

## “Um resto-que-fermenta”. O hibridismo brasileiro a partir da Semana de 1922

Sebastião Lindoberg da Silva Campos<sup>1</sup>

**Resumo:** O hibridismo cultural-étnico-linguístico-religioso brasileiro constitui uma condição basilar para compreensão da formação social e humana pela qual passou o território brasileiro ao longo dos anos. A Semana de Arte Moderna de 1922, ao se propor pensar e experimentar o Brasil, se deparou com um abismo entre aquilo que se acreditava conhecer de sua gente e aquilo que efetivamente era elaborado no cotidiano da experiência humana. Pensar a brasilidade a partir de uma perspectiva desenvolvida no modernismo de Mário e Oswald pode nos encaminhar para uma percepção da abertura e da valorização do elemento local na elaboração de uma epistemologia própria e de vigor.

**Palavras-Chave:** Modernismo. Hibridismo. Fé Mestiça. Brasil. Mário de Andrade. Oswald de Andrade.

### 1 O DISCURSO DE ABERTURA DA SEMANA DE 22, “O ESPETÁCULO DE HORRORES” PARA QUEM?

Muito se refletiu sobre a Semana de Arte Moderna de 1922 (SAM) e a partir das mais distintas perspectivas. Prova-nos não apenas o intenso debate em torno das efemérides do seu centenário realizadas ao longo de 2022, mas também o conjunto de produções visuais, musicais, impressas e artísticas que se apropriaram do discurso modernista, ou dele se fizeram caudatários e herdeiros ao longo do tempo. Muitas dessas abordagens compreendiam modernismo/modernidade numa perspectiva de rupturas com padrões arcaicos e obsoletos, outras como experimentação e ousadia de pensamento, algumas até a alertar que o progresso depende do respeito e valor às tradições. Independentemente do juízo lançado a esse evento histórico que pode conjugar uma série de outras questões, localizar a Semana de 1922 dentro de uma perspectiva de *processo*, em que a própria SAM é apenas um ponto reflexivo de um panorama maior, pode nos oferecer uma imagem interessante acerca das ideias e temas que centralizavam o debate sobre o modernismo, e apontar para o modo como alguns temas foram tratados naquele momento e/ou como se reelaboraram ao longo do tempo.

Luis Fischer, em interessante análise sobre as ideias que se apresentaram na elaboração da SAM e o que elas representaram na visão de mundo daqueles que a promoveram, compreende que o modernismo berçado em seio paulista ganha notoriedade e centralidade no panorama nacional pela condição econômica de São Paulo, o que envia a produção hermenêutica posterior numa perspectiva de direcionar o debate para os temas propostos pelo movimento paulista, ou centrar a ênfase em seus agentes como protagonistas de uma narrativa maior. Isso não invalida as ideias que permeiam as mentes de seus participantes,

1 Doutor em teologia PUC Rio. Pesquisador UFOG. Contato: [sebastiao.campos@ufop.edu.br](mailto:sebastiao.campos@ufop.edu.br)

apenas demanda certa atenção ao modo como nos aproximamos dos eventos passados, seja numa vertente de apropriação hermenêutica, seja numa perspectiva de crítica e análise dos fenômenos pretéritos. Tal ponto se torna importante para compreender a Semana de 1922 dentro de um jogo de interesses dinâmicos e temporais localizados, mas que também carrega em seu bojo uma percepção que toca a reflexão sobre nossa composição como indivíduo e coletividade.

Compreender a SAM dentro do cenário político e econômico nos dá um panorama das relações sociais que se desenvolviam naquele momento. O cultivo do café, principal produto brasileiro, e o desenvolvimento da industrialização punham em tensão dois mundos constituintes de uma experiência social determinada. O primeiro refere-se ao ambiente rural, o que conheceu os primeiros sinais de formação social desse país e se estabeleceu num sistema de exploração e imposição de vontades. Um mundo recém-saído do processo de escravização, ainda o renegando. Basta lembrar que a letra parnasiana do Hino da República traz a explícita referência ao apagamento da memória da escravização: “Nós nem cremos que escravos outrora/Tenha havido em tão nobre País”. Uma escravização que havia sido abolida apenas 18 meses antes. A letra camufla uma realidade que se apresentava cotidianamente nas ruas da capital federal como se houvesse ocorrido em tempos míticos. Esse mundo é baseado no patriarcalismo, na fé católica da exaltação pomposa dos ritos e gestos externos, no pensamento colonial de exploração e de preservação das tradições, na invalidação de expressões e culturas de povos marginalizados.

Outro mundo que se apresentava na composição da SAM é a do gesto da curiosidade, do seduzir-se pela possibilidade da experimentação que se traduzia numa cidade em plena expansão e industrialização, esse era o mundo urbano, mundo das contradições sócio-existenciais; de um espaço que se reelabora a todo momento graças ao fluxo contínuo de corpos e ideias, de uma dinâmica social intensa e de troca mútua. Esse universo era o da comunicação em massa nascente e da necessidade de estabelecer-se como centro do pensamento nacional. O estabelecimento de uma classe artística e cultural que tem consciência de suas propostas, e se propõe a pensar sobre si como protagonista de uma promoção de novas perspectivas estéticas e do pensamento dá provas do vigor e desenvolvimento dessa sociedade.

Mas sobre o que ela reflete e propõe? A se guiar pelo realizado efetivamente na Semana de 1922, o discurso de Graça Aranha pode oferecer uma perspectiva. Ao alertar que muitos poderiam considerar a exposição que se inaugurava como “uma aglomeração de horrores”, por apresentarem “aquele homem amarelo, aquele carnaval alucinante, aquela paisagem invertida” como jogos da fantasia e “desvairadas interpretações da natureza e da vida” (ARANHA, 1942, p. 162). Graça Aranha demonstra plena consciência da relação íntima e orgânica que o humano mantém, ainda que não explícita, com a expressão artística, e sobretudo, como ela estabelece as trocas simbólicas dentro de um seio coletivo. Sabendo da formação, crenças e convicções de seu público, poderia entrever que a arte ali apresentada tocava questões na própria concepção artística. Sendo espetáculo de horrores porque desestabiliza os padrões aceitos e estabelecidos, o autor de *Canaã* toca a questão da fundamentação da concepção de

arte na relação que estabelece com os indivíduos do seu presente. Por que referida exposição pode se configurar como expressão de horrores? Porque, para Graça Aranha, os que se “regem movidos pelas forças do passado [são] retardatários [para quem] a arte ainda é o Belo” (ARANHA, 1942, p. 162). Do seu discurso percebe-se que também estava em questão a forma como as formulações do passado, que fundamentaram uma outra percepção estética e de identidade, pode se conjugar num processo de ressignificação.

Era natural que o discurso de Graça Aranha carregasse uma reflexão sobre aquilo que alimenta a produção estética porque sua percepção ainda caminha numa orientação transcendente, numa elaboração humana que transcende sua percepção de realidade num jogo imaginativo que amplia sua própria percepção de mundo e realidade na elaboração artística. Arte, não esqueçamos, cujo valor não transmuta como ocorre no sentimento religioso. O transcendente não é da ordem da idealidade como padrão basilar, mas como experiência subjetiva constituinte de um todo realizável. O discurso de Graça Aranha joga com uma percepção sobre a fundamentação de arte da ordem clássica, de uma matriz cristã que nos chegou com o processo de colonização, que tem na identificação do Belo seu juízo de valor, apostando na transfiguração da realidade pela criação imaginativa. Identificação e diferença são essenciais em sua reflexão que coloca em xeque uma concepção de arte que preze pela referencialidade como cópia perfeita; ele valoriza uma busca no conhecimento do passado não como matéria-modelo, mas como substrato que alimenta a possibilidade. Ao colocar a manifestação estética como inerente manifestação da experiência e da genialidade do indivíduo mergulhado em determinada experiência coletiva, o membro da Academia Brasileira de Letras, salientava que essa produção, ainda que carregue as marcas de determinada singularidade, fazia parte da expressão de um Todo maior, mas não absolutizante.

Sendo “a sociedade um ato da livre vontade humana” e sendo “cada homem um pensamento independente, [e podendo] cada artista exprimir livremente, sem compromissos, a sua interpretação da vida, a emoção estética que lhe vem dos seus contatos com a natureza” (ARANHA, 1942, p. 162) cumpriria compreender, acompanhando o senso de Graça Aranha, como esses elementos conjugariam “a remodelação estética” e do pensamento do Brasil, conjugando os fragmentos na composição do todo. A sua reflexão navega nesse jogo de ideia do Universal expresso pelas suas particularidades constitutivas. É na expressão das particularidades que se exhibe a beleza da totalidade. O jogo de reflexão de Graça Aranha nos aponta para a dinâmica natural dos ciclos de ruptura. O que se elabora como *novidade* (talvez o vocábulo modernismo seja usado diversas vezes nesse campo semântico) só se constrói numa composição do resto-que-fermenta. Essa ideia não era nova, já Euclides da Cunha, no contato com a Guerra de Canudos, registra essa interessante percepção de composição de Brasil como pré-térito que se derrama no presente com todas as suas implicações e dinâmicas. Também Mário de Andrade ao visitar as cidades históricas do período colonial em Minas Gerais, registra algo semelhante ao afirmar que as igrejas barrocas são fósseis do tempo, nos quais os artistas poderiam beber para elaborarem a estética do futuro.

O lugar de Graça Aranha na construção desse pensamento permite nos aproximarmos de uma compreensão de brasilidade como totalidade construída na diversidade. Ao menos é uma leitura possível. E se o próprio Graça Aranha substancializa na sua própria figura em relação com a Academia esse resto-que-fermenta e oferece ao novo o substrato de sua composição, aclarar os pontos que podem compor essa brasilidade, a partir de uma ampliação temporal da SAM para além do instante de realização, talvez descortine outros panoramas que elaborem novas hermenêuticas que dinamizam o vigor e permanência que é a SAM em suas diversas implicações.

A Semana de 1922 foi concebida num momento especial para estabelecimento do Brasil no panorama mundial como nação. Eram celebrados os cem anos da independência política do Brasil e evidentemente o tema da brasilidade tocava essas ações e reflexões. O advento do rádio, cuja primeira transmissão se deu em 7 de setembro de 1922, oferece um panorama claro das perspectivas que a comunicação rápida e dinâmica apresentava naquele momento. O contato com outras culturas, pensamentos, religiões e povos impunha uma reflexão natural sobre o próprio lugar do Brasil nesse campo.

Elaborada apenas 34 após a abolição da escravatura, a SAM (bem como parte do que veio a chamar-se modernismo), ao pensar o Brasil como constituição singular, colaborativa e coletiva dos seus povos não tocou na questão da herança negra dos africanos como elemento constituidor dessa concepção; quando tocou, o fez de forma enviesada ou superficial, carregada de um juízo valorativo. O jogo de construções identitárias coletivas é importante e esse período histórico não passou incólume, sendo receptora de uma tradição que se estende por longos períodos. Os anos do Império são marcados pela afirmação da diferenciação identitária com relação à matriz europeia originária, no entanto, deve-se salientar, que essa diferenciação era apenas superficial e da ordem do discurso; isto é, o valor que se deu ao indígena como elemento caracterizador de nossa constituição identitária coletiva tocava apenas na narrativa imagética e poética, pouco ou nada levando em consideração sua cosmovisão de mundo, ou mesmo elaborando espaços de convivência e reparação.

Se a SAM oferecia suficientes panoramas que agregassem ou substancializassem esse debate, não podemos esquecer que essa dinâmica está restrita a uma determinada classe influente e com percepções muito próprias de brasilidade. Um ponto de especial importância é o fato de o processo de renovação do pensamento nacional ser conduzido por relação de referencialidade com o mundo europeu. O fato de a SAM estar inserida no contexto da República Velha aponta para as relações que se estabeleciam com mundos e realidades distintas. O mundo rural do café, ao patrocinar o evento de jovens intelectuais e ansiosos por renovação do pensamento, derrama seu passado num presente que se forja à medida que aponta para o futuro e tenta lidar com um pretérito que se reconfigura a todo instante.

Não deixa de ser interessante revisitar os processos que se elaboraram paulatinamente a partir da Semana de 22. No que toca ao desafio de pensar a brasilidade num conjunto mais amplo de perspectivas que se cruzam e se entrelaçam, os trabalhos dos escritores Mário de

Andrade e Oswald de Andrade parecem oferecer um panorama suficientemente amplo da questão. Ao passar de uma experiência de doação e entrega a uma experiência católica traduzida no seu servilismo voluntário, Mário passa a entender a catolicidade dentro de uma experiência que se amplia com outras experiências populares pelos interiores do Brasil. O novo era novo para quem? A formulação do pensamento passa do centro para a periferia e dela emana o centro narrativo. Para Oswald, o choque civilizacional entre europeus e povos autóctones seria resignificado na transvaloração da antropofagia. Reelaborada, ela passa a ser o esteio de compreensão de uma experiência coletiva da apropriação por meio do pertencimento, implica uma voltar-se a si mesmo, como singularidade e coletividade. O que nos constitui como povo e nação? O que elaboramos a partir dessa percepção como singularidade e coletividade?

Pensar a partir desses dois modernistas amplia nossa percepção para uma relação das matrizes civilizacionais na formação da nossa herança de brasilidade que carregamos até hoje. O ano de 2022 ofereceu um horizonte de reflexão e ação suficientemente desafiador. As celebrações do bicentenário da independência política do Brasil e as eleições presidenciais, marcadas por uma polarização materializada nos discursos que remontavam às nossas feridas narcísicas fundacionais, dão provas de como pensar a brasilidade passa por uma complexidade que muitas vezes necessita de um conhecimento profundo de nossa constituição enquanto sociedade para melhor exprimir o retrato fiel da realidade.

## 2 MÁRIO DE ANDRADE: O DEVOTAMENTO RELIGIOSO NA CONSTRUÇÃO DE UMA ETNOGRAFIA CONSTITUTIVA

A figura de Mário de Moraes Andrade é central na formulação do modernismo e na forma como ele foi se elaborando ao longo do tempo. A sua trajetória como escritor que passa de uma servidão voluntária ao catolicismo a um mergulho etnográfico nas tradições populares, extraindo e catalogando as cantigas orais de uma religiosidade híbrida e sem regras fixas, mostra o espectro multifacetado depreendido de uma reflexão sobre a SAM. Esse percurso de experiência pessoal de Mário derrama-se numa produção literária e documental que aponta para a urgente necessidade de uma mentalidade atenta à necessidade de preservação dos bens materiais e imateriais como elementos constituintes da formulação de brasilidade.

O percurso de Mário revela transmutações no próprio processo de apropriação do movimento modernista. Aos 18 anos Mário “pede admissão ao noviciado da Venerável Ordem Terceira do Carmo, (...) uma ordem de origem medieval” (FISCHER, 2022, p. 20). As ordens terceiras são congregações de fiéis leigos que se ligam a um determinado compromisso religioso, de ofício e ritos, que, da perspectiva social, significam grupos de convivência e confiança, em alguns casos até de prestígio político. No Brasil colonial as irmandades foram esteio basilar das relações humanas e sociais, mediando, inclusive, relações dentro do processo escravagista brasileiro. É dentro do universo da experiência religiosa de matriz católica que, em 1916, Mário de Andrade pediu permissão ao “Vigário Geral do Arcebispado de São Paulo para ler *Madame Bovary*, *Salambô*, Maeterlinck, Heine e o *Grand Dictionnaire*

*Larousse*” (FISCHER, 2022, p. 19), livros inseridos no índice de proibidos por atentarem, em alguma medida, contra os preceitos da Igreja. É de se notar que o servilismo voluntário de Mário carrega consigo traços de uma determinada percepção de mundo que, no desejo do conhecimento, detém-se diante de um interdito, ou usa dos meios legais aceitos no momento como caminho de acesso.

Em 1919, já com um livro de poesias de marca simbolista publicado, Mário viaja até o interior de Minas Gerais com o intuito de conhecer as cidades do período colonial e sua arte religiosa para realizar uma série de conferências para a Irmandade da Ordem Terceira do Carmo. Em “Mariana, a católica”, o escritor paulista visita Alphonsus de Guimaraens, poeta simbolista que vive recluso na cidade primaz de Minas, cujo cenário cotidiano mantém as características de um catolicismo fundante, materializado nas igrejas onde impera o barroco dramático, nos santos que se multiplicam pelos altares das incontáveis igrejas e capelas, e nos ritos pomposos que marcam uma experiência coletiva e elaboram seu próprio calendário a ditar os rumos do passar do tempo. O cenário da primeira capital mineira tão bem expresso por Mário de Andrade no artigo que publica na Revista *A cigarra* em agosto de 1919, mostra o panorama de onde Alphonsus extraía sua poética. O universo de uma cidade católica, em que o símbolo é elemento constituinte da realidade e muitas vezes tema apenas de iniciados, oferece o cenário perfeito para o encontro desses dois escritores que se realizaram no êxtase da partilha da comunicação: “e foi uma hora de inesquecível sensação que vivi com ele. Na tristura de cinza do aposento, pude dizer-lhe pausadamente, em calma, as lindas coisas que eu sentia sobre sua arte desacompanhada e incompreendida” (ANDRADE, 1919, p. 39). O cenário, os gestos, as palavras, o ambiente, tudo é recuperado por Mário que reconstrói na narrativa um jogo de símbolos que se reelaboram em sua significação; um jogo de imagens que retomam o universo religioso e o amplia em sua prática semântica. “E naquele sacrário de religiosa estesia, na mudez de passado que nos rodeava, pudemos ouvir ambos a voz de minha alma cantar o epinício à arte magnífica do mestre” (ANDRADE, 1919, p. 39).

Após a visita ao príncipe dos poetas simbolistas, o jovem escritor paulista, dirige-se a Ouro Preto, antiga Vila Rica, palco de acontecimentos históricos de ordem singular para o Brasil. Nesse território, a cabeça de Tiradentes foi exposta em praça pública como prova do poder da coroa lusitana frente àqueles que ousassem questionar a ordem estabelecida. Foi este mesmo território que conheceu a produção poética de Tomás Antônio Gonzaga e Cláudio Manoel da Costa, produção carregada de ideais libertários, seja na ordem política ou das relações pessoais. Aqui também se realizou o mais profundo processo de escravização humana nas minas de ouro. O contingente populacional negro que se dirigiu para estas terras foi marcado pelo interdito de sua expressão linguística, de fé e pensamento, ao passo que elaborou novas formas dinâmicas sociais, linguísticas e religiosas a partir desse mesmo processo de apagamento e silenciamento. O processo de exploração das riquezas foi evidenciado por Mário como um processo de depauperamento que ao elaborar um período de profunda e exuberante produção do pensamento artístico, assentado na narrativa cristã, encaminhou-se para um ostracismo e esquecimento do seu valor. “Rapidamente cresceram, explodiram, em

faíscas de civilização fictícia, para decaírem, um século mais tarde, marasmadas no cansaço, mórbidas na desilusão, exauridas no esforço sem lazer” (ANDRADE, 1920, p. 102).

Observe-se que Mário tenta compreender a dinâmica social em conjunto com sua dinâmica econômica para daí extrair o cenário de produção artística que se elaborou nos séculos XVII e XVIII em terras mineiras. Ouro Preto e a região ofereceram aos olhos do jovem Mário um mundo de construções e gênios artísticos devotados em nome da fé que erguiam igrejas e capelas ricas em expressão de genialidade mediada pela fé; a profusão de arte sacra e igrejas a centralizarem a vida cotidiana e exibirem as marcas da genialidade artística leva o escritor a fazer uma comparação rasa com as construções das igrejas ao sabor do crescimento populacional da São Paulo de então, afirmando que aqueles que veem a “nossa Paulicéia recobrir-se de matrizes novas” (ANDRADE, 1920, p. 105), apesar de belas, não seriam brasileiras. Interessante perceber como Mário qualifica de brasileiras as construções religiosas de Minas em contraste com São Paulo, por que haveria de ser menos brasileiras ou não merecer tal epíteto as construções modernas da sua Pauliceia? Apesar de uma reflexão interessante que nos encaminharia para uma percepção mais clara da compreensão de Mário, importa-nos, nesse momento, saber que a visita às cidades históricas aguça no escritor uma “sede de brasilidade” que o levará a organizar uma viagem em 1924 para as cidades históricas acompanhado dos principais nomes do Modernismo: Tarsila, Oswald e Blaise Cendrars.

A viagem de 1924, batizada por Oswald de Andrade como “viagem de descoberta do Brasil”, ocorreu durante a Semana Santa. Aí, o grupo de paulistas pôde estreitar laços com o movimento mineiro. Iniciando a visita por São João del Rey, puderam experimentar as manifestações religiosas carregadas de pomposidade e ricas em simbolismos que parecem saltar de uma janela do tempo a se exibir límpida e clara a seus interlocutores estrangeiros. Nessa visita, Mário não acorre às cidades de Mariana e Ouro Preto, mas suas impressões e considerações realizadas em 1919 serão fundamentais para o estabelecimento de um senso de proteção do patrimônio como forma de preservar os valores humanos dispensados na elaboração de determinada manifestação artística. É preciso atentar para essas manifestações para compreender sobretudo a guinada no pensamento e na ação de Mário com relação à produção poética, intelectual e artística da população e o pensamento realinhado de Oswald que mergulhará na antropofagia para extrair seu substrato reflexivo.

O percurso de Mário a partir de 1919, em especial depois de 1922, realoca-se para uma compreensão de mix de liberdade e inventividade na cultura brasileira. Ainda que seu espírito de catolicidade permaneça vivo, ele desloca-se para um espírito de devotamento pelo Brasil. Em carta a Carlos Drummond de Andrade ele conclama: “Carlos, devote-se ao Brasil, junto comigo” (ANDRADE, 1988, p. 51). Devotar-se guarda seu sentido originário religioso de dedicação, entrega total a determinada causa ou ação.

Mas o que seria devotar-se ao Brasil? Careceria de uma compreensão do que efetivamente se compreende por Brasil sobretudo porque os anos de 1920 e 1930 são especialmente importantes para a definição desse campo semântico. Prova disso serão os manifestos

artísticos e literários que buscarão elaborar uma forma própria dessa compreensão, colocando em lados antagônicos percepções muitas vezes rivalizantes. Em termos concretos iremos perceber esse devotamento de Mário sem suas viagens pelo interior do Brasil. É nessas viagens que ele vai recolher uma série de cantigas populares e de arte regional que, além de servirem de base para elaboração de um senso de preservação, oferecem ao escritor uma ampliação na compreensão da formação nacional.

O mergulho de Mário no mundo do que se convencionou chamar de Brasil profundo, isto é, das relações e dinâmicas sociais e culturais elaboradas a partir do interior do território nacional é parte de um processo contínuo que se desenrola desde a chegada dos lusitanos em terras de Pindorama. O interior sempre foi território de curiosidade e repulsa. O anúncio da Boa-Nova que veio com as caravelas de exploração econômica europeia também colocou em tensão proposições e fundamentações de mundo diferentes. É curioso notar que o escritor Euclides da Cunha experienciara semelhante percepção com o drama da campanha de Canudos anos antes ao denunciar aquela campanha que parecia um refluxo ao passado, onde se iria topar com gente separada por quase três séculos. Ao deparar-se com o universo de um Brasil marcado por práticas religiosas híbridas, guiadas por um catolicismo de expansão e provisório, e orientadoras de uma experiência comunitária já produtora de uma certa arte, Mário toma seu valor positivo de elaboração genuína.

A construção de Macunaíma parece carregar a marca desse devotamento religioso ao Brasil. Em carta a Carlos Drummond de Andrade ele salienta que “se há um jeito de viver a vida: é ter espírito religioso” (ANDRADE, 1988, p. 46) para em seguida completar a sua percepção: “não se trata de ter um espírito católico ou budista, trata-se de ter espírito religioso para com a vida. Isto é, viver com religião a vida” (ANDRADE, 1988, p. 46). A carta é de 1924 e já demonstra um Mário que não se prende aos preceitos religiosos da religiosidade católica, mas sua percepção caminha na perspectiva espinosista de um panteísmo que se espraia e se apresenta em cada elemento constituinte da natureza.

Ao mergulhar nas tradições de um Brasil interiorano, Mário perfaz uma experiência semelhante a Euclides da Cunha, sobretudo no processo de valorização dos elementos regionais na elaboração de um determinado conhecimento sobre a realidade. A pena de Mário corre as páginas de seu caderno de anotações, catalogando gestos, ações, paisagens, manifestações linguísticas e religiosas que se elaboram na relação íntima do homem com o meio. Um Brasil marcado pelo hibridismo e diferenças sociais se apresenta diante do leitor atônito que busca preencher o jogo narrativo de Mário com imagens mentais que ofereçam o cenário em que o próprio escritor reproduz.

Nessa experiência de vida surgem anedotas, histórias de um povo que constrói no cotidiano da lide diária sua experiência de fé e vida. As marcas de um catolicismo fundante se apresentam nos santos e capelas sem requinte artístico, mas de uma elaboração genuína e expressiva. Mário anota todos os detalhes e nos oferece ao final da narrativa uma particular avaliação de quem espia toda a cena e percebe naquele jogo de imagens camadas do passado

que se derramam num simples gesto do presente de uma vida que ali se exhibe. Num escrito em 7 de dezembro em sua caderneta de viagem ao nordeste, diante do Convento de São Francisco faz esse seguinte relato cheio de vida e expressão:

A Senhora da Piedade de Bento Sabino dos Reis, notável principalmente pelo realismo do Cristo contorcido nos braços dela. Também Maria é uma simples mãe sofrendo, cara vulgar, sem ideal, porém machucada por um desgosto nobre, sereno, poderosamente interior – peça notável. A feiosa Sant’Ana de M. I. da Costa, com a Mariinha adorável de gesto e de cara. Sant’Ana ensina qualquer coisa e de fato a cara dela trai bastante experiência nas rugas discretas de senhora quarentona. O corpo é bem lançado e até barrocamemente elegante, na posição da perna livre. Mas que simpatia a de Sant’Ana, puxa! cada vez posso menos abandonar a contemplação. E vai saindo dessa peça notável uma espiritualidade recôndita, íntima, que eu, vindo do realismo de Bento Sabino dos Reis, no começo não percebera. Não tem dúvida que a Sant’Ana, sem atingir a grandeza do S. P. de Alcântara, inda serve pra sustentar o gênio de M. I. da Costa. E o perfil da Mariinha, que adorável! A menina é positivamente uma maravilha (ANDRADE, 2015, p. 216).

Na construção literária de Mário que se depura ao longo do tempo, surgem esses universos de entrecruzamento e choques que se retroalimentam. Macunaíma é herói sem nenhum caráter porque o que o constitui enquanto tal é da ordem da possibilidade. A descontraída afirmação “Aí que preguiça!” pode se configurar na resistência sadia ao que é imposto de fora. Aproxima-se da lei do antropófago de Oswald. Se Pero Vaz de Caminha atesta, em sua carta ao rei de Portugal sobre o achamento de novas terras, o melhor que há de se fazer é catequizar o gentio, a livre abertura, mas silencioso rechaçamento de que nos relatam os jesuítas do século XVI exhibe um traço característico de uma coletividade que se expressa na construção poética de Mário.

Religiosidade e expressão artística se derramam na mesma elaboração. A palavra que mobiliza o fiel na missa de raiz tridentina é a mesma que se articula no segredo não confessável dos curandeiros e catimbozeiros do interior do Brasil (cf. ANDRADE, 2015). À tarefa de pensar o Brasil em sua dinamicidade empreendida por Mário, pode-se analisar a proposta de Oswald que, ainda que possua sua independência conceitual reflexiva, toca em pontos comuns de pensamento.

### 3 OSWALD DE ANDRADE: DESCONSTRUÇÃO COMO REELABORAÇÃO

“Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (*Manifesto Antropófago*). Aquilo que Oswald de Andrade chamou de “única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as

religiões. De todos os tratados de paz” pode nos indicar esse caminho de conhecimento que perfaz uma trajetória pretérita, extraindo daí sua base de reflexão. A antropofagia, como ritual indígena de parcela dos povos originários do Brasil, remonta a uma experiência daqueles grupos que deglutiam seus prisioneiros em uma cerimônia revestida de caráter ontológico, em que a força e vitalidade que determinado guerreiro possuía seria transmitida e partilhada com a comunidade que o devoraria. E saibamos que esse devorar possui uma significação literal. Em uma cerimônia em que o capturado era exibido diante de toda tribo, uma pancada de tacape em sua cabeça, põe fim a um ciclo que se renova com suas partes sendo cozidas e comidas pelos membros da tribo. Ainda que pareça loucura aos olhos do colonizador europeu, a lógica da antropofagia era a liga de coesão social de muitas tribos indígenas e foi muito bem revitalizado por Oswald na sua proposta estética-epistemológica.

Indubitavelmente Oswald de Andrade surge no panorama do modernismo como escritor de importância ímpar, sobretudo pelo modo como lidou com suas experimentações estéticas e artísticas a partir de uma ressignificação conceitual do ritual da antropofagia. Se é verdade que as consequências da Semana de Arte Moderna só podem ser entendidas dentro de um panorama temporal mais amplo do modernismo, então torna-se oportuno perceber como o conceito de antropofagia é retomado dentro desse panorama pelo escritor Oswald de Andrade em manifesto de 1928. O *Manifesto Antropófago*, apesar de desenvolver teses já presentes no *Manifesto Poesia Pau-Brasil* (1924), se aprofunda numa reflexão sobre nossa constituição étnico/religiosa-cultural<sup>2</sup> e desloca o fenômeno da antropofagia de sua ritualística originária para ampliá-lo numa percepção estético-conceitual, mas que possui fortes vínculos com uma experiência do sujeito no mundo. Oswald foi categórico ao afirmar que “só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente, Filosoficamente”. O deslocamento do sentido originário quebra a possibilidade de se revitalizar um ato ritual contemporâneo; mas ao extrair do fenômeno sua base estruturante para parte da sociedade indígena, o escritor percebe que a experiência de apropriação do outro elabora um modo específico de ver e estar no mundo que conjuga as mais distintas perspectivas.

É a Hans Staden, aventureiro alemão que por duas vezes esteve na iminência de ser devorado, a quem devemos os principais relatos dessa ritualística indígena. Sendo testemunha ocular e vítima ao mesmo tempo, sua fuga significou “a publicidade” das práticas antropofágicas para o Velho Mundo e colaborou para aguçar os apetites narrativos dos europeus pelas terras incógnitas d’além mar. Mas ele pintou a realidade tal qual se apresentou? Possivelmente não, a antropofagia não pertencia ao estatuto da estrutura do conhecimento na qual Staden se inseria, portanto, todo juízo elaborado sobre ele seria falso. Foram as reflexões do missionário Jean de Léry que realizaram uma aproximação do ajuste entre a antropofagia e a episteme europeia.

2 Aqui se insere um problema de terminologia. Usualmente o termo cultura deve englobar os mais diversos aspectos (religioso, linguístico, étnico), mas aqui optou-se pelo uso de epítetos qualificativos acompanhando o termo “cultura” para salientar a perspectiva abordada.

A “loucura” do então chamado erroneamente de canibalismo repousava numa singularidade do pensamento indígena. A vitalidade de um capturado era passada para a tribo capturante mediante um ritual em que a força era absorvida pela pertença visceral que deveria ser digerida. O conhecimento é orgânico. Sob essa perspectiva, como refletia Léry, a antropofagia era menos louca que o irracionalismo europeu que enforcou e decapitou inúmeros semelhantes, incluindo monarcas importantes. Antes de discordante ou inimigo, o capturado de uma tribo indígena mergulhava no cotidiano da tribo adversária fazendo-se pertencente a ela. Comungava da mesma mesa, desposava seus membros, em alguns casos legava à posteridade uma prole. Fazia-se pertencente ao adversário e por ele seria devorado ao fim de um período determinado. Longe de constituir um delírio humano, a captura e o ritual indígenas constituam sua própria forma de pertencer ao mundo e por todos era celebrada.

Ao retomar a antropofagia, Oswald parece querer retomar uma forma própria de elaborar o conhecimento. Ele coloca como questão central do pensamento estabelecer uma identificação do ser brasileiro. Essa percepção está numa esteira histórica densa. O retorno ao indígena como construção de uma mitologia que estruturasse nossa concepção de mundo, já possuía raízes, sobretudo no Romantismo. No entanto, essa reflexão sempre esteve mediada por pressupostos de origem ibérica e que eram estranhos a uma cultura autóctone. Lembremos como José de Alencar apresenta uma índia virgem e “dos lábios de mel” que entrega o “segredo da Jurema” ao colonizador, cuja força, compaixão e valores cristãos se evidenciam na condução dessa nova nação nascente. Grande parcela da crítica ao Romantismo repousa nessa ingenuidade propagada nos livros e produções artísticas que se dá numa entrega dolente ao que representa o colonizador. A proposição oswaldiana passa obrigatoriamente por uma aceitação das profundas transformações que esse choque, sempre desigual, ocasionou. Todavia, perceber a narrativa histórica sob outro foco narrativo, pode nos proporcionar essa experiência que só a linguagem pode permitir. Por isso ao recuperar a antropofagia desde outra perspectiva, Oswald pode concluir que contra toda e qualquer forma estranha de conhecimento sobre o mundo a resposta é a “vacina antropofágica” porque “só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”.

Sim, a ação de Oswald, na esteira dos fenômenos posteriores à Semana de Arte Moderna, desloca a antropofagia de uma categoria sociológica baseada na guerra tribal, retoma sua base “ontológica” e a lança para uma categoria de organização do pensamento e do cosmos, cuja confluência agora reside na estética. Por meio da estética, Oswald recupera uma “experiência de mundo” (notadamente o modo como alguns povos tupis estabeleciam sua forma de vida). Gabriel García Márquez, em artigo de 1950, afirmou que o futuro da antropofagia estava assegurado esteticamente, no entanto, parece que a proposta de retomada dessa perspectiva aponta também para outras consequências.

Produzir pensamento a partir de nossa condição social, histórica e geográfica é produzir conhecimento com o próprio corpo que sente em sua materialidade as dores de uma herança desigual. Ser antropofágico, para longe de constituir um louvor à prática efetiva, é saber-se perpassado por conhecimentos distintos, uníssonos e discordantes. É deglutir uma

outra experiência externa a nós, fazê-la constituidora da experiência coletiva e privada, e assim prolongar nosso estar-no-mundo.

Uma avaliação sobre si enquanto sujeito, necessita de uma avaliação histórica coletiva. Essa avaliação implica uma percepção de todos os discursos que nos atravessam e nos constituem e uma aceitação da multiplicidade de expressão que se pode elaborar. “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida” (*Manifesto Antropófago*). É preciso deglutir a filosofia, a sociologia, a economia e a teologia. Afinal “fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará” (*Manifesto Antropófago*) porque o que importa é apropriação e a proximidade entre deuses e humanos. A crença na terra-sem-males tupi alia-se ao rodopio africano de uma divindade interdita e envolvem a sisudez do deus judaico em flores e cantos descompassados pelo interior adentro. A plasticidade com que as crenças religiosas se manifestam em celebrações populares e com profunda influência de outros substratos culturais é um rico exemplo das permanentes trocas que realizam ao longo do tempo e se assentam no seio de uma determinada comunidade.

Os primeiros anos da República são marcados por uma profunda cisão nas relações sociais e raciais no Brasil, o que afeta a aceitação de determinadas perspectivas de mundo. Os estudos científicos que pautam os debates e a formação de estruturas dos centros de saberes no território nacional aprofundam as diferenças sociais e raciais assentados sob premissas duvidosas e pouco contribuem para um debate sobre nossa constituição de “povo”. O empirismo ainda não havia passado pelo crivo da autocrítica, mas Mário de Andrade – através de sua coleta de histórias, cantigas e tradições populares – já oferecia como vacina o verdadeiro mergulho na fé mestiça, nas danças típicas de cada região, no caleidoscópio cultural nacional.

A herança da Semana de 22 propõe ou aspira uma possibilidade de (re)fazer o Brasil e implica nisso seu sujeito constituinte. A chave para ler o Brasil enquanto partilha de elementos coletivos passa pela compreensão da antropofagia. Consequentemente, aí também está a chave hermenêutica antropológica. Só posso me compreender enquanto sujeito que se localiza no espaço latino-americano se aceitar minha sede antropofágica que devora a todo conhecimento e o transforma, ressignificando-o, dando novos cheiros e sabores locais de uma arte de experimentação da vida. “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago (*Manifesto Antropófago*). Por isso, também, multiplicamos nossa fé e religiosidade pelos encontros mais inusitados. Zé do burro, personagem d’O *pagador de promessas*, deseja entrar nos átrios do sagrado para render homenagens a Santa Bárbara, e se o faz louvando a Iansã é porque sua linguagem expressa sua própria experiência de vida e não faz distinção de poder hierárquico entre deuses, antes conecta-os em enlaces e experiências que só ao humano pertencem. O sincretismo como expressão máxima da humanidade que confia em suas divindades, independentemente do seu valor dogmático; uma apropriação daquilo que nutre nossa fé.

Em 1924, ano da viagem dos modernistas paulistas a Minas Gerais, Oswald apresenta o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*. Os manifestos literários foram especialmente ricos e profícuos

em elaborações acerca da genuinidade da formação cultural, linguística e religiosa brasileira. Muitas vezes apresentavam concepções distintas acerca do mesmo ponto. O *Manifesto Verde-Amarelo*, ao buscar na matriz indígena algo que servisse de substrato elaborativo de uma experiência de brasilidade moderna, afirmava que os tupis desceram do planalto continental para serem absorvidos pela gente branca. Se apenas focalizarmos os dois maiores manifestos de Oswald (*Poesia Pau-Brasil*, em 1924, e *Antropófago*, em 1928) vamos descobrir que ele compreende o Brasil a partir do eixo do choque e das consequências daí advindas, como silenciamentos e apagamentos, mas parece apostar na reelaboração nesse “deglutir” tudo e todos, e assim elaborar um outro produto, que comunga de um hibridismo natural e positivo.

“A poesia existe nos fatos”, asseverava Oswald de Andrade ao abrir seu *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (MPPB, 1924). A assertiva parece singela, mas carrega em seu bojo a potência da transformação criadora. Mais, conjuga toda uma tradição filosófica e política que vê na articulação da palavra a efetivação de um modo de conhecer o mundo, e que encontrará na “revitalização” do conceito de antropofagia sua reflexão máxima. O problema com que o modernismo se confrontou não era apenas identitário nem estético; era quase ontológico, ainda que o uso desse termo traia o intento oswaldiano da antropofagia. Se a poesia enquanto enunciação de uma realidade do mundo existe nos fatos cotidianos e que são apreensíveis pelo humano é porque o conhecimento necessita do corpo e seus sentidos para se realizar.

Para falar em termos de uma civilização brasileira, a compreensão da cotidianidade requer um profundo mergulho nas tradições, conhecimentos, saberes, crenças e convicções populares que formam o caldeirão cultural que nos estruturou historicamente. Mas o fenômeno da poesia existir nos fatos já era antigo, a própria “Palavra se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Ela já operara uma realidade do mundo, articulou-se no “faça-se” do Gênesis e nos deu a temporalidade, a experiência da corporeidade. A assertiva de Oswald repousa numa profunda experiência anterior que conjuga matrizes culturais diversas. Retorna ao “princípio originário” em que pela primeira vez se assenta o paradoxo entre experiências de mundo tão distintas. Ao lusitano de espírito mercantilista restou a admiração com que os corpos indígenas eram livres e se realizavam no tempo cadenciado da natureza primeva.

Não se experimenta o tempo se não possuir extensão, por isso “o espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo” (*Manifesto Antropófago*). Oswald traz Descartes para um profícuo diálogo epistêmico e põe nessa expressão a substancialidade da singularidade que só pertence a nós, povos herdeiros de uma tradição que conjugava uma espiritualidade do invisível e a imersão num mundo sensitivo da natureza. Uma compreensão de mundo na qual todos os elementos que se manifestam no exterior de um “eu” são coparticipantes da minha experiência de mundo.

O choque cultural revisitado pelo pensamento oswaldiano expõe mais uma vez uma fratura crônica entre nossa experiência de mundo e as cadeias exógenas de pensamento. A evidência da “poesia existir nos fatos” não reside no cenário em que a história se realiza, mas por uma experiência que ao ser singular, tende à universalidade. No entanto, que singularidade é

esta que se pode experimentar enquanto sujeito inserido num espaço e tempo determinados? Essa reflexão já expõe condições previamente inseridas; é preciso compreender primeiramente o que se constitui ser brasileiro. Essa percepção obriga a análise da trajetória histórica e, portanto, de fundamentação de mundo.

O manifesto oswaldiano toca numa estrutura determinada de pensamento e consequentemente de conhecimento e poder sobre o meio. Ao buscar a raiz do Brasil profundo, aquele marcado pelo cotidiano das relações sociais de povos distintos, Oswald pode concluir que enquanto povo originário “não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação” (*Manifesto Antropófago*), e isso determina nossa experiência de ser-no-mundo. Na “religião mestiça” (*Os sertões*, Euclides da Cunha) exibia-se a mais genuína expressão da experiência humana. Os jesuítas e os franceses se espantaram com os deuses que dançavam e faziam do conhecimento um louvor da provisionalidade e do corpo. Nossa história como nação se inscreve no corpo sangrado do negro cativo e do indígena apesado, mas também na sua rebeldia silenciosa e na sua penetração cotidiana dos costumes. Eis a manifestação da Antropofagia, tema central de uma reflexão genuína, em sua dinâmica para além da estética.

Por isso Oswald conclui, com propriedade, que “o Carnaval do Rio é o acontecimento religioso da raça” (MPPB). Isso só pode ser tomado como originária simbiose entre uma experiência singular do sujeito e o conjunto de narrativas que estruturam sua forma de compreensão de mundo. Se “o Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça” é porque a carnavalização da divindade é a possibilidade da sua melhor expressão. O divino desce dos incólumes altares para encontrar-se com seu povo numa celebração de epifania de ambos. Inebriados, humanos e divindades, compartilhando ambos o mesmo espaço, as mesmas misérias e as mesmas esperanças. O verbo se faz carne na música que ecoa dos lábios e é cadenciada ao ritmo do tamborim. Lança-se no corpo, apossa-se dele, dá-lhe novo ânimo e celebra sua experimentação do tempo. A divindade se faz carne ou a carne celebra o êxtase espiritual? Ambos se celebram mutuamente na única possibilidade de expressão: o corpo.

Os povos antropofágicos comungavam desse pensamento de pertença que só se realiza pela destruição de um guerreiro. Mas seu termo é o modo pelo qual sua força opera uma continuidade no outro. O paradigma da cruz era “escândalo para os judeus e loucura para os gentios” (1Cor 1,23), do mesmo modo que a antropofagia era inconcebível para o racionalismo cartesiano. Matéria extensa e matéria cogitante se irmanam de forma embrionária. “Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra” (MA) Oswald investe na felicidade genuína, mas não ingênua. A utopia oswaldiana não parece comungar do consenso ocidental. Ainda que pareça uma volta ao pretérito não superado, sua proposta não mergulha numa ingenuidade idílica. Pelo contrário, é propositivo. “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud - a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (MA). Os interditos sociais são interditos estranhos a uma experiência tropical; e não apenas porque a roupa seja o elemento externo que distingue os sujeitos, mas a língua precisa expressar a sua naturalidade enunciativa. Os traumas curam-se com a narrativa, e assim precisamos transformar o tabu em totem.

Mas Oswald também deglute o tempo e o espaço. Se a utopia necessita da atemporalidade narrativa, o “Matriarcado de Pindorama” já se realiza na imanência do agora. Sim, “a alegria é a prova dos nove” porque “o que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior” (MA), daí a aceitação do corpo nu ser condição necessária para se fazer pertencente à natureza. Diante do mundo nada mais diferencia o sujeito da natureza. Nem roupas, nem línguas. Se a capacidade de narrar histórias é o que desloca o sujeito da realidade, então precisa-se retomar uma língua mais natural possível, “contra o gabinetismo, a prática culta da vida” (MPPB).

O carnaval é a festa popular, construída no contínuo experimentar da vida, na cotidianidade dos fatos; uma celebração que emerge do depurado processo histórico de encontro e possibilidades da experiência humana, na maturação do pensar e experimentar a vida. Ali se encontram, no inebriamento mútuo, deuses e humanos a perfazerem a única história possível. É preciso um mergulho nas contradições coletivas ou privadas, um resgate do momento originário para descortinar daí as possibilidades de se pensar e experimentar o mundo. Como manifesto, o escrito oswaldiano torna-se um desafio e um delineamento do que está por vir; resta, então “a reação contra todas as indigestões de sabedoria” (MPPB). Aí aponta no horizonte a potência e necessidade da Antropofagia. Na esteira da revolução oswaldiana, Prado Junior, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda lançaram as bases de um pensamento híbrido, ensaístico e dinâmico que exhibe como construímos nossa forma de pensamento. Por isso se faz imperioso o cultivo de uma “língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (MPPB).

Um século depois do intento de fundação de uma nova epistemologia, e dois após a Independência política e marco da identidade nacional, ainda parece que tateamos nossa história numa busca sisífrica, ou que só nos miramos a partir de um reflexo externo. O que significa pensar como brasileiro ou latino-americano? O que nossa experiência tem a dizer sobre a forma como refletimos, pensamos e organizamos as “estruturas” do mundo? Podemos nós, herdeiros de Caraíbas e de “povos primitivos” numa escala de evolução biológica importada, produzir conhecimento verdadeiro sobre o mundo? Como dialogar com os tidos gigantes do pensamento? O deus das plagas orientais é mais poderoso que o panteão de deuses dos povos autóctones? A palavra articulada do pajé ainda opera a organização social?

## CONCLUSÃO

O Brasil é estranho a si mesmo. Esse parece ser um axioma incômodo porque, ao longo do tempo, não se demonstrou refutável. Mas o risco de se tornar clichê também policia essa “verdade” que parece tão desgastada. Como bem observara Euclides da Cunha, somos um país fincado na borda litorânea, voltado para a Europa e de costas para o interior. Essa observação euclidiana resume uma equação epistêmica, para não dizer ontológica, não muito fácil de resolver.

A cultura brasileira, portanto, seu povo, é fruto de uma colonização mercantil com ares de iluminismo teleológico calcado num catolicismo miscigenado de um “Portugal do século XVI (...), o Portugal mouro, judaico, ibérico, grego, romano, germânico, enseada de incontáveis afluentes étnicos carregando superstições” (CASCUDO, 2011, p.94). Através-se a esse não singelo mosaico lusitano, que entra numa nova era, o contato com uma cosmogonia indígena, temperada com o mito indígena tupi da “terra-sem-males”; e por fim, a mais híbrida, mosaica e diversificada cultura do panteão africano trazida nos porões dos navios tumbeiros. Esse encontro protagoniza o que de mais candente e pulsante temos de um misticismo e religiosidade.

Mas a afirmação de uma estranheza ainda precisa ser aclarada, sobremaneira porque essa assertiva possui em seu âmago uma conotação depreciativa. Não apenas porque se refira a uma questão interna de compreensão de uma identidade coletiva que perfaz, ou molda a seu estilo, um inconsciente coletivo. Essa estranheza possui uma implicação muito mais ontológica, dadas as vicissitudes contemporâneas de realidade político-religiosa em planos globais de um estranhamento por tudo que se refere a “um outro”.

A estranheza a que me refiro, uma espécie de narcisismo antropológico – traduzido musicalmente por Caetano, “é que Narciso acha feio o que não é espelho”, e nomeado por Saramago como uma febre que afirma que tudo “aquilo que não entra na minha realidade não tem existência” (SARAMAGO, 1997, p. 44) – parece, não apenas contemporaneamente numa realidade quase catastrófica do panorama humanitário, ser fruto de uma dicotomia que se instaura, ou pelo menos acentua-se, na divisão entre uma ciência hegemônica, que se efetiva e se valida a partir de pressupostos postos à meticolosa análise, e de um saber condicionado a uma experiência imediata da relação do homem com seu meio, estabelecida numa relação não de domínio efetivo a partir de uma técnica, mas de uma leve passividade, aquela com uma subordinação efetiva do meio a seu dominador.

Anos antes de Mário empreender sua viagem pelo interior descortinando um mundo novo de encantamentos e elaborações epistemológicas, Euclides da Cunha protagoniza papel semelhante nesse percurso de um mergulho no cotidiano dessa população interiorana que surge como janelas do tempo a nos revelar outras experiências. O seu *Caderneta de campo*, usado durante o período no palco de operações da Guerra de Canudos constitui um material “cru” singular onde Euclides recolhe muito material observado na vivência com os acontecimentos do interior baiano, entre eles recolhe muita profecia popular que está assentada por uma tradição religiosa católica que se hibridiza no sertão após o contato com outras culturas, sobremaneira a indígena. É desse contato que recolhe, por exemplo, as máximas: “então o sertão virará praia e a praia virará sertão”; “haverá muito pasto e pouco rasto”; “hade chover uma grande chuva de estrelas e aí será o fim do mundo” (CUNHA. 2009, p. 174-176).

Na *Caderneta de campo* é recolhida de forma pulsante a religiosidade e o misticismo do homem do sertão, a plena exuberância da sabedoria popular, que durante anos se construiu e se assentou na memória coletiva de um povo e foi se adaptando às mudanças temporais até

desembocar numa experiência da alteridade singular. Mas esse arcabouço cultural-religioso, e mesmo poético, feito “por rudes poetas” (CUNHA, 2005, p. 173), fruto de uma elaboração “rústica” e de uma relação imediata com a terra, mesmo que produza certo encantamento em Euclides, de modo geral é tido por ele como um “derivativo à exacerbação mística; uma variante forçada ao delírio religioso” (CUNHA, 2005, p. 171), isto é, produto de uma mestiçagem, “de uma religiosidade difusa e incongruente” (CUNHA, 2005, p. 173).

“A sua religião é como ele – mestiça” (CUNHA, 2005, p. 125). A nomenclatura usada pelo escritor fluminense estava apoiada não apenas na constatação do cruzamento de raças humanas, mas a mestiçagem era também o retrato de seus costumes, cultura e forma de pensar, sobremaneira na sua religiosidade, que para Euclides era o retrato fiel e mais real do atavismo humano. A mestiçagem não era um fato isolado no tempo de Euclides, teve sua gênese bem no pretérito, Nóbrega (apud CASCUDO, 2011, p. 28) já informava a “D. João III que o sertão está cheio de filhos de cristãos, grandes e pequenos, machos e fêmeas [a] conviverem e se criarem nos costumes do Gentio”. Sertão aqui era sinônimo de qualquer pedaço de terra que se prolongava em direção ao oeste. Mas essa mestiçagem religiosa, híbrida como era o Brasil, também era fruto de um relaxamento natural das crenças, do não policiamento das instituições oficiais, de uma lógica utilitária (cf. CASCUDO, 2011, p. 29) que garantia a sobrevivência católica num terreno hostil; o que por si gerou um arcabouço cultural-religioso ímpar no vasto território de Santa Cruz. Sacra crux cristã por imposição, espírito yorubá por enxerto, tupi por origem, era, para Euclides, o que resumia-se num “monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se bate o fetichismo do índio e do africano, (...) e todos os terrores da Idade Média [que] tinham se cristalizado no catolicismo peninsular” (CUNHA, 2005, p. 124-5).

A sabedoria popular, ou se preferirmos um termo euclidiano, a mestiçagem dos povos, traz em seu bojo uma inata referência da alteridade que se conjuga e manifesta numa espécie de simplicidade no acolhimento a tudo que é diferente, daí santos católicos dividirem o mesmo espaço com divindades de outras religiões, o que se manifesta no cotidiano enquanto uma relação de alteridade, antecipando, ou melhor seria, apropriando-se do amor ao próximo cristão, traduzindo-o com cores e formas próprias.

Perceber o valor de tal vertente seria o entendimento da tese oswaldiana, uma aceitação substancial e apropriação transformadora daquilo que nos compõem em potência criadora:

Nós, brasileiros, [somos] campeões da miscigenação tanto da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a Utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a Caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva, somos a Bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos perdidos contornos psíquicos, morais e históricos (ANDRADE, 1970, p. 153).

A tese oswaldiana é uma celebração à alteridade que se realiza no “eu” em uma ação recíproca, através do que nomeou de “antropofagia”. Tomemos o exemplo da Missa da Terra-sem-males e, sobretudo, Missa dos Quilombos, exemplos de profundo amadurecimento das relações tensas do pretérito, que distante de “reparações” hodiernas inviáveis, rememoram num ritual as feridas históricas traumáticas e celebram, num porvir, o “recolhimento do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados [que] fala, clama; e seu clamor começa a ser ouvido” (MQ, Homilia, p. 24). Uma celebração poética que carrega em seu bojo a potência criadora das letras, a música dos atabaques africanos, aliados ao canto monótono de indígenas e rezadeiras nordestinas, prefigurando, desta forma, os elementos constitutivos de uma identidade humana híbrida, que promulga que “chegou o tempo de tanto sangue [negro] ser semente, de tanta semente germinar” (MQ, Homilia, p. 27).

Embora Missa dos Quilombos sendo produto de uma sensibilidade da intelectualidade eclesial, sua força poética emerge de uma sabedoria popular dos “trabalhadores assalariados, peões de fazendas, pé de boia-fria, artista varrido” (MQ, Rito penitencial – Kyrie) que brota do “chão da oficina, dos trens dos subúrbios” para lembrarem, chorarem, gritarem, clamarem e por fim lutarem por sua presença na história, para recordarem que efetivamente, mesmo sendo satélites que orbitam em torno de um centro racionalista que julga, mensura e classifica, “constroem seus santos”, fazem e perfazem sua história.

Pensar as heranças que nos constituem como sujeitos históricos e dentro de uma coletividade múltipla é o caminho para uma compreensão profunda da brasilidade. Os ritmos e ritos que se encontram e celebram a experiência do divino na estética dos cantos, danças e cores que compõem uma vestimenta particular. As expressões do congado mineiro em que os tambores louvam e saúdam a Virgem do Rosário ou a negra Santa Efigênia são exemplos desse hibridismo que guarda as camadas da história. O interdito é ressignificado no canto que afirma sua condição de negritude: “Mãe do Rosário olha eu, olha eu São Benedito, eu sou filho seu. Sou congadeiro, catupé, moçambiqueiro, afro-brasileiro, eu sou filho de Deus”<sup>3</sup>. Os negros pedem licença na igreja antes interdita, cantam diante de sua porta, lamentam seus antepassados e entram na igreja celebrando um novo tempo que se avizinha. Fé que se ressignifica na experiência de seu povo que aponta para um horizonte de construção ética, em que cada parte constitutiva colabora na formação do todo.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

Abril Coleções. Missa dos Quilombos – 1982. São Paulo: Abril, 2012. 48p.: Il.; 14cm + CD – (Coleção Milton Nascimento; v. 17).

ANDRADE, Mário de Moraes. *Alphonsus*. Revista A cigarra, 1919, nº 117.

3 Cantiga recolhida na manifestação de congado da Festa de Santa Efigênia em Ouro Preto-MG, setembro de 2022.

ANDRADE, Mário de Moraes. *Carlos Drummond de Andrade. Carlos & Mário: Correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade (inédita) e Mário de Andrade*. Pref. e notas de Silvano Santiago, org. e pesquisa de Lélia Coelho Frota. Rio de Janeiro: Record, 1988.

ANDRADE, Mário de Moraes. *O turista aprendiz*. Edição de texto apurado, anotada e acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo; Leandro Raniero Fernandes, colaborador – Brasília, DF: Iphan, 2015.

ANDRADE, Mário de Moraes. *A arte religiosa no Brasil*. In: Revista do Brasil. Nº 54, junho 1920.

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ARANHA, Graça. *A emoção estética na arte moderna*. In: Suplemento literário de “A manhã”. Vol II. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=066559&PagFis=644>. Acesso em 24/12/2022.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Religião no povo*. – 2ª ed. – São Paulo: Global, 2011.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2005.

CUNHA, Euclides da. *Caderneta de campo*. Introdução, notas e comentário Olímpio de Souza Andrade. – Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2009.

FISCHER, Luís Augusto. *A ideologia modernista: A Semana de 22 e sua consagração*. – 1ª ed. – São Paulo: Todavia, 2022.

LIMA, Luiz Costa. *Terra Ignota: a construção de Os sertões*. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida Severina e outros poemas*. 1ª ed. – Rio de Janeiro: MEDIAfashion, 2008.

SARAMAGO, José. *Todos os nomes*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997.