

**Antropófago e Nhengaçu Verdeamarelo:  
dois manifestos em busca da identidade nacional brasileira**

**HELAINÉ NOLASCO QUEIROZ\***

Este artigo apresenta um recorte das considerações elaboradas na dissertação de mestrado *Verdeamarelo/Anta e Antropofagia: narrativas da identidade nacional brasileira*, defendida na Universidade Federal de Minas Gerais em 2010. Apesar de a pesquisa de mestrado ter se embasado na extensa produção textual produzida pelos grupos modernistas *Antropofagia* e *Verdeamarelo/Anta* no período entre 1926 e 1929, publicada na *Revista de Antropofagia* e no jornal *Correio Paulistano*, optou-se por fazer neste texto o mesmo tipo de análise embasada, porém, em apenas dois documentos-chaves: os manifestos literários dos grupos. Duas razões justificam o recorte das fontes. A primeira diz respeito à dificuldade em se obter em um artigo um resultado satisfatório de explanação diante da grande quantidade de textos publicada pelos dois grupos e a extensa discussão por eles suscitada. A segunda e principal razão para a escolha se justifica pela crença de que os manifestos *Antropófago* e *Nhengaçu Verdeamarelo* foram o suporte ou a síntese dos programas dos grupos, possuindo caráter fundacional ou de síntese e apresentando seus programas de intenções. A análise comparativa entre os dois manifestos visa mostrar as aproximações e os distanciamentos das propostas modernistas na construção da identidade nacional brasileira, para o que os documentos fizeram uso de sujeitos e de marcos temporais, reconfigurando a memória nacional por meio de uma linguagem clara, direta e concisa.

**A redação dos manifestos modernistas Antropófago e Nhengaçu Verdeamarelo**

Em maio de 1928, Oswald de Andrade publicou, no primeiro número da *Revista de Antropofagia*, o *Manifesto Antropófago*. De certa forma, o documento radicalizava e também dava continuidade a outro manifesto, lançado pelo mesmo autor em 18 de março de 1924, no jornal *Diário Carioca: o Manifesto da Poesia Pau-Brasil*. Estabelecia um vínculo com o anterior, dentre outras razões, porque procurava ir às raízes da nacionalidade, invertendo “o processo que via este país apenas como objeto passivo na confluência de outros centros

---

\* Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais.

econômicos e culturais mais avançados” (OLIVEIRA, 2002: 101). O radicalizava por adotar uma reação violenta e ativa contra a cultura “importada”, acrítica ou de gabinete, ao devorar metaforicamente os elementos estrangeiros e transformá-los em matéria prima para a criação de uma cultura brasileira. Segundo Jorge Schwartz, “ao contrário das preocupações estéticas presentes no *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, Oswald privilegia agora as dimensões revolucionárias e utópicas (...). O objeto estético se desloca para o sujeito social e coletivo” (SCHWARTZ: 2008, 172). Oswald inaugurava, com a publicação da revista e do manifesto, a *Antropofagia*, contando com a adesão de dezenas de colaboradores.

A *Revista de Antropofagia*, onde se publicou o *Manifesto*, contou com duas fases. A “primeira dentição”, em forma de revista propriamente dita, contou com uma tiragem de dez edições mensais, publicadas entre maio de 1928 e fevereiro de 1929, e estava sob direção de Antônio Alcântara Machado e gerência de Raul Bopp. A partir de 17 de março de 1929, a *Revista de Antropofagia* passou a ser publicada como parte do jornal *Diário de São Paulo*, ocupando uma de suas páginas e se estendendo até o número 16, de primeiro de agosto do mesmo ano. A fase, dessa vez semanal, foi chamada de “segunda dentição” e o “açougueiro” passou a ser Geraldo Ferraz. A direção ficou a cargo de Jaime Adour da Câmara e de Raul Bopp. Na segunda fase, o hebdomadário mudou seu formato, provavelmente para se adequar à página do jornal da qual passou a fazer parte, mas também para acompanhar a radicalização em termos de crítica e conteúdo. A última fase do projeto antropofágico, por sua vez, não chegou a apresentar seus resultados concretos, apesar da tentativa de expansão dos preceitos por meio da realização de um Congresso de Antropofagia e da criação de uma bibliotequinha antropofágica e de um sistema métrico baseado no berro, dentre outras ações.

Em linhas gerais, a proposta antropofágica preconizava a devoração cultural das ideias e dos modelos importados, especialmente dos países europeus, para reelaborá-los com autonomia, transformando-os em força para a produção de algo original. O ato procurava se afastar da relação modelo/cópia que predominava no panorama cultural brasileiro até então. A antropofagia, ritual indígena celebrado para o fortalecimento da tribo a partir das virtudes do inimigo derrotado e morto, era o exemplo da oposição, resistência e impassividade do aborígene diante da invasão colonial. Se na perspectiva europeia o homem americano era selvagem, sendo seu canibalismo uma das marcas de sua inferioridade, na visão positiva e inovadora da *Antropofagia*, a índole canibal, típica de algumas tribos indígenas brasileiras, permitia, na esfera cultural, a assimilação crítica dos modelos europeus. O estigma bárbaro

era transformado em qualidade mediante uma afirmação positiva. A reação não se limitava apenas à literatura, estendendo-se também a outros campos da cultura.

Um ano antes do lançamento do *Manifesto Antropófago*, o grupo *Verdeamarelo* iniciava sua atuação. Em julho de 1926, Menotti del Picchia, Plínio Salgado e Cassiano Ricardo lançaram no jornal *Correio Paulistano*, órgão conservador ligado ao Partido Republicano Paulista, uma série de artigos anunciando publicamente a criação da “Academia Verdeamarela”. Durante dois anos, o grupo publicou dezenas de artigos naquele jornal e também promoveu conferências, jantares e o lançamento de obras literárias e teóricas. Além da participação de seus autores principais<sup>1</sup>, o grupo contou com a contribuição esporádica de Cândido Motta Filho, Francisco Pati, Paulo Brasil, Aníbal Silveira, Brito Broca, Genolino Amado, Almeida Magalhães, Geno, Alfredo Ellis e outros<sup>2</sup>.

É possível resumir os propósitos do grupo em algumas ideias básicas. A principal delas era a crítica à literatura passadista, cópia de modelos europeus, enclausurada “no soneto, na métrica de Castilho, na colocação de pronomes, no parnasianismo, na frase acadêmica, na retórica, na construção portuguesa” (SALGADO, 1956: 14) e em outros processos formais ditados pela tradição, pelo respeito aos antigos autores e por instituições como a Academia Brasileira de Letras. Contra isso, sugeria-se a criação de uma literatura nova, liberta de formalismos e da influência europeia e adequada ao instante por que passava a humanidade, quando se tornava necessário proclamar o que o Brasil tinha de mais autêntico. O nacionalismo era o grande filão do grupo, que proclamava cantar o Brasil com suas paisagens, seu clima, sua vegetação, suas raças e seu povo.

Em 1927, o *Verdeamarelo* sofreu uma cisão, resultado da rejeição, por parte de Plínio Salgado, de algumas propostas apresentadas, fundando uma nova corrente, denominada *Escola da Anta*. Segundo a interpretação posterior de Salgado, a *Anta* teria surgido porque esse “se estacionava num nacionalismo demasiadamente ‘exterior’ e pictórico”, enquanto “urgia um nacionalismo ‘interior’, intuitivo” (SALGADO, 1956: 14). A *Anta*, segundo Salgado, “criticava o colonialismo de nossa cultura de imitação e buscava sua revalorização, através de um processo de integração dos valores que nasceram da raça tupi e que se

---

<sup>1</sup> A contribuição dos fundadores era semanal e, às vezes, compreendia dois ou mais artigos por semana. Daí o grande volume de publicações do *Verdeamarelo* durante quase dois anos de existência do grupo.

<sup>2</sup> Raul Bopp foi bastante citado pelos verdeamarelos mas não fez, no período entre 1926 e 1929, nenhuma publicação no *Correio Paulistano*. Sua possível participação no *Verdeamarelo* é interessante uma vez que, poucos anos mais tarde, ele tomou parte ativa no programa da *Antropofagia*.

mantiveram através dos séculos nas nossas outras etnias formadoras”, o que levaria a uma “eucaristia de sangue de todas as origens”. O índio era o denominador comum de todas as raças e o Brasil, por perpetrar a fusão das raças, estava “destinado a ser a grande pátria da raça harmoniosa”.

Em 17 de maio 1929, depois de o *Verdeamarelo* ter anunciado publicamente sua dissolução, Menotti del Picchia, Plínio Salgado, Cassiano Ricardo, Alfredo Élis e Cândido Motta Filho lançaram no *Correio Paulistano* um artigo intitulado *O atual momento literário*, por ocasião do ingresso dos quatro primeiros na Academia Paulista de Letras. A admissão na Academia curiosamente contradizia a proposta inicial do grupo, o qual fizera constantes críticas a instituições do mesmo gênero. O documento era uma espécie de discurso de ingresso e sintetizava todo o programa que se havia desenvolvido desde a fundação do grupo “na obra de renovação intelectual brasileira”, três anos antes. Ao contrário do *Manifesto Antropófago*, escrito apenas por Oswald (não assinado, contudo), o texto vinha assinado por várias mãos. No entanto, segundo Cláudio Cucagna, prevaleceram nele as ideias de Plínio Salgado, tendo sido a adesão dos demais verdeamarelos motivada mais pelo apoio às ideias daquele autor que pela real concordância quanto à sua interpretação da nacionalidade:

*Se, por exemplo, dois signatários do manifesto como Menotti del Picchia e Cândido Motta Filho aderiram à Anta, foi mais pelo interesse em defender objetivos sociopolíticos e culturais comuns, valorizados na luta para o prestígio e a supremacia sobre os da Antropofagia, do que pelo endosso sincero à concepção de um Brasil formado pela ação de forças étnico-culturais tupis, que eles, conforme haviam motivado na polêmica de 1927, rechaçavam com decisão. (CUCCAGNA, 2004: 213)*

A indicação dos verdeamarelos para a Academia Paulistas de Letras (dois dias antes dos autores publicarem o texto *O atual momento literário*) foi motivo de escárnio dos antropófagos, críticos constantes do grupo. Rodovalho (pseudônimo) publicou uma nota em que atribuiu o fato à necessidade da Academia, “moça honesta sem patrimônio”, de acumular algum “milhar” com a adesão (RODOVALHO: 1929). Pode-se dizer, por outro lado, que o texto verdeamarelo tratou-se também de uma espécie de resposta ao programa antropofágico e às críticas que este cada vez mais violentamente lançava contra o grupo.

A atribuição do título *Manifesto Nhengaçu Verdeamarelo* ao artigo foi feita posteriormente, não se sabe ao certo se por um dos autores verdeamarelos ou se pela historiografia ou crítica literária. Sabe-se que o texto foi publicado com este nome já na

*Revista do Livro*, de 1959. Pode-se dizer, nesse sentido, que o *Manifesto Nhengaçu* tratou-se de um manifesto póstumo ou de um resumo do que foram as ações do *Verdeamarelo*.

### **Antropófago e Nhengaçu Verdeamarelo em busca da identidade nacional brasileira**

Os manifestos *Antropófago* e *Nhengaçu*<sup>3</sup> seguem, em linhas gerais, a estrutura típica do gênero textual a que estão ligados. Ambos são textos curtos, de natureza dissertativa e persuasiva, escritos para atingir diretamente o público e, por isso, publicados em meios de comunicação de relativo alcance social (se a *Revista de Antropofagia* não detinha grande circulação no período, tal como o *Correio Paulistano*, há que se dizer que o manifesto atingiu, ao menos, a classe de literatos a que era dirigido). Apesar da estrutura dos manifestos ser relativamente livre, apresentam-se alguns elementos indispensáveis ao gênero: título, local, data, assinaturas dos autores e simpatizantes da causa. No caso dos manifestos em questão, há que se ter em conta, mais uma vez: a atribuição posterior do título *Manifesto Nhengaçu Verdeamarelo* ao artigo original, seu lançamento por conta do ingresso dos verdeamarelos na Academia Paulista de Letras, como síntese do que fora o *Verdeamarelo* e sua assinatura por quatro autores, apesar do predomínio das ideias que Plínio Salgado desenvolveu em torno da *Escola da Anta*; a autoria do *Manifesto Antropófago* por Oswald de Andrade, indício do caráter pessoal do documento, apesar da falta de assinatura, e sua publicação como momento de fundação da *Antropofagia*.

Inicialmente, percebe-se que ambos os documentos manifestam a crença de que a cultura do Brasil sofre de um mal: sua dependência de padrões exteriores. As vertentes paulistas comungavam a ideia de que a aplicação de moldes culturais estrangeiros à produção cultural do Brasil levava à alienação. O país teria uma espécie de cultura reflexa e o nacionalismo literário visava atacar sua dependência. Nesse caso, afirmava-se o sujeito Brasil, em detrimento da Europa e, em menor grau, dos Estados Unidos da América.

Com vistas a demonstrar que o Brasil errava ao aceitar uma posição de inferioridade em relação à cultura estrangeira, os modernistas fizeram coro à crise de valores desencadeada após a Primeira Guerra Mundial. A crítica a conceitos tais como razão, progresso, ciência e evolução repercutiu no Brasil e na literatura modernista, que desejou inverter os postulados

---

<sup>3</sup> Os manifestos serão, no texto, chamados desta forma: *Antropófago* e *Nhengaçu*.

que associavam a Europa à civilização e o Brasil à barbárie, levando ao questionamento dos limites entre os dois conceitos. A principal semelhança entre os grupos quanto à forma de enxergar o processo civilizacional (diga-se europeu) era a crítica à pretensa vantagem que essa civilização trouxe para o país. A ciência era considerada, para ambos os grupos, fornecedora de uma visão parcelada da realidade, deixando escapar a unidade sintética da vida nacional. Aspirava-se, como resolução, o conhecimento direto da realidade, a ser fornecido principalmente pelas faculdades intuitivas, algo que o país tinha de sobra, herdado das culturas indígena e negra (em menor grau) e praticado especialmente pelas classes populares. Vê-se, contudo, que, se os grupos compartilhavam das mesmas críticas ao cientificismo europeu e sua transposição para o Brasil, a solução para o problema foi bastante distinta num e noutro. Na *Antropofagia*, tratava-se de uma intuição vingativa, que devorava o outro no sentido de absorver seus mais valiosos aspectos; no *Verdeamarelo* intuição pressupunha sentimentalismo, bondade, espírito de renúncia e falta de resistência.

O *Antropófago* observava que a lógica trazida pelas caravelas teria gerado o gabinetismo, as “gramáticas”, as “coleções de velhos vegetais”, o “mundo datado e rubricado” e “a fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão”. Desejava-se, ao contrário, ensinar o homem a desaprender, voltar a ser nu, se livrar da metafísica e dos tabus ocidentais patriarcais e instalar o matriarcado. Os valores artificiais típicos do ocidente deviam ser substituídos por valores naturais, tais como o “amancebamento visível”, a condenação da ignorância, da hipocrisia e do dogma, a vingança, o riso, dentre outros, atitudes que o índio (caraíba) tinha de sobra – o que justificava que os antropófagos o elegessem como sustentáculo de sua doutrina. Propunha-se uma volta ao “homem biológico”, o que significava um retorno não ao estado primitivo e sim ao “estado natural”, do qual o indígena era o principal manifestante. O *Antropófago* invertia os postulados civilização e barbárie. A proclamada superioridade europeia era considerada ilusória, constatando-se a primazia de Pindorama quanto à vivência de valores reais. A civilização nativa era superior à europeia em diversos aspectos, ocorrendo-se a substituição dos postulados da falta, da ausência ou do atraso que caracterizariam o caráter reflexo da cultura brasileira.

Para Bitarões Netto, se “o índio americano foi visto, inicialmente, como um ser afastado da cultura e completamente entregue à animalidade, já que em suas práticas estavam incluídos os maiores crimes para a ótica da sociedade ocidental: o incesto, o infanticídio, o ócio e o canibalismo”, seu resgate como herói tornava essas práticas dignas de elogio,

exibindo-se “a ‘naturalidade e inocência’ de seus costumes guerreiros para, a partir daí, demonstrar o caos em que se encontrava o sistema político, econômico, social, familiar, religioso e organizacional orientados pela óptica capitalista e judaico-cristã” (BITARÃES NETTO: 2004, 47-50). Ao lado da exaltação do canibal estava a crítica ao homem europeu. A revolta sincera dos canibais era muito mais saudável que a hipocrisia da civilização europeia.

O *Verdeamarelo* defendia também o sentimentalismo, a intuição em oposição à razão. Daí a conclamação do *Nhengaçu* para os intelectuais “produzir sem discutir”:

*O nacionalismo tupi não é intelectual. É sentimental. E de ação prática, sem desvios da corrente histórica. Pode aceitar as formas de civilização, mas impõe a essência do sentimento, a fisionomia irradiadora da sua alma. Sente Tupã, Tamandaré ou Aricuta através mesmo do catolicismo. Tem horror instintivo pelas lutas religiosas, diante das quais sorri sinceramente: pra quê? (MANIFESTO NHENGAÇU: 1929)*

O instinto potencializado pelo *Verdeamarelo* era, contudo, essencialmente pacífico, acolhedor e submisso, oposto ao “instinto caraíba” – briguento, violento e vingativo:

*Toda e qualquer sistematização filosófica entre nós será tapuia (destinada a desaparecer assediada por outras tantas doutrinas) porque viverá a vida efêmera das formas ideológicas de antecipação, das fórmulas arbitrárias da inteligência, tendo necessidade de criar uma exegese específica, unilateral e sem a amplitude dos largos e desafogados pensamentos e sentimentos americanos e brasileiros. Foi o índio que nos ensinou a rir de todos os sistemas e de todas as teorias. Criar um sistema em nome dele será substituir a nossa intuição americana e a nossa consciência de homens livres por uma mentalidade de análise e de generalização característica dos povos já definidos e cristalizados. (MANIFESTO NHENGAÇU: 1929)*

A exploração do mundo intuitivo, primitivo, bárbaro, ganhou reforço com a interpretação da obra de Sigmund Freud, usada na tentativa de romper a ordem moral coercitiva e a lógica reducionista no processo artístico. Os antropófagos a utilizaram amplamente, especialmente os conceitos psicanalíticos de inconsciente, desrecale e parricídio. Para o *Verdeamarelo*, contudo, o “pai da psicanálise” era portador de um conhecimento parcial, exemplo de mais uma importação do colonialismo brasileiro. Dizia o *Nhengaçu*: “Se Freud nos dá um algarismo, a história da Civilização nos ofereceu uma equação em que esse algarismo entra tão-só como um dos muitíssimos fatores.”

Apesar das críticas verdeamarelas, a obra freudiana *Totem e tabu* serviu como suporte para que os manifestos procurassem o totem da civilização brasileira, cuja noção apontava

para as origens do país. O animal totêmico era considerado o ancestral do grupo em questão e o totem se configurava como um nome de grupo e como um nome indicativo de ancestralidade. O *Nhengaçu* elegeu como totem brasileiro a anta, um herbívoro: “Seu totem não é carnívoro: Anta. É este um animal que abre caminhos, e aí parece estar indicada a predestinação da gente tupi”. A eleição da anta como totem racial determinava duas características essenciais da personalidade brasileira: não ser carnívoro significava não ser violento; ser abridor de caminhos, o que determinava as dimensões espaciais continentais do país. Os antropófagos, por outro lado, acreditavam que o totem brasileiro se relacionava com o próprio índio caraíba, canibal, imagem grotesca e indesejável, que deixou de ser objeto proibido para se transformar em ícone cultuado. Ele era o pai ancestral e a importância de totemizá-lo se justificava pela necessidade de explicitar a verdadeira origem de uma identidade nacional que vinha sendo deturpada pela cultura europeia desde o descobrimento. A antropofagia, como metáfora, inseria o homem na cultura, já que realizava uma devoração crítica: “Comer e não mais ser comido corresponderia a colocar novamente o Brasil dentro do cenário mundial de onde ele sempre esteve excluído pelo imperialismo europeu” (BITARÃES NETTO: 2004, 55). A inversão da hierarquia totem/tabu (“transformação do tabu em totem”) preconizada pela *Antropofagia* era, ademais, indício da impossibilidade do enclausuramento da cultura, além de testemunho do reconhecimento das regras do jogo do colonizador, inversão semelhante à que ocorreu com os termos civilização e barbárie, sem, no entanto, destruí-los.

Ambos os manifestos revisavam a história do país, cujo início estava no índio. Segundo o *Nhengaçu*, o índio tupi teria descido “do planalto continental em direção ao Atlântico”, vencido e expulsado o tapuia “do litoral” para o sertão que, isolado “na selva, para viver; (...) foi morto pelos arcabuzes e pelas flechas inimigas”. A expulsão da etnia rival, reveladora de um ato inicial de violência por parte do tupi, logo era substituída pelo seu caráter pacífico, prevalecendo, como herança para as gerações posteriores a tranquilidade, a tolerância e a capacidade de adaptação dos tupis, substratos da personalidade da nação em vias de formação. O tapuia perecera, ao se isolar no sertão para morrer, não transmitindo seu totem, carnívoro, às novas etnias aqui chegadas. O tupi, por sua vez, também desapareceu, morto pelos portugueses, mas, antes disso, pela miscigenação, “socializou-se sem temor da morte; e ficou eternizado no sangue da nossa raça”. A diferença fundamental entre as duas etnias era, por conseguinte, a capacidade de adaptação e mesmo de abnegação dos tupis ao

novo ambiente delineado com a chegada dos portugueses ao Brasil, o que resultou na “proclamação de direito das raças e a negação de todos os preconceitos”. Dizia o *Nhengaçu*: “Os tupis desceram para serem absorvidos. Para se diluírem no sangue da gente nova. Para viver subjetivamente e transformar numa prodigiosa força a bondade do brasileiro o seu grande sentimento de humanidade.” (MANIFESTO NHENGAÇU: 1929) Nota-se o uso das palavras absorção, diluição e da expressão “viver subjetivamente”, para enfatizar o desaparecimento objetivo do tupi em oposição à sua existência sob outra forma, subjetiva, como substrato ou psicologia da nacionalidade. Nota-se também que a vitória tupi resultou na vitória de seu totem, encarnado na anta (animal herbívoro e, portanto, não violento), abridora de caminhos. Vê-se em outra passagem:

*Tomava-se o índio como símbolo nacional, justamente porque ele significa a ausência de preconceito. Entre todas as raças que formaram o Brasil, a autóctone foi a única que desapareceu objetivamente. Em uma população de 34 milhões não contamos meio milhão de selvagens. Entretanto, é a única das raças que exerce subjetivamente sobre todas as outras a ação destruidora de traços caracterizantes; é a única que evita o florescimento de nacionalismos exóticos, é a raça transformadora das raças, e isso porque não declara guerra, porque não fornece a nenhuma das outras o elemento vitalizante da resistência.* (MANIFESTO NHENGAÇU: 1929)

Percebe-se que a formação nacional brasileira, na visão verdeamarela, foi um processo pautado pela síntese, tornada possível exatamente pela capacidade de abnegação do tupi. O índio, não sendo o único fator na formação nacional, não podia ser o resumo da mesma. Outros fatores e outros sujeitos teriam aparecido dando sentido à personalidade brasileira, dentre eles os portugueses, os negros e, mais tarde, os imigrantes. Diziam:

*O estudo do Brasil já não será o estudo do índio. (...) Assim, também o índio é um termo constante na progressão étnica e social brasileira; mas um termo não é tudo. Ele já foi dominado, quando se agitou entre nós a bandeira nacionalista, - o denominador comum das raças adventícias. Colocá-lo como numerador seria diminuí-lo. Sobrepô-lo será fadá-lo ao desaparecimento.* (MANIFESTO NHENGAÇU: 1929)

O próprio título de *Antropófago* revelava, de antemão, o caráter da etnia escolhida para simbolizar o caráter da cultura brasileira. O índio escolhido – caraíba<sup>4</sup> – não era pacífico,

---

<sup>4</sup> A utilização dos índios Caraibas por Oswald de Andrade, segundo Célia Magalhães, “como imagem do antropófago em seu Manifesto”, pode ser explicada pela similaridade das palavras “caraíba” e “caribe”, sendo os Caraibas, “provavelmente os primeiros ameríndios chamados de ‘antropófagos’”. (MAGALHÃES: 2003, 78).

mas tinha como principal característica seu ritual de deglutição da carne humana. A eleição de um totem carnívoro – o tamanduá – contrariando o totem herbívoro *Verdeamarelo*, era mais um indício do tipo de ação desejada em relação à cultura invasora. A atitude proclamada no *Antropófago* não era de passividade ou de absorção do índio na sociedade através das gerações. Ao contrário, o documento procurava realizar uma série de negativas violentas contra emblemas sociais estereotipados, principalmente contra a figura romantizada do índio, típica do romantismo: “Contra o índio de cocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz.” Tratava-se de uma revolução, ato que pressupunha, intrinsecamente, violência. Dizia:

*Queremos a revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade do ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.* (MANIFESTO ANTROPÓFAGO, 1928)

A subversão, na época, foi digna ao mesmo tempo de elogio e de repúdio. Elogio uma vez que o grupo invertia o mau caráter que o ritual antropofágico possuía, transformando-o numa cerimônia possuidora de qualidades elevadas. O repúdio, por sua vez, explicava-se exatamente pela afirmação da existência do ato antropofágico entre os indígenas, o que devia, segundo o próprio *Verdeamarelo*, ser negado e desculpado<sup>5</sup>.

A *Antropofagia* constatava a existência de uma situação paradisíaca no território onde se formou o Brasil antes da chegada dos europeus (“Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”). A situação de felicidade era o parâmetro para testemunhar a validade da realidade do índio (“fizemos foi o carnaval”) e daí a máxima “a alegria é a prova dos nove”. O índio tinha uma vida superior ao branco civilizado, fato atestado, por exemplo, pela nudez (“não tinha medo de ficar pelado”). Explicava-se que “o que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior” e propunha-se a “reação contra o homem vestido”. A preguiça do índio, comportamento condenado pela Igreja católica, deveria, na verdade, ser exaltada (“preguiçosos no mapa mundi do Brasil”). O matriarcado, por sua vez, corresponderia a um estado social superior (o *Antropófago* se dizia a favor da “realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”), ao contrário

---

<sup>5</sup> Os botocudos, por exemplo –que também praticavam a antropofagia – eram conhecidos, desde o século XIX, pelo seu grau de inferioridade intelectual, representante do atraso e da base da pirâmide humana concebida nos moldes evolucionistas.

do que poderia assumir o *Verdeamarelo*, para o qual o feminino era o superficial ou o acessório, cabendo ao masculino a atitude ativa. Também os sistemas econômico, político e jurídico eram superiores (o índio tinha a “distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignatários”, “a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da magia”, a “política que é a ciência da distribuição”, além de “um sistema social planetário”). O próprio ato antropofágico era a melhor forma de lidar com outras culturas, absorvendo o que elas tinham de melhor. A deglutição mágica – religiosa, social e guerreira – dos elementos estrangeiros não os desprezava, mas os transformava em cultura nacional, mediante sua crítica. Intentava-se absorver o “inimigo sacro” e “transformá-lo em totem”. Ocorre uma inversão do acanhamento criativo e uma valorização de elementos até então desprezados no país. A cultura indígena havia, inclusive, se antecipado em vários sentidos à europeia. A “civilização” já existia no Brasil antes da chegada dos portugueses: “nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais”, “nunca fomos catequizados”, “nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós”. Linguisticamente tínhamos “a língua surrealista” e em termos políticos, “já tínhamos o comunismo”. Em termos religiosos, “sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais”, além de termos sabido fazer “Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará”.

O encontro inicial entre as culturas indígena e europeia no início da colonização também foi motivo de interpretações distintas pelos grupos. No entender do *Verdeamarelo*, índios e conquistadores europeus foram aliados na conquista do Brasil: os primeiros abriram o caminho para os que chegaram a seguir (os tupis prepararam “o ambiente para as entradas no sertão pelos aventureiros brancos desbravadores do oceano”), deixaram-se absorver e mudaram a personalidade lusa, de modo a criar uma mescla de caráter; os segundos, inseriram a “terra virgem” no cenário mundial. A *Antropofagia*, por sua vez, não via o encontro inicial de índios e brancos do início da colonização como pacífico. Ao contrário, a etnia portuguesa trouxe para o Brasil a colonização, empreendimento violento que, através do extermínio e da catequização (a *Antropofagia* era contrária à catequese, qualquer que fosse seu momento histórico assim como à suposta “verdade dos povos missionários” e às “sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas”), teria destruído a situação edênica em que viviam os indígenas até então. Os índios, por seu turno, também não teriam agido pacificamente, mas violentamente, mediante a devoração de seus rivais brancos. A vinda dos portugueses para a terra teria sido, aliás, um dos fatos tristes da história do Brasil, pois separou os habitantes da

terra do contato puro com a natureza. O grupo propunha, por isso, a comemoração do 11 de outubro, “último dia da América livre”, antes da chegada de Colombo.

O *Verdeamarelo* não apenas não questionava a colonização, como prática abusiva de dominação e eliminação da cultura autóctone, como acreditava que ela foi até desejada ou predestinada. Aliás, a cultura indígena não fora dominada, como supunham os europeus:

*O jesuíta pensou que havia conquistado o tupi, e o tupi é que havia conquistado para si a religião do jesuíta. O português julgou que o tupi deixaria de existir; e o português transformou-se, e ergueu-se com fisionomia de nação nova contra a metrópole: porque o tupi venceu dentro da alma e do sangue português.*  
(MANIFESTO NHENGAÇU: 1929)

Percebe-se, no trecho, uma perspectiva sempre favorável à miscigenação e à fusão de caracteres. O elogio não era dirigido à etnia tupi isoladamente, mas à sua capacidade de se fazer existir, não objetivamente, mas subjetivamente, na cultura brasileira. A forma como os tupis interpretaram a religião que lhes era imposta, mesclando-a com os seus próprios ritos primitivos, somada a todos os valores de renúncia e desprendimento transmitidos aos portugueses, foi daí que nasceu o caráter pacífico, acolhedor e pouco preconceituoso do povo brasileiro.

Além do índio, outros sujeitos tais como o negro, o imigrante e também o povo figuraram nos manifestos em questão, tendo sido utilizados para explicar a formação nacional. Em relação ao negro, o tom que prevaleceu nos escritos verdeamarelos foi de negação, disfarce e mesmo ignorância da figura do africano ou da situação de exclusão a qual ele era submetido na contemporaneidade. No *Nhengaçu*, os africanos foram citados apenas quando se listavam os fatores ou agentes históricos que agiram na formação da nacionalidade e, ainda, numa outra passagem, em que se afirmava: “Não há entre nós preconceitos de raças. Quando foi 13 de Maio, havia negros ocupando já altas posições no país”. A afirmação sugere uma ingenuidade na interpretação da história ou um mascaramento da realidade, uma vez que não reconhece o processo de segregação da etnia herdado pelo trabalho escravo. No *Antropófago*, os negros foram citados apenas uma vez, indiretamente, quando o documento fazia referência ao bárbaro tecnizado de Keyserling, não havendo ali também nenhuma investigação mais profunda na participação da etnia no processo de formação da nacionalidade. Pode-se dizer que para a *Antropofagia* o negro foi mais uma figura exótica, localizada próximo ao estado natural do índio, do que um agente social.

A questão imigratória, não explorada no *Antropófago*, foi resolvida no *Nhengaçu* pela certeza da absorção do imigrante no amálgama nacional. O manifesto diagnosticava: “Somos um país de imigração e continuaremos a ser refúgio da humanidade por motivos geográficos e econômicos demasiadamente sabidos. Segundo os cálculos de Reclus, cabem no Brasil 300 milhões de habitantes.” A passagem tanto remete ao tamanho quanto à herança do Brasil como país acolhedor. Predomina a ideia de que a comunhão das etnias resolveria o problema racial brasileiro, sendo a imigração o exemplo de resolução de possíveis entraves:

*O mameluco voltou-se contra o índio, para destruir a expressão formal, a exterioridade aborígine; porque o que há de interior no bugre subsistirá sempre na alma do mameluco e se perpetuará nos novos tipos de cruzamento. É a fisionomia própria da gente brasileira, não fichada em definições filosóficas ou políticas, mas revelada nas tendências gerais comuns. (MANIFESTO NHENGAÇU: 1929)*

Por fim, o povo também foi tomado como sujeito atuante no panorama cultural brasileiro. Ele foi pensado, principalmente, como a dimensão consensual da nação. O *Verdeamarelo*, na construção da ideia de povo, tratou-o como o resultado do amálgama de diversos sujeitos, sob a influência de caracteres tais como a geografia, a economia e a história.

*A Nação é uma resultante de agentes históricos. O índio, o negro, o espadachim, o jesuíta, o tropeiro, o poeta, o fazendeiro, o político, o holandês, o português, o índio, o francês, os rios, as montanhas, a mineração, a pecuária, a agricultura, o sol, as léguas imensas, o Cruzeiro do Sul, o café, a literatura francesa, as políticas inglesa e americana, os oito milhões de quilômetros quadrados... Temos de aceitar todos esses fatores, ou destruir a nacionalidade, pelo estabelecimento de distinções, pelo desmembramento nuclear da ideia que dela formamos. (MANIFESTO NHENGAÇU: 1929)*

O *Antropófago*, por sua vez, fez uso do sujeito frasal na primeira pessoa do plural ou do singular – o uso do “nós” e do “eu” – e da eucaristia de objetivos como estratégias para instituir um espaço de sociabilidade horizontal, em que todos os sujeitos, inclusive os próprios modernistas, estariam na mesma posição. Tratava-se de instaurar a fraternidade, a qual pressupunha equidistância em relação a um centro.

Ambos os manifestos ordenaram o tempo de forma a dar coerência à trajetória histórica do Brasil. Para o *Verdeamarelo*, o marco fundacional do Brasil se encontrava no momento de sua conquista. O *Nhengaçu*, apesar de tratar da “descida dos tupis do planalto continental rumo do Atlântico” e da expulsão “feita pelo povo tapir, dos tapuias do litoral”, momento que significou “na história da América, a proclamação de direito das raças e a

negação de todos os preconceitos”, preconizava que essa “fatalidade histórica pré-cabralina” havia apenas preparado “o ambiente para as entradas no sertão, pelos aventureiros brancos desbravadores do oceano”. Ou seja, se os tapuias tivessem permanecido na costa, exatamente onde os portugueses aportaram, não teria ocorrido o encontro pacífico entre os dois povos e a pacificidade inicial não teria sido transmitida ao longo da história a todos os que chegaram posteriormente – fossem africanos, italianos, espanhóis, franceses, russos, alemães, japoneses e outros. O *Manifesto* estabelecia, portanto, o momento da “absorção” do tupi pelo português como o início da história do país sem, no entanto, se voltar para um período anterior ao “descobrimento”, na tentativa de encontrar o tupi em um estado virginal, edênico ou mais próximo de um estado de natureza. Ao contrário, o contato pacífico entre as diversas “raças” era a tônica presente desde os tempos imemoriais na história do país, fato que era valorizado pelo grupo e que definia toda a essência do que seria posteriormente a nação.

Para a *Antropofagia*, a chegada dos portugueses no território onde se formou o Brasil também se tratou de um marco histórico. No entanto, esse momento era visto como prejudicial já que “o Brasil era uma terra de felicidade antes da vinda dos portugueses”. Como dizia o *Antropófago*, “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”. Vê-se que o “descobrimento” marcava a distinção entre a felicidade inicial e o processo de dependência econômica, política e cultural (e aí também literária) a que o país ficou submetido. Na visão antropofágica, o que importava, na história do Brasil era principalmente o “antes”. A *Antropofagia* mudava, portanto, o marco tradicional ou princípio ontológico da história brasileira, propondo outra data, mais adequada ao paradigma narrativo que pretendia instaurar. Seu manifesto era assinado “em Piratininga” do “ano 374 da deglutição do bispo Sardinha” e remetia ao primeiro momento em que se manifestara a revolta do nativo contra o invasor europeu, quando o primeiro bispo do Brasil-Colônia, D. Pêro Sardinha, foi literalmente devorado por índios Caetés em 1556.

Se o momento fundacional da história do país foi a chegada dos portugueses na terra mais tarde chamada Brasil, em 1500, segundo o *Verdeamarelo*, e a deglutição do Bispo Sardinha, segundo a *Antropofagia*, não se podia dizer, no entanto, que ali teria sido o momento de fundação da nacionalidade. Segundo os grupos, desde o início de sua trajetória, o Brasil continuou dependente econômica, política e principalmente culturalmente dos países europeus. A literatura modernista se apresentou, conseqüentemente, como um marco

inaugurador de uma nova temporalidade, dessa vez da nação, atribuindo a si própria a criação de um tempo fundacional, o que ocorria no presente.

O presente era o momento de ação, o que justificava o lançamento dos manifestos e seu tom de conclamação, para o que se utilizaram de vocativos e de verbos no presente do indicativo ou no imperativo. Tratava-se da ocasião de trabalhar para criar no país a nacionalidade, o que ainda não havia acontecido. No presente ocorria a ação dos modernistas, ou seja, era escrita sua narrativa. O trabalho empreendido de dotar o país de uma cultura verdadeiramente nacional e independente foi legitimado também no e pelo presente, uma vez que ele serviu como justificativa para a adoção de uma literatura atualizada, e daí nada mais adequado que a atuação do modernismo, que dizia fazer uso de técnicas e de temas contemporâneos. Por fim, o presente serviu também como mediador entre o passado e o futuro pois cabia nele decidir o que manter e o que mudar na trajetória do país.

Por fim, além da inauguração de um novo tempo da nacionalidade, cabia planejar o futuro do Brasil. O destino do Brasil, segundo os grupos, era figurar entre as nações civilizadas do mundo. Ambos manifestos proclamavam a ideia de que a literatura nacional era o veículo que possibilitaria a contribuição para uma “literatura universal”, em que estariam localizadas os clássicos de todo o mundo. No *Antropófago* aparece um grande número de referências que remetem a locais amplos, universais (“mundo”, “homem”, “direitos do homem”, “mundo reversível”, “mundo não datado”, civilização, “homem e o seu tabu”), o que pode indicar a intenção de atribuir um caráter “universal” aos postulados e a proclamação da *Antropofagia* como “única lei do mundo”, localizada acima de qualquer norma local ou nacional. A “Revolução Caraíba” preconizada pelo manifesto era “maior que a Revolução Francesa” – marco inquestionável na história ocidental –, na medida em que unificava “todas as revoltas eficazes na direção do homem”. E não apenas o Brasil, mas toda a América fazia a “absorção do elemento sacro”, realizando “a humana aventura”, a “terrena finalidade” e anunciando “a idade de ouro”. As teorias da *Antropofagia* se tornavam, portanto, universais, expandindo-se para além das fronteiras nacionais, ao mesmo tempo em que se realizavam objetivamente a partir do Brasil ou, mais amplamente, da América. No *Nhengaçu* se encontravam também referências amplas tais como “concordia universal”, “toda a humanidade”, “humanidade”, “história da civilização”, o que também indicava a ideia do país assumindo seu destino histórico, não apenas nacional, mas sim “de colaboração coletiva, de igualdade dos povos e das raças, de liberdade do pensamento, de crença na predestinação do

Brasil na humanidade, de fé em nosso valor de construção nacional”. Segundo Jorge Schwartz, havia, no *Verdeamarelo* “toda uma visão espiritualista, quase messiânica, que vê no Brasil um espaço e um povo privilegiados e destinados à redenção, à ‘concordia universal’”(SCHWARTZ: 2008, 557).

### **Conclusões**

A análise comparativa entre os manifestos *Antropófago* e *Nhengaçu Verdeamarelo*, revela a existência de pontos comuns e divergentes nas propostas modernistas. Os manifestos procuraram diferenciar ou aproximar, segundo a pertinência, o Brasil de outras nações. Lograram inverter o pólo civilização/barbárie, com vistas a ocupar uma posição superior na dicotomia. Debruçaram-se sobre o processo de formação étnico do país, utilizando-se das figuras do índio, do branco, do negro e do imigrante. Construíram a ideia de povo, a partir de um “movimento narrativo duplo”, em que ele constituiu em “objeto” de uma pedagogia nacionalista e em “sujeito” do processo de significação. Procuraram se mesclar no povo ou dele se destacar, segundo as conveniências, legitimando sua própria posição de elite e de pedagoga da nação. Exploraram a movimentação temporal da nação, relacionando-se com o passado e determinando o que devia ser esquecido e o que deveria ser lembrado, intervindo no presente e planejando o futuro, com otimismo. A narrativa verdeamarela foi mais linear e almejou maior coerência em termos identitários e temporais. A *Antropofagia* foi mais irônica e debochada, não se importando tanto com quebras e ambiguidades e lidando mais tranquilamente com ambivalências e vacilações ao narrar a nação.

Apesar de serem manifestos literários, os textos não deixam de ter um forte caráter político, no sentido amplo: de intervir socialmente e instaurar a identidade nacional. Nesse sentido, buscam revisar e ordenar a trajetória brasileira desde as suas origens e propor um futuro para a nação, ordenando marcos temporais. Também se apóiam em sujeitos e utilizam uma linguagem convocatória para fundar a nação brasileira, seguindo o caráter próprio do gênero manifesto, de intervenção e ação social. São documentos fundadores ou de síntese de grupos que dialogaram e se criticaram mutuamente, revelando a disputa, no seio do modernismo, pela forma mais adequada em narrar a nação. A literatura era, para os grupos, não apenas objeto, mas veículo capaz de criar uma “afiliação social e textual”, o que nos faz refletir sobre suas aproximações com a história.

## Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, ano I, n. 1, p. 3 e 7, maio 1928.

BITARÃES NETTO, Adriano. *Antropofagia oswaldiana: um receituário estético e científico*. São Paulo, Annablume, 2004.

CUCCAGNA, Cláudio. Utopismo modernista: o índio no ser-não-ser da brasilidade (1920-1930). São Paulo, USP, 2004.

DEL PICCHIA, Menotti; ELIS, Alfredo; MOTTA FILHO, Cândido; RICARDO, Cassiano; SALGADO, Plínio. O ATUAL momento literário. *Correio Paulistano*, São Paulo, p.4, 17 maio 1929.

MAGALHÃES, Célia. *Os monstros e a questão racial na narrativa modernista brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

OLIVEIRA, Vera Lúcia. *Poesia, mito e história no modernismo brasileiro*. São Paulo: UNESP; Blumenau: FURB, 2002.

RODOVALHO. Sugestões sérias à Academia. *Revista de Antropofagia*, Diário de São Paulo, São Paulo, 2ª Dentição, n. 9, p. 10, 15 maio 1929.

SALGADO, Plínio. Breve história destes escritos... In: SALGADO, P.. Breve História destes escritos. In: \_\_\_\_\_. *Despertemos a nação*. São Paulo: Editora das Américas, 1956. (Obras completas, vol. 10).

SCHWARTZ, Jorge. *Vanguardas Latino-Americanas: Polêmicas, Manifestos e Textos Críticos*. São Paulo: EDUSP, 2008.