

PARA ALÉM DE UMA MANIFESTAÇÃO ARTÍSTICA: O DISCURSO TEÓRICO-CRÍTICO DO MODERNISMO BRASILEIRO

Larissa Moreira Fidalgo¹

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo discutir os principais desdobramentos teórico-críticos decorrentes da Semana de Arte Moderna. Considerando que o movimento de 1922 constitui-se como uma espécie de parricídio simbólico ao desconstruir a clássica noção de identidade nacional fundada na relação binária colonizador/colonizado, veremos de que forma tal postura dessacralizante, como disse Zilá Bernd, nos colocou diante de um processo ético e político no âmbito do comparatismo. Escapando à oposição entre eurocentrismo e antieurocentrismo, a crítica antropofágica nos lembra, na contemporaneidade, que a América Latina é o *locus* de uma produção teórico-crítica relevante no âmbito dos estudos culturais e literários e, conseqüentemente, mundiais.

Palavras-chave: Modernismo brasileiro. Comparatismo. Antropofagia.

BEYOND AN ARTISTIC MANIFESTATION: THE THEORETICAL-CRITICAL DISCOURSE OF BRAZILIAN MODERNISM

ABSTRACT: The present work aims to discuss the main theoretical-critical developments resulting from the Modern Art Week. Considering that the 1922 movement constitutes a kind of symbolic parricide by deconstructing the classic notion of national identity based on the colonizer/colonized binary relationship, we will see how such a desacralizing posture, as Zilá Bernd said, put us in front of a process ethical and political in the scope of comparatism. Escaping the opposition between Eurocentrism and anti-Eurocentrism, anthropophagic criticism reminds us, in contemporary times, that Latin America is the locus of a theoretical-critical production that is relevant in the context of cultural and literary studies and, consequently, worldwide.

Keywords: Brazilian Modernism. Comparatism. Anthropophagy.

A construção de uma “identidade nacional” nos países situados nas margens do globo sustentou-se por longos e diferentes períodos nas marcas deixadas pela hegemonia do eurocentrismo como perspectiva epistemológica. Uma perspectiva desenhada, diga-se de passagem, em um campo de batalha em que vencedores e perdedores estavam dispostos numa espécie de colonialidade dos saberes.

¹ Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense, onde também concluiu o mestrado em Literatura Brasileira/Teoria da Literatura. Professora substituta do Departamento de Letras da Faculdade de Formação de Professores da UERJ (FFP/UERJ). E-mail: larissamfidalgo@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9303-3527>

Em seu estudo acerca dos mecanismos de transgressão e exclusão de todo projeto que busca delimitar as características de uma sociedade, Zilá Bernd (1992) chamou a atenção para as duas funções que a literatura exerceu nesse processo: a função de dessacralização, na qual há a subversão das engrenagens de um mecanismo previamente estabelecido, e a função de sacralização, unificadora de diferentes vozes em um único sistema. No Brasil, o Romantismo — escola literária que, para muitos teóricos, marcou o surgimento de uma “literatura brasileira” — agiu como força sacralizante no sentido de solidificação de seus mitos, caracterizando-se como um material indireto, idealizante e marmorizante dos valores morais e sociais de uma sociedade burguesa ligada ao Segundo Reinado. Em contrapartida, foi apenas no Modernismo que a identidade nacional foi concebida no sentido de sua dessacralização, num combate verbal pela crítica ao

[...] aparelhamento colonial político-religioso repressivo sob que se formou a civilização brasileira, a sociedade patriarcal com seus padrões morais de conduta, as suas esperanças messiânicas, a retórica de sua intelectualidade, que imitou a metrópole e se curvou ao estrangeiro, o indianismo como sublimação das frustrações do colonizado, que imitou atitudes do colonizador (ANDRADE, 1970, p. xxv).

Publicamente apresentado na Semana de Arte de 1922, o Modernismo brasileiro, enquanto processo de desvelamento de uma espécie de ocultação do “outro” pode ser compreendido hodiernamente como uma prática da descolonialidade, isto é, enquanto uma estratégia empregada por contextos políticos e culturais assimétricos que desafia – e desafiou – aquilo que Walter Mignolo denominou (2003), como o “cânone ocidental do conhecimento”, um lugar de fala autorizado a definir certos objetos e sujeitos.

Questionando os conceitos totalitários e metafísicos do “mundo do receituário”, os primeiros anos do século XX foram caracterizados pela luta contra um conceito de cultura a-histórico e contra as inúmeras tentativas de estabelecimento de uma identidade “autêntica” relacionada ao conceito de nação e ao sentimento nacionalista que teve seu auge no século XIX, definido por Ferdinand Brunetière (1899) como o “século das nacionalidades” e do colonialismo. Em *Literatura Comparada e Literatura brasileira*, o pesquisador e professor José Jobim (2020) evidencia que no século XIX a referência à concepção essencialista de nacionalidade não era apenas um aspecto a ser valorizado em toda e qualquer obra, como também um critério de avaliação a partir do qual obras e autores seriam qualificados. Isso

significava dizer que a existência daquilo que hoje denominamos capital literário estava intimamente vinculada à existência de textos classificados como nacionais que seriam posteriormente reconvertidos em história e clássicos nacionais de uma determinada nação. Uma vez que os clássicos eram considerados textos fundadores, “privilégio” de nações literárias mais antigas, elaborava-se naquele momento um comparativismo que tinha como parâmetro de julgamento as cristalizadas noções de fontes e influências. Estabelecendo hierárquicas distinções entre “literaturas maiores”, tomadas como verdadeiros modelos, e “literaturas menores”, relegadas a um nível periférico, tal modelo, quando empregado no estudo da literatura latino-americana, tinha como texto fonte uma obra europeia.

Lembrando-nos da crítica de Pinheiro Chagas² ao romance *Iracema*, de José de Alencar, Jobim (2020) nos mostra que até mesmo o uso das línguas do Velho Mundo pelos escritores das Américas passava por uma espécie de imposição de políticas linguísticas que manteriam o uso das línguas pelas nações emergentes em posição marginalizada e devedora. Quer seja pela crença na falta de uma tradição local escrita, que existiria apenas na metrópole colonizadora, quer seja pelo distanciamento das normas das línguas da conquista, a ideia ou “teoria da falta” foi, sem dúvida, uma das heranças daquilo que Jobim (2020) definiu como “Novo Mundismo” para designar os diferentes modos de representação do Novo Mundo. Como nos diz Silviano Santiago (1980), a ocupação das terras descobertas pelos europeus serviu não só para alargar as fronteiras da Europa, como também para equivaler a história européia à História universal.

No universo literário brasileiro, a eclosão do Modernismo, portanto, desempenhou uma “ruptura/renovação” em relação às expressões artísticas anteriores ao não apenas evidenciar que a “cultura supõe sempre processos de contato, que o contato e as relações são inseparáveis do próprio conceito de cultura” (PERRONE-MOISÉS, 2007, p. 30), como também indagar sobre as relações de poder e a origem do fenômeno obediência e da subordinação.

Nas palavras de Antônio Cândido (2010, p. 127), há na nossa cultura uma ambiguidade fundamental: a de sermos um povo latino, de herança cultural europeia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas, ameríndias e africanas. Assumindo muitos saberes através do jogo com a linguagem, mas sem representar

² Pinheiro Chagas (1987) julgava como defeito de toda produção literária brasileira a “falta de correção na linguagem portuguesa”.

uma “verdade” dogmática ou privilegiar um grupo em detrimento do outro, o Modernismo brasileiro caracterizou-se como uma estética de cunho antecipatório de questões tão em voga na contemporaneidade, no mundo pós-moderno. Coadunando os contrários e modificando os usuais sistemas de relações, a poética do modernismo nos inseriu na “verdadeira” atmosfera cultural: a heterogeneidade.

Nesse viés, poderíamos arriscar uma hipótese de leitura e dizer que a inquietação de Gayatri C. Spivak (2003) acerca da possibilidade de o subalterno falar por si, se inserida na temática deste trabalho, será atualizada da seguinte forma: pode o subalterno ser ouvido? Afinal, não há dúvidas de que diferentes discursos sempre foram por nós produzidos. O que estava em jogo no Modernismo – e que ainda se encontra presente no atual cenário globalizado de intensificação de trocas e transferências culturais – não dizia respeito, diríamos, apenas ao que é conhecido, mas à própria produção de conhecimento e ao tipo de hospitalidade ofertada. Eis aí a compreensão do gesto modernista como operação prático-conceitual. Em uma perspectiva mais ampla e que carrega consigo marcas de uma leitura contemporânea do movimento – e aqui entendemos o termo contemporâneo dentro da noção cunhada por Giorgio Agamben (2010), em que a contemporaneidade se define a partir de uma relação singular com o tempo, ora de afastamento ora de aproximação, sendo que os sujeitos em seu próprio presente histórico não poderiam ser considerados contemporâneos, já que não conseguem ver de forma ampla seu próprio tempo – o Modernismo brasileiro constitui-se como um horizonte teórico-crítico de reconhecimento do Outro dentro de uma relação interativa e transversal. Uma relação que não só apontará para o jogo de forças que definem as relações sociais e literárias em momentos históricos distintos, como para o necessário questionamento dos sistemas logocêntricos de representação e dos limites da referencialidade. Afinal, como já nos mostrara Nestor García Canclini (2011, p. XXIII), “a história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência, dramaticidade e eloquência”.

Ao observar os processos a partir dos quais diferentes histórias locais foram soterradas pelas narrativas eurocêntricas supostamente universais (e que se pretendiam globais), Mignolo (2014) chama atenção para o fato de que a colonialidade se reproduziu em diferentes esferas. Sendo convertida em “colonialidade do poder (econômico e político), colonialidade do saber e colonialidade do ser (de gênero, sexualidade, subjetividade e

conhecimento)” (MIGNOLO, 2014, p. 16), a colonialidade implica e se constitui, portanto, não apenas como uma estrutura institucional e hierárquica de definição cultural, mas também uma perspectiva epistemológica para articular o sentido e o perfil de uma nova matriz de poder e de produção de conhecimento (QUIJANO, 1997). E é nessa imbricação entre a colonialidade do poder (e, acrescentaríamos, do saber) e a colonialidade global que articulamos nosso olhar em torno do Modernismo brasileiro.

Para José Luís Jobim (2020), o uso da metáfora do canibalismo por Oswald de Andrade para representar o processo de digestão cultural efetuado nas Américas pode e deve ser amplamente debatido como uma teoria da criação e da apropriação (criativa) intelectual. Questionando-se acerca da combinação de elementos e autores europeus tais como Montaigne, Villegaignon, Rosseau e Herman Keyserling em uma mesma proposição do *Manifesto antropófago*, Jobim observa que a justificativa para tal atitude pode estar no interesse que tais autores demonstraram pelos indígenas, resguardadas as diferenças nos olhares atribuídos a eles. Para fins de argumentação, Jobim (2020) destaca *Des Cannibales* nos *Ensaio*s de Montaigne como contraponto do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade. Num tempo no qual a imagem desenhada dos indígenas das Américas era a que mais se aproximava do elemento exótico e bárbaro, reforçado pela prática do canibalismo, Montaigne comparou esses mesmos indígenas com seus compatriotas, com o objetivo de chamar a atenção dos franceses para o fato de que as “barbaridades” cometidas pelos indígenas brasileiros tinham justificativas culturais locais, diferentemente daquelas cometidas por seus conterrâneos. Ainda assim, o perigo estaria, ironicamente nas nações estrangeiras, como queriam os gregos, naqueles espaços que não pertenceriam ao contexto em que certas verdades e certezas eram geradas com pretensão à validade universal. Contudo, numa espécie de provocação, “os que são chamados de bárbaros podem ter outras verdades e certezas, consideradas válidas em seus respectivos contextos” (JOBIM, 2017, p. 340). E aqui, como identificado por Jobim (2017, p. 341), Montaigne descreve aquilo que seria um olhar bastante incomum para uma época de inegáveis apropriações culturais, a saber: “as formas de consciência socialmente vigentes de algum modo sempre já determinam a produção de conhecimento”.

Num movimento dialógico da diferença (CAMPOS, 2010), a rearticulação por Oswald de Andrade (2011) em inglês da frase de Shakespeare, *To be or not to be that is the question*, promove um deslocamento de sentido em relação ao texto de *Hamlet*. Em “*Tupy or*

not tupy that is the question”, a referência aos povos indígenas que viviam no Brasil no século XVI caracteriza-se como uma quebra de certas incoerências narrativas cujo ator principal, o princípio de nacionalidade, era apenas um eufemismo para o processo de assimilação de povos. Enquanto discurso crítico acerca do caráter performativo das estratégias de criação e apropriação singular do nacionalismo, o Manifesto Antropofágico revela aquilo que Montaigne havia observado: “os critérios de verdade e da razão formulados em países europeus e transferidos para as Américas teriam também de sofrer modificações no seu novo contexto” (JOBIM, 2017, p. 349).

Nesse sentido, é interessante observarmos aquilo que está imbricado na própria palavra “antropofagia”. Como descrita por Benedito Nunes (1970), a antropofagia pressupõe um conceito que carrega consigo três dimensões que não podem ser tomadas isoladamente: ao aludir à cerimônia guerreira de imolação pelos tupis dos inimigos, ela é metafórica; ao apontar para uma sociedade traumatizada pelas intensas repressões colonizadoras, ela é diagnóstica; e pela sua reação contra mecanismos sociais e políticos latentes na experiência histórica brasileira, a antropofagia também é terapêutica. Na contramão de uma “consciência enlatada” (ANDRADE, 2011) que ao ser imposta destituía o homem natural por uma suposta supremacia do homem civilizado, a antropofagia inclinou-se criticamente contra “o estatuto da própria ideia de fundação e origem e, por consequência, de história” (AGUILAR, 2010, p. 126). Sem restabelecer noções essencialistas de identidade, a comunidade dos antropófagos caríbas deglutiu a Europa e fez do parricídio uma condição *sine qua non* de dessacralização em direção ao estabelecimento de uma relação transversal entre culturas:

Porque nunca tivemos gramáticas [...] E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental.

Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. *Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós.*

Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores.

Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. O instinto Caraíba.

Antropofagia.

Já tínhamos a língua surrealista.

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário. Contra Goethe, a mãe dos Gracos, e a Corte de D. João VI. (ANDRADE, 2011, p. 28, grifos nossos).

A necessidade de identificação da qual nos fala Oswald (ANDRADE, 1978) se dá, portanto, por meio da construção de uma identidade enquanto devir, um constructo variável no tempo e no espaço e que sempre pressupõe pontos distintos de contato no globo. A categoria do “outro” – inegavelmente heterogêneo e diferente – é agora colocada sob uma base comum a partir da qual o “eu” pode “transformar-se por meio dele, transformar-se em um eu Outro [...] não um ver-se no outro, mas ver o outro em si” (CASTRO, 2015, p. 16). É nesse sentido que o gesto antropofágico institui o que seria peça fundamental para a compreensão (pós)moderna de interpretação da nação: o processo de reconhecimento que deslocaria identidades aparentemente homogêneas, construídas cultural e politicamente. Afinal, como já havia sido pronunciado por Eric Hobsbawn (2013), ajustar entidades históricas mutáveis em um quadro de referências dotado de uma suposta universalidade seria o mesmo que subordinar os modos pelos quais os seres humanos se definem e se redefinem como membros de determinados grupos a uma opção única: a escolha de pertencer a uma ‘nação’ ou a uma ‘nacionalidade’. Não se trata, obviamente, de uma relação ancorada na mais ingênua subjetividade. Em uma perspectiva mais ampla, a crítica feita por ele situa-se nas trágicas consequências de um nacionalismo historicamente ajustado ao progresso desmedido, onde o “princípio de nacionalidade” era apenas um eufemismo para processos de assimilação. Como diria o histpriador Eric Hobsbawn (2013, p. 53),

[...] outros candidatos a existirem como nação não estavam simplesmente excluídos *a priori*, mas também não havia nenhuma possibilidade *a priori* a seu favor. O caminho mais seguro para se conseguir a nacionalidade era provavelmente o de pertencer a alguma entidade política que fosse anômala, obsoleta e condenada pela história.

Nesse sentido, uma vez que toda comparação emerge do local em que seus objetos de estudos se inserem, é inegável – para nós, latino-americanos – que tanto a experiência histórica da colonização quanto sua situação de hibridez e, posteriormente, a desconstrução de estruturas petrificadas calcadas no clássico princípio de fontes e influências estabeleceram

aqui um terreno fértil para a avaliação crítica de ideias que, importadas dos grandes centros de Literatura Comparada do eixo Europa-Estados Unidos, eram insuficientes para descrever todas as implicações da “ausência de caráter” do território de Macunaíma.

Em uma perspectiva mais ampla, podemos dizer, corroborando a perspectiva do crítico e pesquisador João Cezar de Castro Rocha (2017, p. 21), que nas margens desse único ponto de referência, nas circunstâncias não hegemônicas “tudo se passa como se a arte tivesse sido desaturizada” por uma suposta “ausência de origem estabilizadora”. Histórias locais apagadas por projetos globais. Ou melhor, histórias locais apagadas por outras histórias locais que foram transformadas em projetos globais.

E é justamente a configuração desse espaço, o qual definitivamente não designa um fechamento auto-referencial de identidade, mas uma “assimilação inquieta e insubordinada, antropófaga” (SANTIAGO, 2000, p. 20), que pode ser compreendida como a contribuição do Modernismo brasileiro para a construção de modos possíveis de compreensão das diferentes práticas discursivas e sociais. Da mesma maneira que Silviano Santiago (2000) deslocou as cenas de enunciação do discurso latino-americano para um “entre-lugar” situado “entre a prisão e transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade”, as bases teóricas do nosso movimento modernista não estão fixadas apenas no literário (considerado um discurso de dessacralização, na qual a subversão das engrenagens de um mecanismo previamente estabelecido é o que o diferencia dos demais discursos existentes), mas no político.

Afinal, para concluirmos essa breve reflexão sobre a constituição ambivalente dos discursos críticos dominantes em torno do Modernismo pátrio, fazemos nossas as palavras de Haroldo de Campos (1992, p. 261):

[...] para nós não é nova a ideia da ‘desconstrução’ do orgulhoso logocentrismo ocidental europeu, à maneira preconizada por Derrida, uma vez que já tínhamos a antropofagia oswaldiana, que é, por si mesma, uma forma ‘brutalista’ de ‘desconstrução’, sob a espécie da devoração, da deglutição crítica do legado universal.

REFERÊNCIAS

AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciência del vestígio errático*. Buenos Aires: Grumo, 2010.

ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: ANDRADE, Oswald de. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. Manifesto antropófago. In: ROCHA, João Cezar de Castro (Ed.) *Antropofagia hoje?* São Paulo: É Realizações, 2011.

BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1992.

BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira: temas e situações*. Rio de Janeiro: Ática, 1987.

_____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRUNETIÈRE, Ferdinand. La Littérature européenne au XIXe siècle. *Revue des Deux Mondes*, LXIXe anée, quatrième période, t. 156, 1899, p. 2-77, p. 61.

CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: EdUSP, 2011.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naif, 2015.

DERRIDA, *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

HOBBSAWN, Eric. *Nações e nacionalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

JOBIM, José Luís. O canibalismo como apropriação cultural: de Caliban ao *Manifesto Antropófago*. In: José Luís Jobim (ed.) *A circulação literária e cultural*. Oxford: Peter Lang, 2017.

_____. *Literatura comparada e literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Makunaima; Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020.

NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

WALTER, Mignolo. *Histórias locais/Projetos globais*. Belo Horizonte: UFMG, 2020.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vira e mexe nacionalismo: paradoxos do nacionalismo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en America Latina. *Anuario Mariateguiano* 9, n. 9, 1997.

ROCHA, João Cezar de Castro. Uma teoria da exportação? Ou: Antropofagia como visão de mundo. In: *Antropofagia hoje?* São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Culturas Shakespearianas: teoria mimética e os desafios da mímesis em circunstâncias não hegemônicas*. São Paulo: É Realizações, 2017.

SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em: 20 fev. 2022.

Aceito em: 31 mar. 2022.