro, que nós vivemos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o eã puro, a orientação absoluta, o sentido” (LÉVINAS, 2009, p. 49). E é neste ponto que a alteridade desafiadora contorna a relação, exonera o pré-conceito e, acima de tudo, responsabiliza o sujeito acerca do outro, como destaca Lévinas (2009) ao dizer:

A passividade pura que precede a liberdade é responsabilidade. Mas a responsabilidade que não deve nada à minha liberdade é minha responsabilidade pela liberdade dos outros. Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável, em outros termos, tomo a palavra (LÉVINAS, 2009, p. 77).

É na proximidade da alteridade que começamos a enxergar nossa própria cultura não mais como absoluta e soberana. Passamos a vê-la como uma imagem vista de um ponto específico, ou seja, apenas um ponto de vista dentre outros possíveis, como bem retrata Laplantine (2003) ao discorrer sobre o auto-“estranhamento” como ferramenta da análise antropológica:

Além disso, apenas a distância em relação a nossa sociedade (mas uma distância que faz com que nos tornemos extremamente próximos daquilo que é longínquo) nos permite fazer esta descoberta: aquilo que tomávamos por natural em nós mesmos é, de fato, cultural; aquilo que era evidente é infinitamente problemático. Disso decorre a necessidade, na formação antropológica, daquilo que não hesitarei em chamar de “estranhamento” (depayement), a perplexidade provocada pelo encontro das culturas que são para nós as mais distantes, e cujo encontro vai levar a uma modificação do olhar que se tinha sobre si mesmo. De fato, presos a uma única cultura, somos não apenas cegos à dos outros, mas



míopes quando se trata da nossa. A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos "evidente". Aos poucos, notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de "natural". Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única (LAPLANTINE, 2003, p.12).

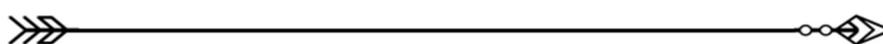
Portanto, na contramão do "natural", o estranhamento, enquanto uma "auto-descoberta", é o recurso que possibilita percebermos que o contato com o outro alterou e recodificou o que antes parecia ser inconscientemente imutável. É de se esperar que nossa brasilidade, forjada a partir de encontros assimétricos de populações, disponha dessa possibilidade de absorver e permitir que nossa identidade flutue de forma híbrida.

A DINÂMICA DA CULTURA

Início este capítulo com a afirmativa de que toda cultura é dinâmica e está em constante movimento de transformação. Transformações estas que compõem suas variantes de acordo com as especificidades de cada grupo cultural, seus acontecimentos ou eventos históricos decorrentes da natureza, como catástrofes e mudanças climáticas, ou de forma mais agressiva, quando um sistema cultural entra em contato com outro. Por inferência simples, isso nos aponta que um sistema cultural não é estático, mesmo em se tratando de culturas de populações tradicionais e minoritárias, como as sociedades indígenas.

Laraia (1986) aponta que existem dois tipos de mudança cultural. A primeira é acometida por forças internas e geralmente caminha em passos lentos, e sob o olhar de quem a observa pode ser imperceptível. Já a segunda é resultante do encontro entre duas ou mais culturas. Esta, por sua vez, se desenvolverá agressivamente e muitas vezes o ritmo se dá em trote bem acelerado. Foi o que ocorreu, por exemplo, na formação do povo brasileiro por meio de um caldeamento étnico que miscigenou sociedades de matrizes fortes, de identidades étnicas opostas em seus objetivos sociais.

Acerca das mudanças circunstanciadas pelos encontros com a alteridade, vejamos três perspectivas que contribuem para pensarmos os desdobramentos das relações interétnicas. A primeira perspectiva é a clássica de Darcy Ribeiro. Ele nos diz que essa "confluência, que se dá sob a regência dos portugueses, matrizes raciais dispares, tradições culturas distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um



povo novo, num novo modelo de estruturação societária” (RIBEIRO, 2015, p. 17). Entretanto, essa confluência de sociedades e etnias distintas tem sua originalidade distante de uma união amistosa em torno de objetivos comuns. Ao contrario, essa fusão é enredo de uma trama de conflitos que transpassam épocas e demarca territórios:

O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade, em que grupos humanos se estruturam em classes opostas, mas se conjugam para atender suas necessidades de sobrevivência e progresso. Surge, isso sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável (RIBEIRO, 2015, p. 20).

É importante ressaltar que além da cultura ser dinâmica e estar constantemente em transito, adaptando e ressignificando a cada passo eventos ou acontecimentos, podemos constatar, através dos estudos de Lévi-Strauss (1996), que as estruturas culturais mantêm padrões semelhantes apesar da diversidade e distanciamento geográfico. Essas constatações se deram através da análise dos mitos, linhagens familiares e parentesco, o tabu do incesto, a religião, a interdependência (trocas) e principalmente a linguagem; onde se percebe uma lógica binária de palavras que compõem pares de oposição do tipo certo/errado, feio/bonito, grande/pequeno etc. Lévi-Strauss (1996, p.49) afirma que “a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes [...], faz crer que, em ambos os casos, os fenômenos observados resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas”. Assim ele aponta que existem aspectos comuns na estrutura social que fazem com que os grupos culturais, independente da distância geográfica, se sistematizem e se organizem de forma recorrente. Estas supostas semelhanças culturais podem explicar o fato de observarmos a destreza e frequência que algumas culturas têm em se conectarem com as outras.

Lévi-Strauss também vai apontar observações que leva os grupos sociais a uma análise social (e até científica) a partir do etnocentrismo em relação ao outro e diferente.

A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos (LEVI-STRAUSS, 1952, p. 95).

Assim, a segunda perspectiva é a estruturalista de Lévi-Strauss no que sugeriu a recorrência das bases estruturais em sociedades diversificadas socialmente; isso não significa que tais diferenças culturais serão extintas no decorrer do tempo e diminuição do espaço. O



próprio autor contrapõe essa ideia ao dizer que “na realidade, as diferenças são extremamente fecundas. O progresso só se verificou a partir das diferenças” (Lévi-Strauss,1978, p.31).

Lévi-Strauss ainda disse que as diferenças podem existir mesmo em convivência conjunta, em que culturas distintas dividem o mesmo espaço. “Nada impede, com efeito, que culturas diferentes coexistam e que prevaleçam entre elas relações relativamente tranquilas” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 23). Portanto, é comum observar que mesmo em situações em que uma cultura é impactada através do contato com outra e, a partir daí, inicie algum processo de mudança, como tal, isso não necessariamente caracteriza perda e sim, transformação. Lévi-Strauss, em uma entrevista sobre o risco das interferências globais em culturas tribais, teria respondido que "As culturas não desaparecem nunca, elas se misturam com outras, e dão origem a uma outra cultura" (MOISÉS,1999).

Neste sentido, retornando brevemente aos estudos de Ribeiro (2015), apontou-se que nesse “processo civilizatório” em que os europeus mantiveram o foco primário em explorar as riquezas naturais das terras que denominou Tupi, foi de importância certa negociação com os “nativos” habitantes da terra, os “índios” da costa brasileira. Foi aí que deu o termo “cunhadismo”, que se referia à forma com que os “índios” entregavam suas mulheres (irmãs e filhas) para que o europeu pudesse tomar como esposa e assim pertencer àquela família, servindo-a de iguarias trazidas do “velho mundo”.

A instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro foi o Cunhadismo, velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo (RIBEIRO, 2015, p. 63).

Esta ligação resultou-se se ao fato de que cada europeu pudesse ter várias esposas “índias”, e assim conceber dezenas de filhos que passaram a ser considerados “brasilíndios”, que mais tarde viria a ser “mamelucos”. “A função do cunhadismo na sua nova inserção foi fazer surgir a numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil” (RIBEIRO, 2015, p. 64).

Mais tarde, com a chegada dos africanos trazidos como escravos para servir de mão de obra à produção açucareira, a cultura passa por mais um processo de caldeamento étnico. Desta vez, devido às condições hediondas em que o “negro” foi submetido, sendo em muitos casos, apartado de sua própria etnia, língua e cultura, na finalidade de evitar qualquer

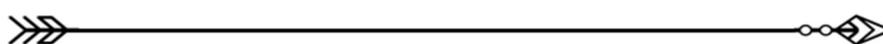


possibilidade de concentração de escravos provenientes da mesma etnia, estratégia que fez com que tivessem maiores dificuldades para reter os elementos culturais. Sendo assim, restou-lhes valer-se das memórias. “Quer dizer, nas cresças religiosas e nas práticas mágicas, a que o negro se apegava no esforço ingente por consolar-se do seu destino e para controlar as ameaças do mundo azaroso em que se submergira” (RIBEIRO, 2015, p. 89). Por conseguinte, o Brasil miscigenado, desigual, é visto como mosaico de formas e características fragmentadas de culturas diversas, pulverizado em formato multifacetado.

Nesse sentido, o Brasil é a realização derradeira e penosa dessas gentes Tupis, chegada à costa atlântica um ou dois séculos antes dos portugueses, e que, desfeitas e transfiguradas, vieram dar no que somos: uns latinos tardios de além-mar, amorenados na fusão com brancos e com pretos, deculturados das tradições de suas matrizes ancestrais, mas carregando sobrevivências nelas que ajudam a nos contrastar tanto com os lusitanos (RIBEIRO, 2015, p. 98).

Por meio da Antropologia Interpretativa ou Hermenêutica apresentada por Clifford Geertz, como a terceira perspectiva que elenco, é possível enxergar a cultura como um elemento único e subjetivo construído a partir de seus próprios membros de acordo com o tempo e espaço. Podemos perceber isso no modo como Geertz (1973, p.15) definiu Cultura: “Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise”.

Esse tipo de visão interpretativa da cultura é norteadora para conhecer e saber analisar, considerar e compreender os aspectos, fenômenos e acontecimentos que marcaram e transformaram a cultura, resignificando sentidos e identidades. Sendo assim, Geertz (1973) diz que a cultura não deve ser mais analisada de fora pra dentro como no sistema estruturado por meio de regras, costumes e tradições em que estes padrões sociais estabelecem comando sobre a sociedade; e sim é dever do antropólogo analisar de forma intrínseca a conexão entre a concepção que o “nativo” tem de sua própria cultura mediante aquilo que é observado e interpretado pelo pesquisador. Ou seja, a cultura deve ser vista de dentro pra fora “como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções [...] para governar o comportamento” (GEERTZ, 1973, p. 56). Ele também diz que o ser humano é intrinsecamente necessitado de valores que possa estabelecer ideia, conceito e governo “e que o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento” (GEERTZ, 1973, p.56).



A ANTROPOFAGIA: ALIMENTANDO A CULTURA.

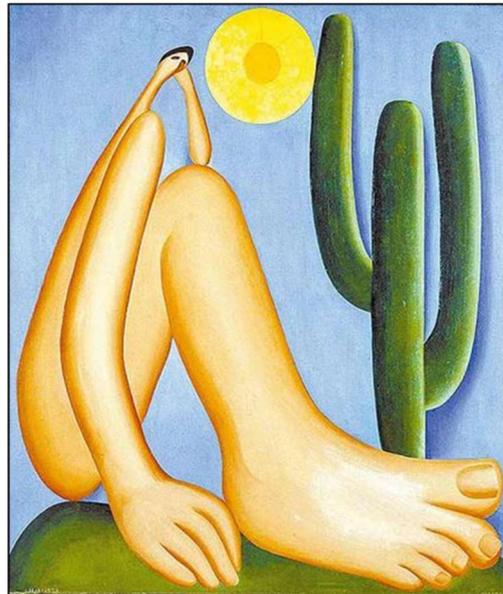
No início do século XX a arte e literatura brasileira passaram por um processo de reforma que mais tarde foi reconhecido como Modernismo. O movimento modernista trouxe para o Brasil uma nova roupagem das produções artísticas e literárias, rompendo com o importado e o ultrapassado, dando início a produções mais regionalistas e “tipicamente brasileiras”. Nesse período surgiram autores que começaram a retratar por meio da literatura obras que expressavam o cotidiano e assumiam a realidade da época. Isso provocou uma série de manifestações artísticas que marcaram o momento, como foi o caso da Semana da Arte Moderna .

A subjetividade tomava lugar, empoderando eventos locais e destacando a atualidade. Nomes como Graça Aranha, Érico Veríssimo, Euclides da Cunha, Monteiro Lobato, Lima Barreto, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Cecília Meireles, Vinícius de Moraes, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, Clarice Lispector, Guimarães Rosa, Olavo Bilac, Candido Portinari, Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral, Benedito Ruy Barbosa, Nelson Rodrigues, Oscar Niemayer, dentre outros, da literatura, das artes, da dramaturgia, da arquitetura, etc., foram importantes para inaugurar a era do modernismo brasileiro. Dentre estes autores, quero destacar aqui Oswald de Andrade, que na ocasião era casado com a artista plástica Tarsila do Amaral. Em 1928 em seu aniversário, o escritor recebeu de presente uma tela pintada por Tarsila, que ele mesmo batizou de “Abaporu” usando termos em tupi: aba (homem), pora (gente) e ú (comer), significando assim "homem que come gente".

A Obra serviu de inspiração para Andrade escrever o Manifesto Antropofágico e foi motivo de agitação para o movimento quando foi publicado na Revista Antropofagia. O Manifesto Antropofágico é uma síntese que reúne diversas narrativas em protesto contra a invasão mercantil cultural da Europa, que em tentativa de aculturar as terras brasileiras instituíam sua visão de mundo através da arte e literatura. Em linguagem metafórica, com poesia e humor, o autor faz uma alusão aos índios da costa brasileira que em guerra contra seus inimigos - fossem eles “Tupi” ou europeu -, comiam os capturados em batalha com o intuito de adquirir sua força e habilidade.



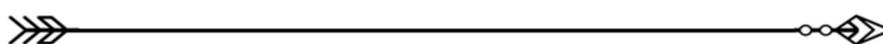
Figura 2 - Abaporu, pintura a óleo da artista brasileira Tarsila do Amaral.



Fonte: <https://artecartistas.com.br/abaporu-tarsila-do-amaral/> Acesso em 15 abr. 2023

Quem por pouco vivenciou esta realidade e pode detalhar tal prática foi Hans Staden, o jovem alemão aventureiro que em sua segunda viagem ao Brasil, por volta de 1550, sofreu um naufrágio onde hoje é o estado de Santa Catarina. Após conseguir chegar à Bertioga-SP e trabalhar como bombardeiro defendendo o fortim da região, foi capturado pelos índios Tupinambá e permaneceu como prisioneiro deles por 9 meses, aguardando ser devorado. Os preparativos para o ritual antropofágico podiam durar semanas, meses ou até anos. Davam-se início logo que o prisioneiro chegava à aldeia e era “obrigado a gritar-lhes em sua língua: Aju ne xé pee reiurama, isto é: Estou chegando, sou a vossa comida” (STADEN, 2008, p. 68). O prisioneiro tinha suas roupas arrancadas e se submetia a um processo de depilação, quando até suas sobrancelhas eram tiradas. O guerreiro capturado era alimentado e recebia uma mulher como esposa, e ficava sempre submetido ao seu futuro algoz. Segundo Staden, tal costume era o ponto culminante da vingança e ódio contra seus inimigos.

Não Fazem isto para saciar sua fome, mas por hostilidade muito ódio, e, quando estão guerreando uns contra os outros, gritam cheios de ódio: Debe marã pá, Xe remiu ram bengué, sobre abata-se toda desgraça, você será minha comida. Nde acanga jucá aipotá kurine, eu ainda quero esmagar sua cabeça hoje. Xe anama poepika re Xe aju, estou aqui para



vingar em você a morte dos meus amigos. Nde rôo, Xe mokaen serã kuarasy ar eyrna riré, etc.,sua carne será ainda hoje, antes que o sol se ponha, o meu assado”. Tudo isso fazem-no por grande inimizade (STADEN, 2008, p. 157).

Figura 3 - O Manifesto Antropófago escrito por Oswald de Andrade e publicado na Revista Antropofagia.



Fonte: <https://www.culturagenial.com/manifesto-antropofago-oswald-de-andrade/> Acesso em 15 abr. 2023

Para Oswald de Andrade, a exemplo do ritual antropofágico tupi, a cultura brasileira se nutria de uma deglutição das ideias, filosofias e contextos importados, trazidos pelos imigrantes colonizadores. Estes contéudos estrangeiros quando desembarcados em terras tupiniquins, eram igualmente examinados e devoradas pelos nativos no que realmente lhes interessavam. Andrade (1928), já nas primeiras entretefas do texto afirma que a antropofagia é o princípio das relações sociais em que as culturas sustentam o intercâmbio das conexões e associações:

Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente, economicamente e filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz (ANDRADE, 1928). Este



interesse pelo que pertence ao outro é algo intrínseco ao ser individual “brasileiro”, mas que também compõe a esfera social. É o que nos move na direção do que é diferente, curiosos por descobrir novas possibilidades e transformar a vigente e tradicional visão de mundo em uma inovadora percepção da realidade. Novos saberes, ou o mesmo, mas dito e feito de outra maneira.

Por mais contraditório que pareça esta importância do outro, o texto de Andrade (1928) repudiava o intento da massificação colonialista e as imposições importadas que fabulizavam o cotidiano do que significava ser brasileiro. Antropofagia era apropriação do outro, mas do seu modo próprio, e não por imposição arbitrária. Resistência a uma ideia lógica e racional do poder colonial. “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. É a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar”, dizia Andrade (1928).

Algumas frases que compõem o texto deixam evidente que apesar do esforço europeu colonialista em homogeneizar o território brasileiro, o que se deu, de fato, foi uma estética a partir dos referenciais escolhidos meticulosamente e assimilados ao regionalismo aderente. Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. [...] Nunca fomos catequizados. Fizemos foi o Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses. [...] A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia (ANDRADE, 1928). Ou seja, a antropofagia convulsiona o processo de colonização no qual o colonizado deixa de ser passivo ao decurso e propõe ações ativas que reconstrói a existência e aparência.

É fato que tal qual o costume, a antropofagia que Oswald de Andrade descreve é um movimento de mão dupla em que as duas partes se devoram e se alimentam das influências que lhes interessam. Podemos ver isso também em outras obras como a “O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa”, de Afonso Arino, que, como sugere o título, descreve a influência do “índio” brasileiro na dita Revolução Francesa. Na obra, o autor narra a construção do mito do “bom selvagem brasileiro” pelo qual, na época, o índio era visto com tamanha inocência e pureza que poderia ser comparado ao homem no paraíso edênico, antes do pecado de Adão e Eva. Essa ideia se difundiu na França principalmente depois que os



“Índios” Tupinambás, aliados dos franceses, passaram a visitar e circular na corte de Carlos IX.

Arino considera que Jean-Jacques Rousseau, importante filósofo, teórico político do iluminismo e da Revolução Francesa, tinha por “propósito em sua obra demonstrar que o homem era naturalmente bom e que o hábito da civilização é que viera a corrompê-lo” (LUSTOSA, 2000, p. 183). Partindo desse pressuposto é que se podia concluir a influência dos índios brasileiros na constituição da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, principal documento da revolução francesa. Portanto, “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”, como bem disse Andrade (1928).

Quem também compartilha dessa mesma idéia é o antropólogo Eduardo Viveiro de Castro, na obra “Metafísicas Canibais” o autor faz comparações entre os costumes antropofágicos dos Tupinambás e o canibalismo póstumo dos Araweté, ou seja, os Araweté fazem uma atualização do ritual tupi ressignificando o processo quando seus mortos são devorados por divindades na esperança de tornarem-se seres semelhantes a seus devoradores. Nesse sentido ele irá dizer: “o ‘eu’ se determina como ‘outro’ pelo ato mesmo de incorporar esse ‘outro’, que por sua vez se torna um ‘eu’, mas sempre no outro, através de outro (‘através’ no sentido solecístico de ‘por meio de’).” (VIVEIRO DE CASTRO, 2015, P.133).

Os ameríndios têm a caça como um importante e principal meio econômico e de subsistência familiar. Diferente do esquema estrutural da cultura europeia, que se organiza fundada em meios de produção, a cosmologia ameríndia utiliza de esquematismos básicos e tem a cadeia alimentar como pano de fundo. Por isso o indígena caçador deve pensar como a presa pensa para conseguir captura-la, caso contrário, não obtém êxito. Refletir sobre o ponto de vista do outro, colocar-se no lugar daquele que está do outro lado. Deglutir e alimentar-se dele até que se torne como ele.

Da mesma forma, seguindo tal herança antropofágica, como um processo durativo e atual, continuamos praticando-a tanto na arte, literatura, música, poesia e outras esferas sociais, como também em nossa própria individualidade, na transação de valores, compondo uma visão de mundo que transpassa as fronteiras culturais. Portanto, minha experiência com os Krahô, sobretudo com aquele que estive por anos em um convívio direto comigo, é também um retrato dessa antropofagia brasileira. A presença cultural indígena alterou



aspectos significativos de minhas percepções e formas de obter saber e conhecimento, atribuindo a mim sentido para novas formas de ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, podemos considerar que esta pesquisa atribui-se a uma reflexão bibliográfica com base em diversos capítulos que sublinharam o roteiro de uma dramática trama em que o brasileiro protagonizou sua própria história, alterando o gênero, o ritmo e a narrativa europeia. Ser brasileiro, seja índio, branco, negro ou mestiço, é estar sempre vigilante atento às mudanças, considerando o outro como portador de boas novas que poderão ser agregadas, ou não, ao que somos. O outro (diferente), quase sempre é visto como uma atração que desperta atenção e provoca curiosidade. Sem pretender romantizar, penso que certa abertura à alteridade, típica da brasilidade, faz de nós, receptivos ao outro e ao que ele pode atribuir, sem que seja necessário desconectar de nossas raízes e história. Posto isso, o Brasil plural é intrinsecamente inclusivista em sua definição, pluralidade esta que flexibiliza as mudanças sem perder originalidade.

A análise antropológica no sentido de compreender o movimento da cultura, depara-se com o dinamismo cultural e contribui para identificar pontos que acentuaram tais mudanças. É interessante pensar que estamos em uma constante batalha antropofágica, sistematicamente deglutindo o outro, alimentando de seus horizontes e saberes, e por vezes sendo digerido, ofertando habilidades, contribuindo em um espaço que não nos pertence.

A antropofagia cultural, conforme a abordagem de Oswald de Andrade é uma herança indígena primorosa que consiste na destreza de incorporar insumos de pensamentos, filosofias, sistemas e saberes, para tonificar e conceber o que venha a ser acurado e ajustado. Nesse sentido destaco o trecho do Manifesto em que diz: “É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se” (ANDRADE, 1928, p. 68).

A outra face desta antropofagia é a habilidade de declinar sobre o que é capcioso e desajustável. Como dispõe o texto em um trocadilho de palavras em que o autor sugere a ingestão do que é desprezível: “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chama-se Galli Mathias. Comi-o” (ANDRADE, 1928). Sabendo que “galimatias” não é exatamente uma



pessoa, e sim uma palavra que expressa um discurso verborrágico, enredado e confuso, seria melhor, devorar (eliminar) o inconveniente e inoportuno.

O processo de apropriação do outro em nossos termos implica numa análise do outro que permite separar e filtrar os conteúdos, e é isso que faz com que não nos tornemos meras cópias dos outros, mas uma pessoa agregada do que consideramos bom no outro.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil. **Revista de Antropofagia**, Ano I, N° I, maio de 1928.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2010

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Os (Des)Caminhos da Identidade. **RBCS**, v. 15, n. 42, 2000.

GEERTZ, Clifort. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.

GOMES, Carla Silene C. L. B. **Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça**. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp113166.pdf> Acesso em 18 mar. 2022.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2006.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1986.

LÉVINAS, Emmanuel. **O humanismo do outro homem**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

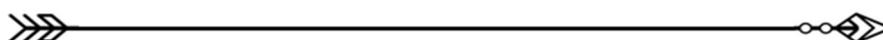
LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **Antropologia Estrutural II**. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



LUSTOSA, Isabel; FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MELATTI, Julio Cezar. **Ritos de uma Tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.

_____. **O Messianismo Krahô**. São Paulo: Heder e EDUSP, 1972.

MOISÉS, B. P. Entrevista: Claude Lévi-Strauss aos 90. **Revista de Antropologia**. V.42 n. 1-2, São Paulo. 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100002>. Acesso em fev. 2021.

PIÑA, Carlos. Sobre la Naturaleza del Discurso Autobiográfico. **Anuário Antropológico/88**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vazes, 1977.

_____. **O Povo Brasileiro**. 3. ed. São Paulo: Global Editora, 2015.

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**. Porto Alegre-RS: L&PM POCKET, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2 (2), pp.115-144. Rio de Janeiro. 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005. Acesso em: abril. 2021.

_____. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify,

