

ARTIGO

A HISTÓRIA CONTADA PELOS DABACURIS SELVAGENS: ANTROPOFAGIA E HISTORIOGRAFIA DA AMAZÔNIA

HERALDO MÁRCIO GALVÃO JÚNIOR

Doutor em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA), título obtido na condição de bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), com estágio junto à *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS / Paris) por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE).

Atualmente é Professor Adjunto da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA).

E-mail: heraldogalvao@unifesspa.edu.br.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8344-7312>

RESUMO: Este artigo analisa a aproximação entre o movimento antropofágico e a historiografia brasileira a partir das publicações do paraense Oswaldo Costa nas páginas da *Revista de Antropofagia*. Nela o autor, à maneira de Von Martius, defende uma forma específica de se escrever a história do Brasil a partir do prisma antropofágico e amazônico. Com abundância de referências bibliográficas, históricas e historiográficas, tece críticas a Francisco Varnhagen, Capistrano de Abreu, Eduardo Prado e Paulo Prado, por exemplo, essencialmente por crer que tais autores não compreenderam o país a partir dos problemas, da cultura e das necessidades brasileiras, mas pela óptica acrítica da mentalidade europeia colonial e neocolonial.

PALAVRAS-CHAVE: Movimento antropofágico; *Revista de Antropofagia*; Historiografia; Oswaldo Costa; Amazônia; Modernismo.

THE STORY TOLD BY WILD DABACURIS: ANTHROPOPHAGY AND HISTORIOGRAPHY OF THE AMAZON

ABSTRACT: This article analyzes the approximation between the anthropophagic movement and Brazilian historiography based on publications by Oswaldo Costa from Pará in the pages of *Revista de Antropofagia*. In it, the author, like Von Martius, defends a specific way of writing the history of Brazil from the anthropophagic and Amazonian prism. With an abundance of bibliographical, historical and historiographic references, he criticizes Francisco Varnhagen, Capistrano de Abreu, Eduardo Prado and Paulo Prado, for example, essentially because he believes that these authors did not think about the country based on Brazilian problems, culture and needs, but from the uncritical perspective of the European colonial and neocolonial mentality.

KEYWORDS: Anthropophagic movement; Journal of Anthropophagy; Historiography; Oswaldo Costa; Amazon; Modernism.

Recebido em: 28/10/2021

Aprovado em: 10/02/2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.23925/2176-2767.2022v73p17-43>

A nossa história tem sido mal contada. Exige uma revisão (...) A história do Brasil se conta pelos dabacuris selvagens, pelo moquem tostado a carne dos peros, por aquela descida braba como a nossa dos Nhengaibas na malandragem diplomática do padre Antônio Vieira.

(Oswaldo Costa)

Com estas palavras, o leitor do *Diário de S. Paulo* recebe, no dia 17 de março de 1929, em forma de suplemento literário, a segunda dentição da *Revista de Antropofagia*. O artigo citado na epígrafe, intitulado “REVISÃO NECESSÁRIA” – em caixa alta –, é apresentado em tom de manifesto e possui especificidade perante as outras publicações da revista: discute, explicitamente e a partir de preceitos antropofágicos, historiografia brasileira ao mesmo tempo em que revela um protagonismo da Amazônia nas páginas do periódico paulista. Oswaldo Costa, paraense que residia em São Paulo naquele fim de década, defendeu no artigo a reescrita da história não mais pela óptica de Von Martius, Francisco Varnhagen, Capistrano de Abreu ou Paulo Prado, mas por meio do homem natural, trazendo o regional para integrar a história nacional no momento em que cita, na epígrafe, os dabacuris selvagens da Amazônia. Embrenhando-se pelo terreno da história em uma produção literária e jornalística, sustenta que a história nacional deveria ser escrita e contada a partir do cozimento da cultura estrangeira e posterior devoração, atentando para fatos específicos da cultura brasileira e sua relação com o exterior. Esta relação do local com o global traz uma reflexão importante: como, a partir da arte e da literatura, fazer uma releitura da história do Brasil sem incorrer em algum tipo de colonialismo e, ao mesmo tempo, sem se fechar para essas ligações que existem com o que há de fora? Uma análise dos escritos de Oswaldo Costa antropófago auxilia nesta resposta.

Com a proposta de uma revisão necessária da história do Brasil, Costa necessariamente embrenha-se pela historiografia, pois sugere que não se deveria apenas reescrever a história nacional, mas alterar-se a forma de o fazer, promovendo um balanço historiográfico. Examinar as páginas da *Revista de Antropofagia* e promover análises que relacionem o movimento antropofágico e a historiografia torna-se essencial, afinal de contas os cânones

da historiografia das décadas de 1920, 1930 e 1940, pelo menos, estiveram muito ligados ao movimento modernista.

De fato, encontra-se na revista, desde seu primeiro número, de maio de 1928, propostas de reconstrução da história nacional pelo viés da devoração e com características anticoloniais, como é o caso do próprio *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade, que elege a deglutição do Bispo Sardinha como o marco inicial da história brasileira. Explica ele, em entrevista publicada na *O Jornal*, do Rio, em 18 de maio de 1928, que o dia em que os Aimorés comeram o Bispo Sardinha deveria constituir a grande data americana, pois deveríamos escapar do ser brasileiro no sentido político-internacional, ou seja, brasileiros-portugueses, nascidos aqui, que se insurgiram contra seus próprios pais. Deveríamos assumir que somos americanos, filhos do continente América, “carne e inteligência a serviço da alma da Gleba” (ANDRADE, 2009, p. 66). Pelo viés antropofágico, o fim que deram a Sardinha possui uma dupla interpretação: admiração devido a ele ser o representante do povo interessado em derrubar aquele presente utópico dado ao homem ao nascer, a felicidade e a vingança, pois os portugueses não se contentavam em vir nos visitar e explorar economicamente. Sardinha veio com o objetivo de impor seu deus, seus hábitos, sua língua: “Isso não! Devoramo-lo. Não tínhamos, de resto, nada mais a fazer” (ANDRADE, 2009, p. 66-67).

Dessa forma, a narrativa de Oswald de Andrade se encaminha para o que se perdeu no decorrer do percurso brasileiro a partir da *Errática*, ciência que objetiva reunir elementos dispersos na trajetória histórica (NETO; GAIO, 2020) que teriam sido, de certa forma, reprimidos e ocultados. Em outras palavras, a antropofagia oswaldiana buscava resgatar, por meio de indícios e rastros (GINZBURG, 2007), tudo o que havia sido reprimido durante o processo histórico brasileiro e, anacronicamente, reinventar seu presente. Entretanto, diferente de um “Oswald Canibal” – para fazer referência a Benedito Nunes (1979) –, que se embrenha pela historiografia por meio de uma história ritualizada e simbolizada em atos inaugurais, ou seja, que busca, a partir da fundação e origem brasileira, definir a própria história (AGUILAR, 2010), Oswaldo Costa discute na *Revista de Antropofagia* sobre a moderna historiografia brasileira a partir de historiadores do século XIX e primeiras décadas do século XX. A busca pela relação entre o movimento antropofágico

e a historiografia nas páginas da *Revista de Antropofagia* levou-me aos escritos de Oswald Costa que, além de ser uma figura central para o movimento, incitou debates acalorados a partir das críticas aos epítomes já consagrados da historiografia.

Essa perspectiva visa questionar os estudos que compreendem o movimento antropofágico apenas a partir do *Manifesto Antropófago* ou da figura de Oswald de Andrade, pois nenhuma “escola” ou movimento artístico, literário ou intelectual, restringe-se a uma pessoa ou grupo estático. A *Revista de Antropofagia*, por exemplo, teve em suas duas edições a publicação de textos de diversos autores das mais variadas regiões do país que seguiam, em certa medida, as diretrizes do periódico, mas que traziam suas especificidades antropofágicas locais. Na sua segunda edição, mais especificamente, a redação estava a cargo do paulista Oswald de Andrade e do paraense Oswald Costa, que além de organizarem-na, publicaram em todos os seus números e foram importantes para a construção do movimento (GALVÃO JÚNIOR, 2020). Nesse sentido, vislumbra-se aqui apresentar as reflexões de Costa, advogado, jornalista e literato, que adentra nas discussões historiográficas e, *à la* Martius, assevera como se deveria escrever a história do Brasil, todavia pelo prisma antropofágico e amazônico, discussões que se fizeram presentes nos desdobramentos do movimento antropofágico e na historiografia profissional brasileira.

É corrente a ideia de que a mítica tríade formadora da historiografia brasileira moderna – Gilberto Freyre, com *Casa Grande & Senzala* (1933), Sérgio Buarque de Holanda, com *Raízes do Brasil* (1936) e Caio Prado Júnior, com *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) – é oriunda dos debates acerca das matrizes regionais ocorridos no seio modernista da década de 1920 e que trazem em seu bojo a ideia de Amazônia enquanto tradição e almojarifado da nação. Esta literatura historiográfica, formulada a partir do debate literário das letras que ocorriam em diversos espaços, como jornais e revistas, vai se firmar no diálogo com essa nascente historiografia dos anos 1920. Em outras palavras, a moderna historiografia brasileira tem suas raízes fincadas nesse debate intelectual e literário que tanto se baseia nos cânones literários, como Oswald de Andrade, todavia também se espraia pelos debates historiográficos e literários não-canônicos – ou esquecidos – como Oswald Costa e Paulo Prado, estes últimos, o foco deste artigo. Trazer esta concepção

à tona é aproximar o movimento antropofágico à moderna historiografia brasileira que nasce nos anos 1920 a partir de obras e reflexões.

O movimento modernista situa a Amazônia como epicentro narrativo da construção do país, mas apenas como tema, conceito, ideia e lugar. Até o movimento antropofágico, os intelectuais da Amazônia não possuíam voz nessas produções e sim o lócus. Euclides da Cunha, por exemplo, veio para a Amazônia em 1905, escreveu diversas cartas, crônicas e matérias de jornais, postumamente publicadas no livro *À margem da história* (1909), no qual tomava a Amazônia como a última página do gênese a ser virada, retomando as premissas de Humboldt do século XVIII, local cuja história ainda não havia ocorrido e que permanecia inacabada. Este pensamento euclidiano deita raízes profundas na intelectualidade brasileira e influencia gerações de intelectuais – mesmo os seus críticos – que compreendem a Amazônia, em sua incompletude, como local a ser anexado, integrado, ocupado, que está *À Margem da história* (FIGUEIREDO, 2008).

A antropofagia, paulatina e sucedânea, pelo prisma de Oswaldo Costa, se destaca deste cenário pois é proveniente da Amazônia e insere-se nestes debates literários, intelectuais e historiográficos da década de 1920. Em sua abordagem, discute com Martius, Varnhagen, Capistrano de Abreu e Paulo Prado a partir de obras escritas por seus conterrâneos, levando a Amazônia ao modernismo, à antropofagia e à historiografia paulistas que, na época, se confundiam com a arte e a história nacional, com intenções estéticas, políticas e com a construção do discurso historiográfico como prática social.

A “Descida” agora é outra

Oswaldo Costa, nascido em Belém no ano de 1900 e falecido no Rio de Janeiro em 1967, foi um dos intelectuais que mais contribuiu com a *Revista de Antropofagia*, principalmente em sua segunda dentição, e que, segundo Oswald de Andrade, foi a força extraordinária “que ao meu lado formaram na urgente obra de anti-catequese que vamos levando efeito” (ANDRADE, 2009, p. 77). Segundo Carlos A. Jáuregui (2015), em 1918, Oswaldo Costa, que também escrevia seu nome com “v”, mudou-se para o Rio de Janeiro para estudar Direito e começou sua carreira como jornalista no *Correio da Manhã*. Na década de 1920, interessou-se pelos modernistas e ligou-se ao nascente grupo

antropofágico. Oswald de Andrade, em Carta a Carlos Drummond de Andrade, em 1929, refere-se a Oswaldo Costa como o autêntico Cunhambebe (ANDRADE, 1987), fazendo referência ao famoso chefe “cannibal” Tupinambá do século XVI, descrito por Hans Staden em *Duas Viagens ao Brasil* (1974). Após participar da primeira e, efusivamente, da segunda dentição, Costa voltou para o Rio de Janeiro, dedicando-se ao jornalismo (com o pseudônimo Tamandaré) e à política, encampando campanhas antifascistas, integrando o Partido Comunista, fundando o *Jornal do Povo* (1934) e *O Semanário* (1956).

No primeiro número da primeira dentição da *Revista de Antropofagia*, ao lado do *Manifesto Antropófago*, Oswaldo Costa publicou um artigo intitulado “A ‘Descida’ Antropofaga”¹ que, nos dizeres de Jáuregui (2015, p. 03), “poderia ser chamado, sem exagero, de outro *Manifesto Antropófago*”. Nele, o autor sinaliza diversas questões teóricas que foram trabalhadas, tema a tema, em seus artigos da segunda dentição, dentre eles a existência de uma “falsa história” nacional. Segundo ele, deve-se questionar a fidelidade cultural brasileira à Europa, detectando que na história do Brasil celebrava-se o colonialismo e identificando a necessidade de uma descolonização cultural antropófaga a partir de preceitos historiográficos, da realidade amazônica e de seus autores.

Para exemplificar, Costa usa como estratégia citações de trechos de obras provenientes de autores do Norte, mas devorando-as e, muitas vezes, invertendo os sentidos dados pelos autores originais com a intenção de valorizar o passado e o presente brasileiro pela via antropofágica, assim como reconstruir a história segundo os preceitos do movimento. Nesse caminho, apresenta um pequeno trecho do livro *História do Rio Amazonas* (1926) de seu conterrâneo belenense Henrique Américo Santa Rosa.

Santa Rosa fazia parte de um contexto de produção historiográfica que considerava a arte como comprovadora da existência da civilização. Na *História do Rio Amazonas* (1926), a figura do conquistador aparece permeada de heroísmo e triunfo, ou seja, na perspectiva do autor há a exaltação da natureza amazônica, mas também a do colonizador enquanto civilizador e do indígena enquanto ser passivo, apenas parte da natureza. Com a chegada do europeu, teria início a história da Amazônia. O futuro promissor, civilizado,

¹ *Revista de Antropofagia*, mai. 1929, p. 08.

moderno, em consonância com as demais capitais brasileiras e europeias, não abria espaço para o indígena, selvagem, primitivo. O futuro e o presente dependiam de uma análise do passado que os justificasse em direção ao progresso. Na realidade, em comparação à corrente historiográfica anterior, o indígena foi considerado enquanto componente investigativo da história, mas excluído da história enquanto expressão da civilização, ou seja, incluído cientificamente e excluído ideologicamente, um entrave ao desenvolvimento da região. Santa Rosa, promovendo esses aspectos, reitera a expressão de Humboldt “tal é a região banhada pelo Rio Amazonas”; “mais cedo ou mais tarde se há de concentrar a civilização do globo” (ROSA, 1926, p. 103).

Segue o trecho do livro de Santa Rosa apresentado por Costa no artigo: “carahybas, que se oppuzeram a que Diogo de Lepe desembarcasse, investindo contra as caravelas e reduzindo o número de seus tripulantes”. Nessa passagem do livro de Santa Rosa, a intenção do autor era demonstrar como os caraíbas eram um entrave ao desenvolvimento da região e incompatíveis com o projeto de civilização em consonância com o neocolonialismo. Entretanto, quando Costa cita esta passagem n`*A Descida antropophaga*, ele devora e inverte o sentido dado por Rosa: “Contra o servilismo colonial (...) o heroísmo sem roseta de Commendador dos carahybas, ‘que se oppuzeram a que Diogo de Lepe desembarcasse, investindo contra as caravelas e reduzindo o numero de seus tripulantes’”. Assim, ao relatar sobre a resistência dos indígenas à expedição de Diogo de Lepe, espanhol que chegou ao Brasil por Pernambuco antes de Cabral, ele antropofagia e ressignifica Santa Rosa, colocando-se contra o colonialismo e o neocolonialismo. Em sua leitura antagônica da história, Costa canibal representa o modo digestivo de pensamento e leitura definido como incorporação crítica na qual o “imaginário do sistema do mundo moderno se quebra”² (MIGNOLO, 2000, p. 23). Sua crítica sobre a modernidade colonial, segundo Jáuregui, implica uma “leitura/pensamento de duas tradições e, ao mesmo tempo, de nenhuma delas: da modernidade e contra ela, consumindo e contestando a historiografia neocolonial dentro das páginas de um periódico modernista, enquanto saboreia a resistência das Caraíbas do século” (2015, p. 7).

² Tradução nossa.

No parágrafo seguinte de *A Descida*, Costa afirma que ninguém deve se iludir, pois a paz do homem americano com a civilização europeia é a paz nheengaíba e cita Lisboa para justificar seu argumento. Ele faz referência a João Francisco Lisboa, nascido em Pirapemas, Maranhão, em 1812, e falecido em Lisboa, em 1863. Jornalista, historiador, deputado provincial e membro da Academia Brasileira de Letras, o autor encaixa-se na linha historiográfica próxima de Francisco Adolfo de Varnhagen, embora menos lembrado. Com a independência política e a formação do Estado Nacional, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro dá início ao processo de construção de uma história do Brasil a fim de erigir uma identidade própria, da qual eles faziam parte (REIS, 2000). Essa história deveria ser escrita a partir da óptica portuguesa e com documentos portugueses, ou seja, a “verdadeira” história do Brasil seria uma continuação da história lusa.

Nessa perspectiva, se desde o século XIX Varnhagen era tido como cânone ou exemplo máximo da historiografia brasileira do período e Lisboa era colocado em segundo plano (ABREU, 1931), surge a questão: por que Costa escolheu Lisboa a Varnhagen para citar n’*A Descida*? Uma polêmica acerca do indianismo histórico-literário afastou Varnhagen de Lisboa em suas preferências e intenções pessoais e políticas. Em uma discussão acerca do papel do nativo na formação do Brasil e sobre a violência com que foram tratados pelos portugueses, Varnhagen defendia que o indígena era elemento contrário à civilidade, portanto incompatível com o que se queria do país e não deveria ser louvado. Lisboa, por outro lado, defendia o indianismo romântico que elencava o indígena como representante ideal da nacionalidade (OLIVEIRA, 2000).

Essas disputas acerca do papel do indígena na formação da sociedade brasileira têm raízes na óptica ou, como apresenta Rüsen (2001), na *perspectiva orientadora* que ambos possuem acerca da história pátria sob as dimensões regional e nacional. Varnhagen escreveu *História Geral do Brasil: antes de sua separação e independência de Portugal* nas pegadas de Carl Friedrich Philipp von Martius, inserindo o país na história da humanidade apenas a partir da expansão marítima europeia e o conseqüente processo de colonização (MATTOS, 1987). Lisboa também possuía uma perspectiva orientadora nacional, porém, ao compartilhar da perspectiva de que a história deveria ser escrita a partir das colônias, escreveu uma história dos costumes e

das práticas eleitorais da sua região, de sua “pátria natal”, sem que isso significasse uma história regional. A descrição meticulosa de hábitos eleitorais de uma das mais importantes províncias era tão importante à história pátria quanto uma história geral.

A partir dessas perspectivas, a escolha de Lisboa por Costa, longe de ser aleatória, representou a sua intenção de levar para a *Revista de Antropofagia*, cuja maior circulação se dava no sudeste, a perspectiva de um historiador do Norte interessado em construir uma história nacional que levava em consideração os indígenas e que promovia uma história pátria a partir de uma perspectiva local, como aponta Capistrano de Abreu: “a cada vez me convenço mais que João Francisco Lisboa falseou a história, dando-lhe uma importância que nunca possuíram as municipalidades” (ABREU, 1954, p. 28). Se Varnhagen desprezava o papel do indígena na história nacional e fazia uma história na perspectiva geral, nada mais faria sentido para Costa que selecionar trechos de Lisboa para seu artigo, afinal este considerava, mesmo que de maneira incipiente, o papel indígena e das municipalidades na história brasileira, essencialmente, a sua região. Voltando ao parágrafo do artigo que o autor cita Lisboa, descrevo integralmente:

Ninguém se illuda. A paz do homem americano com a civilização européa é paz nheengahiba. Está no Lisbôa: “aquella apparatusa paz dos nheengahibas não passava de uma verdadeira impostura, continuando os bárbaros no seu antigo theor de vida selvagem, dados á antropophagia como dantes, e baldos inteiramente da luz do evangelho.” Como se vê, fácilimo ser antropophago. Basta eliminar a impostura (COSTA, 1928, p. 08).

Este trecho lembra a prática do descimento indígena feito pelos portugueses e trechos das cartas de Padre Antônio Vieira. Em *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*, John Hemming (2007) narra sobre as expedições de descimento nas vazantes do Rio Amazonas e cita que os indígenas da Ilha de Marajó, lado oposto a Belém, eram hostis e muito difíceis de serem conquistados. Foram designados pelos portugueses pelo termo coletivo nheengaíbas ou ingaíbas. Nas cartas de Padre Antônio Vieira, encontra-se o seguinte trecho:

Ao princípio receberam estas nações aos nossos conquistadores em boa amizade; mas, depois que a larga experiência lhes foi mostrando que o nome da falsa paz, com que entravam, se convertia em declarado cativoiro, tomaram as armas (...) e começaram a fazer guerra aos portugueses em toda a parte (VIEIRA, 1659, p. 556).

Os portugueses, após muitas baixas, deixaram os indígenas de lado e subiram o rio para conquistar outros povos, mas o problema nheengaíba continuou. Esses indígenas, segundo Vieira, eram quase inconquistáveis pela ousadia, pela cautela e pela astúcia. O governador Pedro de Melo, a fim de resolver esta questão, decidiu fazer uma última expedição, com o maior número de pessoas possível, para dominar esses indígenas. Vieira propôs que ele e seus missionários conseguiram estabelecer a paz entre todos, pediu uma última tentativa e logrou êxito. Foi dado início à catequese, explicadas as obrigações dos indígenas enquanto súditos do rei e jurada lealdade à Coroa. Segundo Vieira, todos os chefes fizeram o seguinte juramento:

em meu nome, e de todos meus súditos e descendentes, prometo a Deus e a el-rei de Portugal a fé de nosso Senhor, JESUS Cristo, e de ser - como já sou de hoje em diante - vassalo de Sua Majestade, e de ter perpétua paz com os portugueses, sendo amigo de todos seus amigos, e inimigo de todos seus inimigos; em obrigo de assim o guardar e cumprir inteiramente para sempre (VIEIRA, 1659, p. 556).

Explica Lisboa (1949) que essa paz – também conhecida como Acordo do Rio Mapuá –, conseguida por Vieira entre os jesuítas e os nheengaíbas, foi contestada em 1659 pelos colonos portugueses. Estes acusaram Vieira de mentir em defesa dos indígenas e afirmaram que as guerras entre eles continuavam. Além do mais, os indígenas prometeram diversas coisas, porém, continuavam com seus costumes, a cultuar seus deuses, a praticar antropofagia. Quando Costa coloca “Que ninguém se illuda”, quer justamente sugerir que, da mesma forma que os nheengaíbas lutaram, fizeram acordos falsos e não pertenciam à Portugal, o homem americano da década de 1920 também não pertencia à Europa. Explica que o que eles, antropófagos, deveriam fazer era estabelecer a paz nheengaíba, uma paz falsa, aproveitar-se do estrangeiro para fortalecer a própria cultura, pois a paz dos nheengaíbas não passava de uma “impostura”, ou seja, uma ação de enganar com falsas aparências ou falsas imputações. Essa impostura dos indígenas teria, por fim, gerado o conflito entre os colonos e os jesuítas, terminando pela expulsão dos últimos da região Norte do país em 1661. Por fim, Costa defende a continuidade da barbárie e afirma que, para ser antropófago, é fácil: deve-se apenas eliminar a impostura. Impostura, aqui, também assume o significado de lealdade à Europa, aceitar ser súdito, aceitar a religião católica em

detrimento da religião do homem natural, a monogamia, o matrimônio e, evidentemente, não praticar a antropofagia. Parece que Costa, ao usar o exemplo dos nheengaíbas, devora antropofagicamente os antropófagos; defende o homem natural, longe do contato europeu, mas faz uma leve crítica ao fato deles terem caído na impostura. O estrangeiro não é só quem não pertence à sua nação; elimina-se a impostura que outrora assumira.

Segundo Jáuregui (2015), Costa é um exemplo único na antropofagia, pois é ele quem reflete sobre o problema do colonialismo da modernidade ocidental latino-americana e percebe seus antagonismos a partir de outras temporalidades. Esses antagonismos existentes foram, em sua visão, falsamente mitigados pela paz nheengaíba. Costa encontra no canibalismo outra modernidade, a modernidade canibal, base para um pensamento descolonizador do Brasil enquanto mera cópia defeituosa da Europa. Ele representa uma voz alternativa que não tem sido considerada pelos críticos do modernismo brasileiro e marginalizado pela história cultural nacional.

Devorando Vieira, Santa Rosa e utilizando Lisboa, Costa traz o Norte para a antropofagia. Não é a perspectiva que o Norte tem sobre os antropófagos, mas é a Amazônia analisando e contribuindo para a antropofagia que, mais tarde, seria exportada. A “Descida Antropophaga”, então, antes de tudo, é um exercício antropofágico proveniente da Amazônia que diferencia, complementa e ajuda a construir o movimento antropofágico.

Revisão necessária: a falsa história

No primeiro número da Segunda Dentição da *Revista de Antropofagia*, de 17 de março de 1929, Oswaldo Costa, com dentes afiados, inicia o aprofundamento das teses propostas n’A *Descida Antropophaga*. Defendendo que, até então, havia se construído no Brasil uma “falsa história”, pois era baseada em anedotas, fatos isolados e submissão à mentalidade reinol, aponta para a necessidade da sua revisão e reescrita. Sua crítica, nesse momento, recai fundamentalmente sobre Paulo Prado e, conseqüentemente, Capistrano de Abreu, pois julga serem continuidades.

A crítica a Capistrano deve ser compreendida em relação aos aspectos familiares/pessoais e à obra do autor. Sua família, de origem pobre, conseguiu ascensão social a partir do apoio e proteção dada pelo seu avô a um reinol que

enfrentava problemas com nativistas, recebendo terras pelo reconhecimento. Criado em um ambiente de trabalho pesado e permeado pelo dogmatismo católico, seu pai herdou as terras e passou a ser considerado um “homem bom”, pertencendo à Guarda Nacional e à burocracia provincial. De família escravocrata, seu avô e pai eram homens do tipo “amansa negro”. Assim, Capistrano cresceu em uma “casa grande” modesta, com espírito místico-escravista dominante. “Ali reinava o espírito colonizador e inquisidor dos descobridores” (REIS, 2000). Sempre apto à leitura, mas com fracassos escolares, Capistrano foi mandado a Recife para se preparar para entrar na Faculdade de Direito, mas não conseguiu, então voltou para o sítio, passando a escrever para jornais e a dar aulas. Imbuído da vontade e necessidade de se mudar para a Corte, conheceu o romântico José de Alencar que o indicou para trabalhar em alguns jornais do Rio de Janeiro. Após vender um escravo para adquirir dinheiro, mudou-se para lá (CAMARA, 1969).

Segundo Reis (2000), Capistrano estava entre dois mundos, um rural escravocrata que negava e havia deixado para trás e um moderno, no Rio, sem perspectiva de futuro, afinal, deveria arcar com recursos próprios. Além disso, Capistrano escreveu por um viés positivista no início de sua carreira e passou ao realismo histórico, ou seja, o autor possui uma fase científicista, franco inglesa, e outra científica, alemã, rankiana. Mesmo “redescobrimdo” o Brasil a partir da valorização do povo, das lutas, costumes, miscigenação, clima, natureza e valorizar a presença indígena na construção da identidade brasileira, Capistrano, ainda que tenha considerado europeus e africanos como componentes exóticos, ao contrário de Adolfo de Varnhagen, deixa claro nos *Capítulos de História Colonial* (1907) que o brasileiro é, sobretudo, um europeu que sofreu um processo de diferenciação graças ao clima e à miscigenação com o indígena, aspecto contundentemente atacado por Costa quando trata dos *Capítulos*.

O aspecto excessivamente descritivo e pouco analítico de Capistrano é criticado por Costa em *Moquéim I – Aperitivo*³. Para ele, Abreu era como “essas avós que aos oitenta anos conservam ainda a memória da puberdade. E sabem casos. E contam casos. Com datas certas. Tudo certo”. Ele cita como exemplo uma discussão hipotética entre idosas, que confundem tudo.

³ *Revista de Antropofagia*, 07 abr. 1929.

Quando uma fala na memória de Clemenceau – um dos jornalistas do jornal republicano *L'Aurore*, juntamente com Zola e Dubois, primeiro ministro francês durante a Grande Guerra e um dos principais autores do Tratado de Versalhes –, “a velhinha vem a talho de foice: - Isso não é nada. Minha avó, com noventa e nove anos, lembrava-se perfeitamente de José Clemente Pereira. Um colosso”. Este, português, senador pela província do Pará, conselheiro de Estado do Imperador, ministro da Guerra, lembra as relações entre Portugal e Brasil, haja vista que foi um dos apoiadores do “Dia do Fico”, defensor da maioria de D. Pedro II e opositor aos que desejavam a volta da condição do Império do Brasil à colônia portuguesa (MACARIO, 2011). A partir desses exemplos, que inclui um Senador pela província do Pará, Costa apenas cita tais figuras históricas sem analisar seus papéis para as sociedades às quais eles pertenciam, ou seja, sem analisar nem explicar sobre Clemenceau nem Pereira. Tanto José Clemente quanto Clemenceau foram citados por Costa de maneira aleatória para exemplificar a maneira que, em sua opinião, Capistrano faz em suas obras. Segundo Costa, Capistrano descreve, cita, mas não critica nem questiona. “A Capistrano faltou senso histórico”, completa, afirmando que ele não teria intuído completamente o fenômeno brasileiro.

Sobre a religião católica, Capistrano não teria compreendido o verdadeiro sentido da conquista espiritual do “roupeta”, isto é, um simples instrumento de dominação política da Contrarreforma. Também não compreendera o aspecto essencial da ação do bandeirante, o político-econômico, mantendo-o sempre como herói da integração. Não compreendera, enfim, o que a antropofagia teria compreendido: “a luta homérica de libertação”. Em sua opinião, a história de Capistrano não valia “um suspiro”, pois não era nada mais do que um bom arquivista com notável falta de “capacidade filosófica”. Nesse sentido, Capistrano é utilizado para fazer uma crítica intensa a Paulo Prado. Acusando-o de promover um *Retrato do Brasil* com lentes coloniais, Costa faz referência direta ao seu livro recém-lançado (1928), afirmando que a influência de Capistrano em Prado foi um “erro gravíssimo de sua vida”: “Capistrano foi um *bleuff* no Sr. Paulo Prado”, acredita o autor.

Ao iniciar sua crítica especificamente a Paulo Prado, Costa narra uma história:

o senhor Paulo Prado teve um tio cuja maior glória foi figurar como personagem principal num pífio romance português. Que honra para a família! Dahi por diante o Sr. Paulo Prado, que era um interessante rapaz, se perdeu inteiramente. Acabou assim: sobrinho do personagem principal.⁴

Ao que parece, Costa cita indiretamente a obra *Memórias do sobrinho do meu tio*, escrita entre 1867 e 1868 por Joaquim Manoel de Macedo, em que o autor narra a sua história enquanto consequência da história de seu tio a partir do modelo político e corruptor da época. Narrada em primeira pessoa – um diferencial para o período –, inicia contando a história da morte de seu tio e a divisão da herança entre os sobrinhos, já que não havia deixado herdeiros diretos. O narrador relata que se aproxima e casa-se com a prima, outra herdeira, a fim de usar todo o dinheiro em sua campanha política para deputado federal. A narrativa satírica demonstra como funciona o poder político no mundo social do Brasil Império a partir dos jogos de interesses parlamentares e demonstra a reprodução – pensada, aqui, no sentido proposto por Bourdieu (1974) – de um sistema de poder corrupto e corruptível a partir do status e da linhagem. Na introdução do livro, o narrador explica que a história de sua vida é igual a de “muitos varões da nossa terra”, ou seja, “são o meu retrato”. Assim, Costa sugere que Prado é o sobrinho, o continuador, da História mal contada de Capistrano, pois embora muito bom escritor, vive na aba de seu tio, imitando velhos preceitos e reproduzindo a forma errada de se contar a história, ou seja, “o ‘retrato do Brasil’, tirado, naturalmente, com aquelas velhíssimas machinas de apertar na borrachinha que usam os fotógrafos de mil e quinhentos a dúzia, do Jardim da Luz”⁵. Costa afirma, em *Moquem I – Aperitivo*, que *Retrato do Brasil* é muito bem escrito e que Paulo Prado é um bom escritor, mas que, ao apoiar-se na moral europeia como conteúdo, não apresenta legitimidade nem novidade alguma para a cultura nacional, trecho semelhante a outra parte da introdução do livro de Joaquim Manoel de Macedo: “Semelhança por dentro, dessemelhança por fora é simples questão de aparências que no fundo não pode prejudicar a fidelidade do retrato da família, pois que os pronunciados traços característicos que denunciam nossa irmandade estão muito mais no miolo que na casca”

⁴ *Revista de Antropofagia*, 07 abr. 1929.

⁵ *Revista de Antropofagia*, 07 abr. 1929.

(MACEDO, 1904, p. 1).

Além disso, Paulo Prado era sobrinho de Eduardo Prado, advogado, jornalista, escritor e membro fundador da Academia Brasileira de Letras. A família Prado, tradicional em São Paulo, fazia parte da elite cafeicultora e credora, além do prestígio político conseguido por ocupar altos cargos na administração imperial. Na contramão de sua família, Eduardo Prado, monarquista convicto, opositor à intervenção dos Estados Unidos, defensor das raízes ibéricas e da grande lavoura, denunciou e lutou nos meios políticos e intelectuais contra o que ele chamava de “golpe militar”, ocorrido em 1889, que resultou na Proclamação da República. Amigo de Visconde do Rio Branco e de Eça de Queiroz, escreveu artigos antirrepublicanos na *Revista de Portugal* criticando os desacertos financeiros da República e o afastamento das relações entre o Estado e a Igreja, auxiliando na formação do Partido Monarquista de São Paulo. Conservador, contra o processo de laicização e moralista, Eduardo Prado se embrenhou nos estudos acerca da história do Brasil para justificar a necessidade de reaproximação com Portugal, com a Igreja e com as antigas estruturas postas abaixo pelo “golpe militar”, declarando que o verdadeiro brasileiro era o caboclo “luso-índio-negróide” (PRADO, 1961, p. 181).

Costa, então, parece fazer referência tanto ao “romance português” de Macedo quanto ao tio Eduardo Prado, cuja “glória foi figurar como personagem principal” nesse romance. Sendo apenas um “sobrinho do personagem principal”, Paulo Prado, na óptica de Costa, foi um mero continuador das ideias monarquistas, conservadoras, moralistas, católicas, românticas, “um espírito à margem do século, cândido, ingênuo, piedoso, incapaz de devorar com prazer e a goles de cauim uma canela do próximo”⁶. Todavia, o ataque a Paulo Prado ocorre em relação apenas ao seu segundo livro, *Retrato do Brasil*. Costa informa que a recepção do seu livro foi negativa e o que estava reagindo contra ele não era a intelectualidade brasileira, mas a “inteligência brasileira”, pois é um livro “ruim [que] não vale um caracol, está cheio de injustiças e inverdades e é, sobretudo, indigno do esperançoso e promissor talento do escritor magnífico de ‘Paulística’”⁷.

⁶ *Revista de Antropofagia*, 07 abr. 1929.

⁷ *Revista de Antropofagia*, 07 abr. 1929.

Ao contrário de Oswald de Andrade, ao afirmar que o livro revelou ao brasileiro a “existência do Brasil” (1929), Costa critica o diálogo frequente com Capistrano de Abreu, que Prado conheceu por intermédio de seu tio, Eduardo, a quem chamará de “mestre” em diversas ocasiões. Alguns pontos do livro, “de uma ingenuidade pasmosa”, segundo Costa, são criticados mais enfaticamente pois, segundo ele, em época de Freud, Prado se fantasia de visitador do Santo Ofício, “toma da palmatória, abre o catecismo e prega moral ao brasileiro da fuzarca, insistindo em meter na cabeça dele o desespero do europeu pôdre de civilização”⁸. Os problemas mais graves, segundo o escritor, são: não analisar profundamente as questões de interesse econômico nacional e internacional; tratar os indígenas enquanto promotores de um pecado sexual; relatos de cronistas e de viajantes – “petas” –, serem tratadas como rigorosas verdades e passarem “como lambarys pelas malhas grossas do crítico pouco perspicaz”.⁹

Prado não teria, dessa maneira, feito uma história verdadeira do Brasil, a partir do brasileiro, mas usado as “muletas do Santo Ofício” revelando-se, enquanto fotógrafo, retratista do Brasil, um esplêndido “sermonista”, fixando os limites do “normal” mesmo depois de Havelock Ellis. É interessante notar que, nesse ponto, Prado não cita Freud, mas Ellis, fato que merece um pouco mais de atenção, dada a comparação. Contemporâneo de Freud, Henri Havelock Ellis é considerado o fundador da sexologia com Moll e Krafft-Ebing (1897; 1886). Homossexual e revoltado contra os códigos morais da Inglaterra vitoriana, decidiu, aos 16 anos, voltar-se para o estudo da sexualidade humana sob todas as suas formas, decidindo por cursar medicina. Reeditou peças dos contemporâneos de Shakespeare e publicou *Estudos de psicologia sexual* (1897) em três volumes. Foi um dos primeiros médicos a estudar a homossexualidade, incluindo a psicologia dos fenômenos transgêneros. As noções de narcisismo e autoerotismo são creditadas a ele e, mais tarde, adotadas pelos psicanalistas, incluindo Freud, com quem manteve contato durante sua vida e que lhe prestou homenagem nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). Estranho, para Costa, que um homem inteligente e um excelente escritor como Prado, mesmo depois dos estudos

⁸ *Revista de Antropofagia*, 07 abr. 1929.

⁹ *Revista de Antropofagia*, 07 abr. 1929.

de Ellis e do “casamento aberto” deste com uma escritora inglesa defensora dos direitos femininos, publicamente lésbica, Edith Lees, tenha escrito daquela maneira, fixando a normalidade indígena. Tudo isso porque “o Sr. Paulo Prado tomou a sério a sua nobre qualidade de sobrinho do personagem principal”¹⁰

Após devorar e digerir seus “inimigos” escritores e historiadores, Costa desenha, de maneira geral, sua concepção de história, elencando os principais problemas dos escritores brasileiros sobre o assunto e dando explicações sobre a forma correta que a história do Brasil deveria ser escrita. Citando a carta de Cristóvão Colombo enviada à Espanha, que informa e descreve o “descobrimento” da América, Costa diz que somos ainda a terra “adonde nace la gente con cola”¹¹, vítimas da histeria literárias dos europeus em seus relatos sobre o “novo mundo”. O mal dos historiadores brasileiros seria estudar o Brasil de um ponto de vista falso, da falsa cultura e da falsa moral do Ocidente, pois ainda não haviam se libertado da mentalidade reinol. Acreditando nos relatos dos viajantes, os escritores teriam colocado um terço e um catecismo nas mãos dos indígenas e os fizeram cantar, em abanheenga o Kyrie Eleison: Senhor, tende piedade (de nós). Tirar o indígena do estado natural, fazê-lo acreditar em uma nova crença, temente a Deus, e ainda pedir por piedade seria a continuidade que os escritores teriam dado à falácia europeia.

Na inocência indígena, europeus viram o fantasma do pecado sexual, corrupções hediondas e vícios nefandos, continua Costa. Informa, no artigo *Revisão necessária*, de 17 de março de 1929, que os selvagens viviam com muito menos pecados que os portugueses. Esse trecho é encontrado em José de Anchieta (1933) quando trata dos impedimentos para a conversão dos “brasis” e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e vida cristã. Usa Anchieta contra ele mesmo. Devora-o. Inverte a intenção e perspectiva do padre, assim como faz com o jesuíta Cristóvão de Gouveia, seguindo o mesmo sentido. Sobre o pecado sexual tratado por viajantes e historiadores, Costa inverte o sentido de dois trechos principais, um do capuchinho Claude d’Abbeville (1614) e outro de P. Antonio Ruiz de Montoya (1879). Do primeiro, cita em francês um trecho informando que os indígenas

¹⁰ *Revista de Antropofagia*, 07 abr. 1929.

¹¹ *Revista de Antropofagia*, 17 mar. 1929.

são tão modestos em sua nudez que não veem em nenhum movimento, nem em gestos, discursos ou ação, qualquer coisa que poderia ofender os olhos. Referindo-se ao regime em que estavam submetidas as cunhãs (indígenas) após a primeira menstruação e preparação para o casamento, cita um trecho de Montoya: “quem dera que os baptizados tomassem dos não baptizados esta maneira de criar as filhas, tornado-as fortes”. O trecho faz referência a um livro sobre a *Primitiva Catechese dos Índios das Missões* (1879), do qual podemos extrair um trecho para que fiquem mais explícitas as intenções de Costa. No livro, antes do trecho citado por Costa, consta:

As raparigas, quando chega o tempo da menstruação, elles deitam immediatamente, na sua rede as-envolvem e costuram realmente como fariam com um defuncto em sua mortalha, e deixam unicamente de costurar para o lado da bocca para que ellas possam respirar; aos bocadinhos só dão-lho de comer cada dia, e assim tractam-na durante dous ou trez dias. Depois disso a-entregam a alguma mulher sabida em todos os trabalhos (em fazer tudo) a fim de industria-la no serviço. A mulher nada perdoa (relewa) á rapariga, não cogita em ter dó d'eila, e só sim em faze-la trabalhar. Fa-la afadigar se, fa-la suar a grande, fa-la extenuar-se de puro trabalhar incessanto. O que pretendem elles tractando por essa forma as raparigas? E' para que fique forte, dizem, para que saiba trabalhar, para que depois de casada saiba adquirir as cousas que são necessárias, por meio do seu trabalho. [Quem dera que os baptizados tomassem dos não baptizados ésta maneira de criar as filhas, tornando-as fortes, de modo que pudessem se ajudar reciprocamente os casados, arredando de si a miséria; // porém hoje em dia os pais criam as filhas somente na vadiação, sem saberem exforçar-se por torna-las caridosas (MONTROYA, 1879, p. 111-112).

A partir das citações do capuchinho e de Montoya, Costa compara a cultura europeia e a brasileira, exaltando a segunda e definindo suas ideias. A educação sexual indígena era outra, afirma Costa. Já estava muito bem resolvida. Faltava o europeu dar exemplos concretos aos indígenas acerca do verdadeiro quadro da moral europeia, ironiza o autor, exemplificando com suas inúmeras e imensas virtudes. O principal e mais significativo exemplo dos “bons costumes” europeus, segundo Costa, era o papa Alexandre VI, assim como sua amante, Giulia Farnese, conhecida como “esposa de Cristo”. A “concubina papal” deslumbraria o Vaticano e a santa religião intervindo em assuntos políticos, eclesiásticos e festas. O autor afirma que nossos historiadores contam a história do Brasil sem levar em consideração tais exemplos e a contradição da hipocrisia existente na catequização do indígena. “Os nossos historiadores (...) acreditam na lábria do roupeta” e não em Potigliotti, historiador italiano conhecido por fazer um estudo sobre a família

Borgia, da qual o Papa descende, afirma.

N'A *Revisão necessária*, o autor faz um diálogo em tupi, traduzindo simultaneamente para o português, que ilustra sua argumentação:

Yá iure Tupan paratu iruno yá inôca çaiçupaua yá meen arama mira eta remiú. Nós vimos com Deus no prato para tirar esmolas para dar de comer ao povo. Isso dizia o jesuíta ao índio. O índio ficou com Deus no prato, mas as esmolas desapareceram. O índio, então, perguntou: Mamé taa yané lara? Onde está Nosso Senhor? O jesuíta respondeu: Michuçui i trono opé peccador ETA çuhy. Lá está no seu throno separado dos peccadores.

Os jesuítas tiraram deus de perto dos indígenas, colocando-o em nível superior e, esse deus, inalcançável, seria o alimento espiritual indígena. Costa afirma que Freud, ao transformar o tabu em totem (FREUD, 1913), sentou os pecadores também no trono, mas os historiadores de sua época ainda não haviam percebido isso. Além desse preconceito, os historiadores insistiam em considerar a tristeza indígena verdadeira, como Paulo Prado, ao tratar de um “ensaio sobre a tristeza brasileira”, ou mesmo Galliano, “omne animal post coitum triste”. Costa ironiza essa premissa do pecado sexual deixando uma provocação: será que isso é verdade? “Ora, a marquesa de Santos responderá”. A resposta da marquesa fica implícita, mas o autor sugere dois autores para sanar os problemas teórico-metodológicos citados acima e enfrentados pela historiografia na época: Oswald Spengler e Vilfredo Pareto.

“O Brasil occidentalizado é, portanto, um caso de pseudomorphose histórica”¹², conclui Costa, dando pistas e sugerindo a reflexão. Pseudomorphose – ou falsa forma –, termo cunhado por Oswald Spengler, são momentos conflituos em que uma imagem antiga ou caduca é veiculada e encobre uma mensagem moderna ou vice-versa. Seria a forma ou o estilo que não transparece ou não corresponde à mensagem do discurso, mas que se encontra lá. Toda vez que essa mensagem carrega nas entrelinhas um conteúdo não expresso plena ou explicitamente porque não se encontra no consenso dos receptores, o discurso deve assumir uma forma mediadora ou tradicional, com valores a serem facilmente acolhidos (BOSI, 2008). Em Antônio Vieira, por exemplo, se havia uma ideologia mercantil-burguesa, estava implícita em seu sonho de formar um império universal, católico, idealizado e santificado pelo Estado português, único capaz de disseminar

¹² *Revista de Antropofagia*, 17 mar. 1929.

justiça e paz a todos os povos.

Para o alemão Spengler, filósofo, matemático e historiador do período entre guerras, é necessário nos perguntarmos “para que” existe a história, mas o mais importante é “para quem” ela existe. O seu livro que mais nos interessa, pois há indícios de que tenha sido citado por Costa, foi escrito em dois tomos de 1918 a 1922 e é intitulado *A decadência do Ocidente*. Mesclando política, economia, artes, matemática, estética e teoria cultural por uma ótica histórica e seguindo o método comparativo, assim como o morfológico de Goethe, Spengler deriva os fenômenos a partir de um fenômeno primitivo único.

Essa pseudomorfose e esse discurso perpassariam pelos escritores e historiadores brasileiros, promovendo o amálgama de discursos religiosos, proféticos e messiânicos com projetos econômico-políticos, ou seja, Capistrano, Eduardo Prado, Paulo Prado e tantos outros, ao tratarem dos indígenas de maneira tradicional e de fácil compreensão, ou seja, enquanto seres catequizados, com o terço na mão, pecadores, esconderiam sua maior intenção: a compreensão do Brasil enquanto continuidade da história europeia a partir do seu rebaixamento à condição de colônia em outros moldes, qual seja, a colonização religiosa-moral, intelectual, cultural que poderia, nesse período entre guerras, aprofundar a dependência econômico-política brasileira. O país, dessa forma, era tratado como inferior em relação ao outro, o europeu civilizado detentor da cultura ocidental. O Brasil ocidentalizado seria, para Costa, uma falsa forma histórica e a história nacional escrita até aquele momento uma falsa história, pois mesmo que vestida de brasilidade, seria apenas herdeira de uma tradição europeia. Deveria ser estudado enquanto Brasil e os escritores serem analisados a partir de sua mensagem profunda e não apenas a partir de sua mensagem superficial. A maneira correta de se escrever a história, para ele, seguiria esse padrão.

Questionando a ideia de uma história universal, Costa, nas pegadas de Spengler, defende o multiculturalismo histórico e que as culturas são, entre elas, impermeáveis, entretanto, uma cultura pode assumir a forma de outra cultura sem mudar a sua natureza psíquica, espiritual e psicológica. A cultura seria, então, a expressão simbólica da alma de um povo, o que fica explícito nas análises de seus escritos proferidas até o momento. Ao analisar a concepção de cultura de Spengler, Stuart Hughes (1992) coloca que os membros de uma cultura não podem entender as ideias básicas de outra, e

quando pensam que o estão fazendo, na verdade estão traduzindo conceitos de fora em conceitos que desenvolveram por si mesmos. Tampouco culturas “influenciam” umas às outras em nenhum dos sentidos comuns do termo. O que assume a forma de empréstimos são simplesmente formas mais externas de arte ou atividade pública, nas quais a cultura que empresta derramou um novo conteúdo. Outro ponto chave em Spengler pode nos fazer entender melhor o conceito de história e crítica a “Faustian Culture” em Oswaldo Costa:

A palavra Europa deveria ser riscada da história. (...) O termo de Europa com todo seu complexo de ideias que ele sugere, somente criou em nossa consciência histórica uma unidade que nada justifica entre a Rússia e o Ocidente. Aqui, em uma cultura de leitores, formados por livros, ela é uma abstração pura que conduziu a enormes consequências (SPENGLER, 1976, p. 28. Tradução nossa).

Assim, segundo Costa, apenas a antropofagia conseguiria resolver o problema do Brasil enquanto um caso de pseudomorfose histórica. Como? Comendo-o! Para isso, artistas e historiadores deveriam promover a crítica histórica por outro paradigma e outra metodologia seguindo a lógica de Spengler e Vilfredo Pareto, isto é, não promover a crítica do texto somente, mas “o de reconstruir, com a imagem deformada do objeto, o objeto mesmo”¹³. Pareto, italiano nascido na França, em 1848, e morto na Itália, em 1923, faz parte do auge da era liberal na Itália após a unificação. Como Costa, cita Pareto apenas quando se refere à crítica histórica e, para tanto, nos ateremos somente a este aspecto. Segundo Luciana Oliveira (2013), o realismo paretiano, herdeiro de Maquiavel, é baseado na observação direta e seu registro, sem emotividade, a partir de certa suposição antropológica. O escritor deveria ter uma visão desencantada da história e uma visão antropológica depurada das crenças mitológicas e, esse realismo teria início na fusão do historicismo com o naturalismo. Em sua ciência lógico-experimental, Pareto formulou a teoria dos resíduos e das derivações em que os resíduos seriam os elementos que se relacionam com as estruturas psíquicas não lógicas, os instintos, e as derivações seriam as ideologias, isto é, nos diferentes meios verbais pelos quais os indivíduos fornecem uma lógica apenas aparente. Os homens agem movidos pelos seus instintos e sentimentos, mas procuram dar uma explicação racional *a posteriori* para

¹³ *Revista de Antropofagia*, 17 mar. 1929.

essas ações.

Apegando-se a algumas ideias de Spengler e Pareto, Costa sugere aos escritores e historiadores de seu tempo que analisem os documentos a partir da relação entre o fenômeno objetivo e sua aparência. Que peguem os arquivos, livros, relatos de viajantes e analisem texto, contexto, informações contidas, inexistentes, não ditas, escondidas, assim como se reconheça enquanto brasileiro autóctone e analise antropologicamente seu país, sua cultura, sua economia fora dos grilhões do “falso ocidente”.

Considerações finais

Ao longo do texto foi apontada a linha tênue entre o movimento antropofágico e a produção historiográfica brasileira da década de 1920 a partir das publicações do paraense Oswaldo Costa na *Revista de Antropofagia*. Em suas análises, o autor criticou explícita e firmemente os historiadores que escreveram a história do Brasil a partir de valores culturais estrangeiros sem se atentarem para a realidade brasileira, em especial amazônica. Segundo ele, Capistrano de Abreu, Eduardo Prado e Paulo Prado, principalmente, preocuparam-se em contar a nossa história pela perspectiva colonial e neocolonial, não atentando às especificidades regionais e nacionais.

Para refutar as ideias e obras destes autores e desenvolver a ideia de que o Brasil era um caso de pseudomorfose histórica, “devorou” intelectuais do Norte, como Santa Rosa e Francisco Lisboa, assim como escritores estrangeiros, a exemplo de Spengler, Pareto, Freud, Henri Havelock Ellis, Molls e Potigliotti. Segundo ele, a história brasileira deveria ser escrita a partir de uma análise profunda, sem se fixar em uma normalidade espiritual, comportamental e moral europeia, pois isso traria uma imagem simplista da população brasileira, portanto, fácil de se assimilar e de reproduzir. Para tal, os historiadores deveriam questionar a ideia de pecado sexual indígena e desprender-se da mentalidade reinol, atentando para o fato de que toda história ou discurso possui uma forma, um estilo ou uma mensagem que carrega nas entrelinhas valores, facilmente acolhidos pela população e pelos historiadores, que dão a impressão de serem reais e tradicionais, mas que na realidade são influências intelectuais e culturais.

Além disso, traz à tona a discussão sobre a intencionalidade do fazer a

história e indagações sobre a quem ela se dirige. Questiona a ideia de uma história universal a partir da defesa do multiculturalismo histórico pois, segundo ele, mesmo que uma cultura se imponha sobre a outra, é impossível que haja a mudança da natureza psíquica, espiritual e psicológica, defendendo a ideia de impermeabilidade cultural a ser resgatada pelos historiadores. Por fim, defende que somente a antropofagia conseguiria solucionar o revés da pseudomorfose histórica brasileira, pois auxiliaria os historiadores a reconstruírem, com a imagem deformada do objeto, o objeto mesmo. Algumas destas questões expostas por Costa estão presentes entre a historiografia a partir da década de 1930 que é oriunda do debate identitário brasileiro do modernismo da década de 1920, aqui, em partes, reconstruído.

Referências bibliográficas

ABBEVILLE, C. **Histoire de la Mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines**. A Paris: de l'Imprimerie de François Huby, 1614.

ABREU, C. **Ensaio e estudos**: (crítica e história). 1. série. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1931.

ABREU, C. **Correspondência**. Rio de Janeiro: INL, 1954.

AGUILAR, G. **Por una ciencia del vestigio errático**: Ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade. Buenos Aires: Grumo, 2010.

ANCHIETA, J. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANDRADE, C. D. **Tempo, vida, poesia**. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1987.

ANDRADE, O. **Os dentes do dragão**: entrevistas. São Paulo: Globo, 2009.

ASSUNÇÃO, L. **História, filosofia e espaços**: a idéia de ocidente em Oswald Spengler. Natal, UFRN, 2008.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOAVENTURA, M. E. **Vanguarda antropofágica**. São Paulo: Ática, 1985.

BOSI, A. Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 241-254, dez. 2008.

BOURDIEU, P. Reprodução social e reprodução cultural. In: BOURDIEU, P. **A**

economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRÜSEKE, F. J. Ética e técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas. **Ambiente e sociedade** (Campinas), v. VIII, nº 2, p. 37-52, 2005.

CÂMARA, J. S. **Capistrano de Abreu.** Rio de Janeiro, José Olympio, 1969.

CANDIDO, A. **Literatura e Sociedade.** 11 ed. – Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CASTRO, E. V. **Araweté:** os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

CHALLHOUB, S; PEREIRA, L. A. M. **A História contada:** capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

COPANS, J. (et all). **Antropologia:** Ciências das Sociedades Primitivas? Lisboa, São Paulo. Edições 70, Livraria Martins Fontes.

COSTA, O. A “descida” antropófaga. In: **Revista de Antropofagia.** São Paulo, mai. 1928, Anno I, Número I.

FIGUEIREDO, A. M. **Os novos e o centenário:** arte, literatura e efeméride no Pará dos anos 20. *Revista de Estudos Amazônicos*, v. 3, p. 165-183, 2008.

FIGUEIREDO, A. M. **Eternos modernos:** uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929. 2001. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

GALVÃO JUNIOR, H. M.. **Quem não pode morder não mostra os dentes: modernistas e antropofágicos entre São Paulo e Belém do Pará nos anos 1920.** Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

GINZBURG, C. **O fio e os rastros:** verdade, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, A. P. M. B. **O conceito de história em Oswald Spengler.** Dissertação de mestrado. USP, 2013.

HEMMING, J. **Ouro vermelho:** a conquista dos índios brasileiros. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2007.

HUGHES, S. H. **Oswald Spengler.** New Brunswick: Transaction Publishers, 1992.

JÁUREGUI, C. A. Oswaldo Costa, Antropofagia, and the Cannibal Critique of Colonial Modernity. In: **Culture & History Digital Journal.** December, 2015.

LEVI, E. D. **A Família Prado.** São Paulo: Cultura 70, 1977.

LISBOA, J. F. **Vida do padre Antonio Vieira.** Rio de Janeiro: Jackson, 1949.

- LYON-CAEN, J; RIBARD, D. **L'historien et la littérature**. Paris: La Découverte, 2010.
- MACARIO, M. P. **José Clemente Pereira e o debate jurídico do Império: 1830-1850**. Dissertação (mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.
- MACEDO, J. M. **Memórias do sobrinho do meu tio**. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-Editor, 1904.
- MATTOS, I. R. **O tempo Saquarema**. São Paulo: HUCITEC; [Brasília, DF]: INL, 1987.
- MIGNOLO, W. **Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTOYA, A. R. **Manuscripto Guarani**. Sobre a Primitiva Catechese dos índios das missões. Composto em castelhano pelo P. Antonio Ruiz Montoya, vertido para guarani por outro padre jesuíta e agora publicado com a tradução portuguesa, notas, e um esboço gramatical do Abáñeê pelo Dr. Basptista Caetano de Almeida Nogueira. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1879.
- MORAES, T. C. **Engenharia da História: natureza, geografia e historiografia na Amazônia**. Dissertação de mestrado. Belém. Pará. UFPA, 2009.
- MOTA FILHO, C. **A vida de Eduardo Prado**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967.
- NETO, M. F.; GAIO, H. P. C. Antropofagia em dois tempos: inverter a história, tensionar o presente. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 13, n. 32, p. 185–220, 2020.
- NUNES, B. **Oswald Canibal**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- OLIVEIRA, L. A. A. A. **Gramsci e Pareto: itinerários de ciência política**. Tese. Ciência Política. USP, 2013.
- OLIVEIRA, L. N. **Os Índios Bravos e o Sr. Visconde: os Indígenas Brasileiros na Obra de Francisco de Adolfo Varnhagen**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 2000.
- PAGANO, S. **Eduardo Prado e sua época**. São Paulo: O Cetro, 1960.
- PLUET-DESPATIN, J. **Une contribution a l'histoire des intellectuelles: les revues**. Cahiers de L'Institut du temps present; sociabilités intellectuelles, lieux, milieu, réseaux, mars 1992.
- PRADO, E. **A Ilusão Americana**. 3ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

REIS, J. C. **As identidades do Brasil**: de Varnhagen a FHC. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

RODRIGUES, J. H. "Introdução". **Capítulos de História Colonial (1500/1800) & Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil**. 5ª. ed. Brasília, UnB, 1963.

ROSA, H. S. **História do Rio Amazonas**. Pará: Oficinas Graphicas do Instituto Lauro Sodré, 1926.

ROUDINESCO, E; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SPENGLER, O. **L'Déclin de L'Occidente**. Tomos I Paris: Gallimand, 1976.

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil**. Tradução de Guiomar de Carvalho. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia, 1988.

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.

VIEIRA, Pe. Antônio. Carta LXXXVI - Ao rei D. Afonso VI, 28 nov. 1659. In: D'AZEVEDO, João Lúcio. **Cartas do padre António Vieira**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1929.