



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
Departamento de Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural
PPGLDC



UMA EPOPÉIA DE INDIGNAÇÃO E TERNURA
Meu querido canibal sob a ótica da metaficção historiográfica

Eugênia Mateus de Souza

Feira de Santana – BA

Abril de 2007



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

Departamento de Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural
PPGLDC



UMA EPOPÉIA DE INDIGNAÇÃO E TERNURA

Meu querido canibal sob a ótica da metaficção historiográfica

Eugênia Mateus de Souza

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural da UEFS, tendo como orientador Professor Doutor Roberto Henrique Seidel, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Literatura.

Feira de Santana – BA, abril de 2007

FICHA CATALOGRÁFICA
ELABORAÇÃO: Biblioteca Central da UNEB
BIBLIOTECÁRIA: Sílvia Marcos Dias Santos – CRB-5/1448

Souza, Eugênia Mateus de

Uma epopéia de indignação e ternura: Meu querido canibal sob a ótica da metaficção historiográfica / Eugênia Mateus de Souza. _ Salvador: [s.n.], 2007.
149 f. : il.

Orientador: Roberto Henrique Seidel

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia.
Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural.
Inclui referências.

1. Cunhambebe, Séc. XVI - Ficção. 2. Índios da América do Sul – Primeiros contatos com os europeus – Ficção. 3. Ficção brasileira. 4. diversidade cultural. I. Seidel, Roberto Henrique. II. Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia. Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural. III. Título.

CDD: B869.3



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
Departamento de Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural
PPGLDC



UMA EPOPÉIA DE INDIGNAÇÃO E TERNURA
Meu querido canibal sob a ótica da metaficção historiográfica

Eugênia Mateus de Souza

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Literatura e Diversidade Cultural, avaliada e aprovada por

Prof. Doutor
(Orientador)

Prof. Doutor (Membro)

Prof. Doutor (Membro)

Em ____/____/____

Feira de Santana, 27 de abril de 2007

À

Laura, mãe dedicada, por ter-me apoiado nas lutas incansáveis.

Hannah, filha amada, por ter-me ensinado a dividir o tempo e viver aventuras desejadas noutros tempos.

AGRADECIMENTOS

Muitos e especiais:

À Andréia do Nascimento Mascarenhas: pelo tempo dispensado em diálogos discursivos, pelos incentivos às participações nos eventos, os quais fizeram desabrochar a necessidade de mais pesquisas, e também pelas contribuições bibliográficas.

À Professora Rosana Patrício: pela orientação nas escolhas, desde o período de especialização.

À Juréia Ferreira da Silva: pelas horas de leitura e discussões temáticas, pelos empréstimos bibliográficos, pelas indicações de leitura, pelo apoio na pesquisa.

Aos colegas do Programa: pelas opiniões e apoio nas buscas bibliográficas e nas horas de desânimo.

Aos professores do curso de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural: pelas aulas e discussões que abriram caminhos à pesquisa.

Ao professor Roberto Henrique Seidel: pela adoção à minha pesquisa no momento em que me senti órfã no curso, pelo apoio durante as leituras, pelas palavras encorajadoras, pela atenção dobrada, pela liberdade de trabalho enquanto pesquisadora do universo literário de Antônio Torres.

Aos amigos e familiares: pelas palavras de apoio; pela compreensão nas minhas ausências; por tomar responsabilidades minhas, a fim de maior dedicação na pesquisa; pelo ombro amigo nas horas de desabafo, quando as leituras carregaram a memória e me levaram à beira do *stress*.

RESUMO

A partir da leitura de *Meu querido canibal*, de Antônio Torres, esta dissertação procura mapear o imaginário colonial na contemporaneidade, através de uma revisitação da história, com um olhar pós-colonial. A cristalização quebra-se pelo paradoxo metaficcional, para permitir o encaixe de mais uma peça (versão) do mosaico que forma a nação/identidade cultural brasileira. O mito de nação, o enquanto fundador de comunidade, gerou um sem-fim de pesquisas e invenções das mais variadas e adversas possíveis. Torres utiliza-se de mitos e mostra a narrativa de uma nação desvestida da cor, para reconhecer, em sua identidade, o híbrido gerado não só do processo de aculturação, mas de algo mais específico, do processo da transculturação. Vários povos de territórios distintos se estabelecem num mesmo espaço, desenhando uma história de diversidade cultural. À literatura cabe a função de recuperar passado/presente, fora/dentro em atos antropofágicos para expressar a cultura nacional. Nesse mapeamento do imaginário colonial, amplia-se um universo dentro das singularidades que não permitem fronteiras, porque estas fronteiras são construídas pelo homem, que resiste em reconhecer-se no outro. *Meu querido canibal* representa esse conflito em reconhecer o outro. As tribos indígenas aqui viviam em guerras; no entanto, a luta contra os invasores uniu os índios dessas tribos, através do grande chefe Cunhambebe, na Confederação dos Tamoios. Os tamoios perderam o seu espaço, ficaram à margem – num lugar indefinido, vago –, mas buscavam reconquistar o seu lugar. Tarefa árdua face à resistência européia em aceitar uma “cultura incivilizada e desprovida de um mínimo de organização”. Um redimensionamento do olhar permite uma conscientização da hibridez na formação de uma identidade coletiva e plural. Uma hibridização em todos os sentidos: raça, linguagem, cultura... Nesse sentido surge o espaço do subalterno: o interstício, o lugar nenhum. Espaço formado mediante o processo inegável de transculturação, formador do povo brasileiro, criador da imagem das fissuras da diversidade, situado num espaço intervalar desconhecedor de fronteiras que marcaram um passado de negação, de superioridade, de exploração. A antropofagia contemporânea, retomada por Torres através da ficção, repete de um outro lugar e com um outro olhar a história da dominação cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade; Transculturação; Antropofagia; História; Nação.

ABSTRACT

After reading *Meu querido canibal (My dear Cannibal)* by Antonio Torres, this dissertation searches to map the colonial imaginary in the contemporary era by re-revisiting the history with a postcolonial view. The crystallization is broken by the metafictional paradox in order to allow the fitting of one more piece of the mosaic that forms the Brazilian cultural nation/identity. The myth of nation, as founder of a community, generated a large number of possible and varied researches and inventions. Torres uses myths and shows the narrative of a colorless nation, to recognize in its identity the hybrid generated not only by the process of acculturation, but something more specific related to the process of transculturation. Several people from different territories settled down to the same area, creating a history of cultural diversity. Literature is responsible for recovering past/present, inside/outside in acts of anthropophagy to express the national culture. The mapping of the colonial imaginary enlarges a universe inside the singularities that do not permit boundaries, because they are made by man who resists on recognizing himself in another one. *Meu querido canibal* represents this conflict in recognizing the other: the Brazilian Indian tribes used to live in war; however, the fight against the invaders joined the Indians of the tribes by to the Great Indian Chef Cunhambebe, in Confederação dos Tamoios (Tamoio Confederation). The Tamoio tribe lost its area; they were away from it, trying to reconquer its land. Facing the European settlers, who didn't consider an uncivilized Indian culture with lack of organization, was a tough task. A different way of looking allows an understanding of the hybridism in the formation of a collective and plural identity. Hybridism in all senses: race, language, culture...In this sense the subordinate space appears: the "interstice", the nowhere. A space formed by the undeniable process of transculturation, that formed the builder Brazilian people creator that has also created the image of the fissures of diversity, located in a space that does not recognize the borders that feature a past load of denial, superiority, and exploration. The contemporary anthropophagy is reanalyzed by Torres through the fiction, repeating from another place and with another view, the history of the cultural dominance.

WORD-KEY: Identity; Transculturation; Anthropophagy; History; Nation

Sabia com certeza de uma coisa, a qual, por sua vez, lhe dava certeza de uma segunda coisa – que o povo pensa, que o povo pulsa, que o povo tem uma cabeça que transcende as cabeças dos indivíduos, que não poderá ser exterminado, mesmo que façam tudo para isso, como fazem e farão. E a primeira coisa de que tinha certeza era a respeito do Espírito do Homem (J. Ubaldo Ribeiro, Viva o povo brasileiro).

Não começaremos, entretanto a narrativa, pelo episódio da constituição desse grande conagraçamento guerreiro.

Recuaremos no tempo.

E o fazemos em benefício da exata compreensão do que representou a epopéia das tribos tupinambás do Rio de

Janeiro e seus aliados de outras regiões, vítimas de terrível chacina há quase 400 anos. Preferiram a morte honrosa no campo de batalha à vida, na terra dos avós, como escravos do conquistador estrangeiro. (Aylton Quintiliano, A guerra dos tamoios).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 NAÇÃO: UM MITO FUNDADOR DE COMUNIDADE	17
1.1 VIAGEM AO ENTRE LUGAR EM BUSCA DE UMA NAÇÃO	23
1.2 NAÇÃO: ESPAÇO HÍBRIDO, SÍNTESE DE UM POVO	34
1.3 FRONTEIRA OU O NÃO-LUGAR: EIS UMA QUESTÃO	41
2 O CANIBAL E OS CRISTÃOS: IMPRESCINDÍVEL DESVESTIMENTO DE	
COR	51
2.1 APAGAMENTO DAS DIFERENÇAS E FRONTEIRA	54
2.2 VIAGEM À IDENTIDADE MARGINAL	64
2.3 FISSURAS DA DIVERSIDADE TRANSCULTURADA	72
3 “SÓ A ANTROPOFAGIA NOS UNE”	98
3.1 ANTROPOFAGIA DEPOIS DE OSWALD	102
3.2 NO PRINCÍPIO, UMA COLÔNIA; NO PROCESSO, DEVORAÇÃO CRÍTICA.....	106
3.3 UM BANQUETE HISTÓRICO-LITERÁRIO: TERNURA E INDIGNAÇÃO	113
CONCLUSÃO	136
REFERÊNCIAS	142

INTRODUÇÃO

Resta-nos a arte para não morrermos de verdade.
F. Nietzsche

O poder criador garantido pela arte seduz o homem a pensar tanto a realidade tal qual ela se apresenta como também a fugir dessa mesma realidade. A frase de Nietzsche, de sentido ambíguo, cria uma forte imagem onde pensamento e fuga da realidade sintetizam a função da arte que, através da verossimilhança, encena uma verdade que ora subtrai do homem a essência da liberdade ou o gozo da vida, ora imortaliza o mesmo homem e/ou a sua história; e este fato se constitui numa ambição comum à humanidade.

A verdade real, porém, pode matar o homem e o seu poder criador: o seu imaginário. Mas, um homem entregue à sorte, diferente de Cunhambebe¹, bravo lutador; um homem que, de alguma forma, imortalizou a sua história, através das tradições orais, com poucas informações, é verdade, haja visto pertencer a uma nação ágrafa, dominada pelo poder europeu desde o final do século XV.

Com a expressão da “arte” literária, Antônio Torres² denuncia toda a usurpação da terra na época da colonização e as conseqüências que esta história³ deixou como herança para o povo brasileiro: arte aqui usada por Torres como artifício dessacralizador da história, isto é, no sentido de repensar os fatos registrados e cristalizados historicamente, e de se adicionar outros fatos cujas lacunas abrem foco para mais uma versão da história já conhecida.

¹ Cunhambebe, personagem de *Meu querido canibal*, símbolo de luta indígena contra as maldades portuguesas. Chefe da Confederação dos Tamoios, guerra entre portugueses e índios na época da colonização. Portanto, característica de luta de um povo. Informação confirmada por Aylton Quintiliano: “Seu pai também chamara-se [sic] Cunhambebe e fora o primeiro chefe da Confederação dos Tamoios. Um dos mais ferozes inimigos dos portugueses, de todos os tempos”. In: *A guerra dos Tamoios*. 2. ed., revisada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 157.

² Autor de *Meu querido canibal*. Apresenta uma literatura brasileira contemporânea voltada para a teoria pós-colonialista.

³ História ou história oficial neste estudo refere-se à narração metódica dos fatos notáveis ocorridos na vida dos povos, em particular, e na vida da humanidade, em geral; Apresenta-se como um conjunto de conhecimentos adquiridos através da tradição e/ou por meio dos documentos, relativos à evolução, ao passado da humanidade; narração de acontecimentos, de ações, em geral cronologicamente dispostos.

Observa-se, portanto, no trabalho de Torres, mais um destaque representativo da produção nordestina, e baiana, desvinculada dos pensamentos de regionalismos, muito cultivado na literatura brasileira, em geral. As imagens são criadas de um lugar menor com possibilidade de ampliação do olhar para questões nacionais, senão universais – característica própria da literatura, em si mesma, presa a um sistema como uma corrente de fontes e de influências, mas também, de reinterpretação.

Através da reatualização⁴ do olhar, presente nas publicações de Antônio Torres, lê-se mais um pouco – e com maior reflexão – a história do Brasil. A tendência contemporânea da literatura continua a projetar-se na definição de nação/identidade bem como toda a literatura brasileira desde quando se organizara enquanto sistema.

Ideologicamente, o Romantismo representou grande importância na formação da literatura brasileira. O marco da literatura nacional foi sugerido por D. João VI a Gonçalves de Magalhães, autor de *A Confederação dos Tamoios* – uma epopéia destruída criticamente por José de Alencar, que escreve uma trilogia indianista (*O Guarani*, *Ubirajara* e *Iracema*), como um projeto de construção de identidade nacional. Com essa produção narrativa em prosa, os gêneros literários próprios da poesia desapareceram.

[...] é a mudança radical das condições gerais da produtividade literária no Brasil, a obra poética das figuras centrais da segunda fase arcádica entre nós, os periódicos que então surgem contribuindo com os pequenos ensaios para a formação da consciência crítica da literatura que se cultiva, ao lado de outras manifestações culturais e políticas, a obra de publicistas, o sentimento patriótico – o que nos abre o pensamento e a emoção para os ideais de liberdade, para a pesquisa do caráter e da sentimentalidade de nosso povo, identificando-nos com o movimento romântico, o primeiro em toda a nossa literatura realmente assimilado, a nós incorporado. E todo esse processo de transformação, toda essa fase de transição – transição de colonialismo para autonomia, do ponto de vista político, econômico, social e cultural, transição especial do Neoclassicismo arcádico para o Romantismo – é realmente o que constitui o pré-romantismo brasileiro, assim compreendido histórica e literariamente [...] ⁵.

⁴ Fala-se de reatualização do olhar e este processo se concretiza a partir daquilo que ele mesmo acredita: “O escritor escreve o que vê, o que lê, o que percebe, o que sofre”. É o próprio Antônio Torres quem cita essa frase de Glauber Rocha, cineasta brasileiro, numa Conferência no Rio de Janeiro, a 22 de abril de 2003, no Centro cultural Banco do Brasil do Rio de Janeiro. In: Disponível em: WWW.antoniotorres.com.br/criativo.htm. Acesso: em março de 2006.

⁵COUTINHO, Afrânio (dir.). **A literatura no Brasil**. 7 ed. (rev. e atual.). V. 3. São Paulo: Global, 2004, p. 40-41.

Acaba, no Brasil, o período da literatura clássica que seguia o modelo da imitação. A era nacional se auto-afirma com a cobrança da originalidade. Uma tendência lusófona se estabelece. Substitui-se a influência de Portugal pelos modelos franceses. As cartas de José Alencar, sobre a epopéia de Gonçalves de Magalhães, criticam severamente tanto a estrutura e o foco, preso a um caso amoroso, haja visto o estilo exigir mais de uma ação simultânea, quanto pela falta de informação sobre a questão histórica. José de Alencar sugere uma teoria literária: a questão da imagem e a relação civilização/cultura precisam ser melhor definidas.

Alencar introduz, à revelia, a epopéia brasileira com *O Guarani*. Inicia-se, com os românticos, a idéia atual de povo brasileiro. No final do século XIX, o humanismo machadiano domina o cenário: “Vence o mais forte” – a mensagem implícita por Quincas Borba, com “ao vencedor, as batatas”⁶. O povo começa a formar-se nas escolas, onde se sistematiza o saber. O instinto de nacionalidade exige a organização identitária, que vai aos poucos se modificando, pois as imagens românticas já não correspondiam à realidade do país. Surge *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, uma antítese de *O Guarani*. Pastiches, paródias e metonímias embasam um novo projeto de nacionalidade, no início do século XX.

É também no modernismo que surge, com maior vigor no Brasil, o *Manifesto Antropófago*. Antropofagia num sentido diferente de canibalismo que se refere ao alimentar-se da carne humana. Uma antropofagia que absorve o mundo exterior para alimentar o espírito, renovar a produção artística e torná-la original. Cresce a literatura brasileira que, ainda no século XX, traz num outro manifesto, oposto aos anteriores, oposição geopolítica: o *Manifesto Regionalista*, que faz do romance escrito no Nordeste o símbolo do imaginário literário como projeto nacional mais plural e, portanto, mais compatível à representação dos sujeitos plurais no coletivo expresso de uma dimensão cultural diversa.

Com a diversidade cultural reconhecida no país a partir do século XX, nota-se a literatura tomando outros rumos, principalmente, na contemporaneidade. As visões ampliam-se e o projeto nacional redimensiona-se pelo olhar das novas teorias, dos novos estudos, fortalecidos pelas idéias de inclusão, proposta pelo *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade. Na segunda metade do século XX e início do século XXI, conseguem-se abstrair de histórias cristalizadas, por outro ângulo do olhar, os movimentos de transculturações evidentes no processo formador de nação. Sob o signo da devoração intertextual, Antônio Torres utiliza-se da literatura para encenar, de um outro ângulo de olhar, a história de dependência cultural ocultada pela literatura do poder dominante por algum tempo.

⁶ ASSIS, Machado. Quincas Borba. In: **Obras Completas**. São Paulo: Formar, s/d, p. 14.

Os (des)encontros coloniais, registros da dependência marcada pela literatura canônica, corrigidos pelo discurso pós-colonialista, encontram-se mapeados em *Uma epopéia de indignação e ternura: Meu querido canibal sob a ótica da metaficção historiográfica*. Epopéia, porque *Meu querido canibal* é um texto épico moderno, pois narra um fato histórico discutido na historiografia do país. Uma nova narração por redimensionar o olhar sobre os fatos ocorridos durante a Confederação dos Tamoios; um olhar indignado e terno mediante o impacto causado durante a releitura de acontecimentos significativos para a construção de uma nova nação. Com esse ângulo de olhar redirecionado, busca-se focalizar os estudos através metaficção historiográfica, isto é, uma transcendência de olhar, uma reflexão crítica dos fatos até então conhecidos, o que justifica a aplicação dos estudos pela literatura antropofágica, pela transculturação, pela hibridização, pela fronteira, pós-colonialismo. A leitura de *Meu querido canibal*, nessa dissertação, portanto, organiza-se em três capítulos, subdivididos em três secções.

O primeiro capítulo descreve alguns conceitos de mito como um conjunto de pistas para a representação da imagem identitária nacional. Tais conceitos são utilizados pelo autor de *Meu querido canibal*, que compara os mitos indígenas, em relação à criação do homem, à Escritura Sagrada, onde se encontram narradas as histórias do início do mundo “civilizado”. Torres consegue, através da comparação, evidenciar tanto as semelhanças entre povos brancos e aborígenes como os choques culturais ressaltados na rejeição do Outro; ainda, focaliza, com certa ironia, a questão religiosa, diante da postura, em nada misericordiosa, dos jesuítas. Apresentam-se vários conceitos de nação, desde aspectos de etnia, língua, religião à narração de um complexo de idéias sobre um povo conduzido, inescrupulosamente, ao lugar nenhum, um espaço intervalar, o entre-lugar: espaço relegado em favor de uma sociedade onde, segundo Silviano Santiago, a “unidade sofreu uma reviravolta”⁷ e formou-se a partir de uma união sutil, senão complexa entre elementos autóctones e europeus. Uma síntese de culturas coletivas que formam um povo que consegue assentar-se no entre-lugar, um espaço híbrido. Nesse momento do texto, apresentam-se algumas idéias sobre os povos aqui encontrados, desde Colombo, Caminha a Anchieta. Embora, maravilhado com o novo (novo aqui no sentido de estranho ao Velho Mundo), o olhar português reprovava a cultura local, condenando aqueles moradores de um paraíso nos trópicos a uma vida infernal. As desigualdades aqui encontradas reforçam o caráter híbrido e, portanto, múltiplo, da cultura nacional. Com o recurso metafórico, o discurso do entre-lugar representa o processo literário simbólico e

⁷ SANTIAGO, Santiago. O entre-lugar no discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 15.

cultural para, por meio das narrativas, tornar audível o silêncio que marcou a história de parte da nação legada à margem.

No capítulo dois, ressalta-se a estremecida relação entre cristãos e canibais. O processo violento do colonizador sobre os índios, quando do projeto europeu de aculturação, e a visão negativa de Anchieta sobre o povo nativo marcaram, cruelmente, a relação entre colonizadores e colonizados, uma vez que, aqueles acreditavam estar cumprindo uma missão sagrada ao libertar essas terras das forças malignas carregadas pelos índios. O ritual antropofágico comum entre os índios escandalizou a civilização estrangeira, mas o narrador ressalta-o, em nome do grande chefe indígena – Cunhambebe –, como ato positivo e forte da cultura primitiva. É sob o título de *Meu querido canibal* que Antônio Torres contrasta o ato canibal ao agente com um trato carinhoso, como uma forma de homenagear aquele que não se deixou escravizar pelo domínio explorador dos portugueses e deles se alimentou, sugando-lhes as energias de força, valentia e coragem. E com total determinação apagou as diferenças entre as tribos indígenas numa união de interesses e objetivos comuns de uma comunidade reunida pela fronteira vista além de uma linha limítrofe, mas como articulação de espaços que não proíbe transgressões, isto é, uma apreensão do espaço de dentro e do espaço de fora, uma união do eu ao outro. Uma viagem à identidade marginal para destacar as fissuras de uma nação passada pelo processo da transculturação. Uma identidade estruturada pela desconstrução das ideologias implantadas pela visão imperialista. As identidades plurais ganharam voz pelo discurso dessacralizador para abstrair a essência de sua própria identidade, de sua própria história, confirmada pelo paradoxo metaficcional, uma estratégia narrativa, direcionada à margem, para ressaltar, através dos estudos culturais, a possível ligação entre ficção e história, e refletir a construção de uma identidade coletiva, plural, diversificada pelas fissuras da história.

Com o terceiro capítulo, “Só a antropofagia nos une”, sirvo-me de um trecho do *Manifesto antropófago*, de Oswald de Andrade, para evidenciar que, com essa revolução de pensamento, a imagem da identidade nacional/cultural aproxima-se, mais claramente, da síntese de povo marcado pelo hibridismo, porque pelas idéias aqui destacadas sobre a transculturação, encontra-se marcada a identidade cultural de uma nação desconhecadora de fronteiras, mas formada de atos de antropofagia. Com essa deglutição contínua, encontra-se o parâmetro que melhor afigura a idéia do que seja uma nação, resultante de tantos processos exploradores e em trânsito contínuo. A história da época colonial não se apaga, ao contrário, persiste na memória como lembrança nem positiva nem negativa de um passado, porém uma

lembrança formadora de bases para o presente do homem pós-colonial. Como divisor de águas, o antropofagismo reintegrou sociedade primitiva à sociedade moderna e industrializada, numa tese de homem natural, antítese de homem civilizado e negação do homem natural civilizado. Com esse devorar de culturas, seqüestra-se uma história, para devolvê-la sob o resgate do reconhecimento de uma margem esquecida, como parte integrante e decisiva na construção da nação. Torres, com esta narrativa, faz pensar em uma diferença a ser reconhecida e valorizada pela voz (e, principalmente, pela ação) do dominado e fala da cultura e da história, a partir dessa ótica desconsiderada pelo domínio imperialista. No princípio, quando o país era apenas uma colônia, a construção identitária fora formada mediante o envolvimento do discurso, até então, dominante. Com o decorrer do tempo, as idéias vão-se reestruturando para chegar ao momento de devoração crítica. Através de uma visão antropofágica da literatura, o pensamento humano passa por uma revisitação para encontrar no outro a consciência de si mesmo, de sua própria história. A narrativa de Torres oferece, enfim, um banquete histórico-literário, em nome da indignação e da ternura. Diante dos dados conhecidos da história e daqueles novos, por ele, pesquisados, constrói um narrador irônico e pasmado mediante “as leituras canibalizadas”, para relatar um paradoxo de descobertas históricas, “relegadas às notas de pé de página”, e contrastá-lo com as idéias sacralizadas pela escrita histórico-literária. A literatura, nesse intervalo, anula qualquer fronteira que possa separar poder e margem na construção de um povo e de uma nação coletiva e culturalmente híbrida.

Com *Meu querido canibal*, alguns conceitos, em torno da formação de nação e identidade cultural, são revisados, quando lidos sob a ótica da metaficção historiográfica, por atos de antropofagia, mediante entendimento das relações de mobilizações transculturadoras e de redefinição de fronteiras entendidas nas idéias de hibridização. Isso pareceu um desafio para além de uma leitura de prazer, por isso tornou-se o objeto de estudo para esta dissertação. Muitas leituras tiveram que ser definidas para endereçar bem o objetivo de mapear o imaginário colonial da contemporaneidade e tentar imortalizar histórias relegadas ao esquecimento, mas que, pela estratégia da metaficção historiográfica, emergem, reestabelecidas pela memória em nome da ternura e da indignação.

Um mundo jamais visto antes. Aos olhos da Europa, uma sociedade inquietante se revela: são homens sem lei, sem fé e sem rei que habitam a outra margem do Ocidente,

margem que, a partir de 1500, passou a situar-se simbolicamente na confluência de dois mundos, o Velho e o Novo. Ora, toda margem delimita; ao mesmo tempo inclui, integra e divide, transita entre o diferente e o mesmo: a descoberta foi a ponte lançada entre as duas margens, a civilização ocidental e as civilizações primitivas. Toda ponta é sempre uma travessia, ponto de partida e ponto de passagem (Adauto Novaes – *A outra margem do ocidente* -1999, p. 7).

1 NAÇÃO: UM MITO FUNDADOR DE COMUNIDADE

Dizem que o que todos procuramos é um sentido para a vida. Não penso que seja assim. Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior do nosso ser e da nossa realidade mais íntimos, de modo que realmente sintamos o enlevo de estar vivos⁸.

Quais seriam os interesses humanos para com os mitos? A origem pode estar representada pelos mitos? Segundo Campbell, mitos são “pistas para as potencialidades espirituais humanas”⁹. Poder-se-ia, então, considerar mitos como histórias provenientes de outras culturas, de temas atemporais; sua inflexão cabe à cultura. Os mitos servem, então, para conduzir o homem a uma consciência espiritual.

Pensar o mito como um conjunto de pistas, torna possível a imagem representada na construção de identidade e de nação. Mito ainda pode ser pensado como tentativa de se chegar à origem das coisas. Se se confrontar a segunda parte de *Meu querido canibal* e a *Escritura Sagrada*, como o faz o próprio Torres, observa-se a similaridade existente entre uma e outra narrativa; ambas perpassam por questões mitológicas. A diferença é o elemento distanciador: são culturas adversas e resistentes à aceitação do outro. Ainda há a questão da superioridade européia julgada pelos próprios europeus diante da sua cultura. Reduziram a cultura indígena a nada. Tal como pensaram o índio: uma tábula rasa. A alteridade cria um espaço de rasura, mas de difícil assimilação entre os povos estranhos que se encontraram. No entanto, são as diferenças que constituem as pistas para as histórias de culturas, por se respaldarem nesses temas atemporais. E a narrativa de Antônio Torres apresenta, através do mito da criação do

⁸ CAMPBELL, Joseph, com Bill Moyers. O mito e o mundo moderno. In: **O poder do mito**. FLOWERS, Betty Sue (org.). Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990, p. 5.

⁹ CAMPBELL, Joseph, com Bill Moyers. O mito e o mundo moderno. In: **O poder do mito**. FLOWERS, Betty Sue (org.). Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990, p. 6.

mundo, as convergências e as divergências indicadoras de fissuras inegáveis para o reconhecimento de uma consciência humana espiritual: o choque de culturas e conseqüente negação do outro sobrepõem-se à tentativa de aceitação do estranho; as matrizes culturais e religiosas de cada grupo assustam ou encantam o olhar do outro. Nesse momento há uma dificuldade em descobrir no estranho a semelhança; o estranhamento ergue-se numa fortaleza que impede a penetração do novo, da diferença. A cultura religiosa vista por outro ângulo inviabiliza o processo de reconhecimento.

Para Marilena Chauí, mito, no sentido etimológico, é “narração pública de feitos lendários da comunidade [...]”, mas também “[...] solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade” – no sentido antropológico¹⁰. Mas ainda se pode pensar em mito fundador como referência a um passado imaginário que se mantém vivo e presente no tempo; algo quase eterno que faz o curso temporal e lhe dá sentido. Com base na colocação de Chauí, o mito fundador constrói-se baseando-se no pensamento reflexivo entre presente e passado.

Em *Meu querido canibal*, encontram-se registros de mitos fundidos nesse processo de fundação nacional: o *Gênesis*, representação do cristianismo europeu aqui instalado pelos portugueses e alguns franceses, e a lenda de Monan, narrativa da criação do mundo, segundo os indígenas; e, mais, outros princípios religiosos que se implantavam no mundo, inclusive, no Brasil: o protestantismo trazido por outros franceses calvinistas. Observa-se, inicialmente, três vertentes religiosas firmando princípios formadores de nação.

Os mitos atravessam os tempos e ainda se estabelece na memória cultural contemporânea:

- Eu sei que Cunhambebe foi um grande líder, muito forte, o mais famoso aqui na região. Mas não me aprofundi muito sobre ele. Parece que não teve sossego, até a morte. Ele dominava de Angra dos Reis até Mangaratiba. No Rio de Janeiro, que tinha 17 aldeias, já era outro chefe, que não sei o nome.

- Foi outro grande líder, que se chamava Aimberê. E a Confederação dos Tamoios, sabe o que foi?

- Tamoios, é nome indígena ou português?

- É indígena. Significa o mais velho do lugar.

- Ah, é *tamõin*, o mais velho da tribo, o mais respeitado. Nós aqui chamamos de *nhanerãmoi*, nossos avós.

Dizem que o velho povo, do tempo de Cunhambebe, chamava o criador do universo de Monan. Vocês também têm uma história de criação de mundo?

¹⁰ CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 9.

- Nós temos tudo. Deve haver 15 nações diferentes com línguas, costumes, rezas, Deus... não, são nove agora. Quem criou o mundo foi um só Deus. Até hoje ainda existe. Nome em português eu não sei.
- E em guarani?
- Nhanderu Tenhondegua. Nome grande.
- No tempo dos tupinambás, Cunhambebe chamava os portugueses de ferozes, mentirosos, traidores e covardes. E vocês, como vêem os brancos, hoje?
- Até hoje na memória indígena vem essa coisa porque os brancos têm muita conversa e muita burocracia pra enrolar os outros. Toda nação com que você conversa vai dizer isso. Nós índios não temos nada disso. Se o líder diz que vai fazer alguma coisa, ele faz e pronto. Nosso costume é esse. É uma tradição¹¹.

Nessa transcrição da conversa entre o narrador, que agora se registra presente no espaço da narrativa, e o cacique Kuaray, observa-se claramente a função da tradição cultural que persiste no tempo, embora tenha sofrido transformações comuns ao processo de construção da história social de uma nação. Também vê-se presente a transposição de cultura; o índio confuso com o vocabulário, por exemplo, isto é, com o produto da transculturação.

A perspectiva mito-religiosa constitui-se num primeiro questionamento acerca do Outro encontrado nas Américas, o choque diante de diferenças tão evidentes entre as culturas. Europeus vêem nativos como seres bestiais, sem doutrina religiosa e na mudez dos índios compreendem uma aceitação do processo de aculturação. Os acontecimentos transcorrem como se os europeus não encontrassem resistência nesse projeto de aculturação, mediante uma conspiração de silêncio irritante, lida nas entrelinhas das narrações históricas fortemente discutidas em *Meu querido canibal*, por exemplo. No entanto, Homi Bhabha coloca:

É um silêncio que transforma o triunfalismo imperial no testemunho da confusão colonial; aqueles que ouvem o seu eco perdem suas memórias históricas. Esta é a Voz da literatura do primeiro modernismo colonial, cuja complexa memória cultural se constrói na fina tensão entre o melancólico desterro do novelista moderno e a sabedoria de um venerável contador de histórias, cujo ofício não o leva além dos limites de seu próprio povo¹².

Esse silêncio, a que se acostumaram os europeus em relação aos seus subalternos, interrompe-se, e o colonizador reage, belicosa e religiosamente, contra os nativos que não mais se calaram nem ficaram passivos diante da atitude imperialista portuguesa.

¹¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 172-173.

¹² BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução Miriam Ávila, Eliana L. de L. Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 178.

Importa à literatura unir passado e presente, recuperar o que se pode aproveitar para uma nova construção de nação/identidade. Para tal performance, fazem-se imprescindíveis escolhas sábias, a fim de que a memória cultural se solidifique em suas próprias raízes, embora já interiorizado a si mesmo e aos Outros para que interior e exterior fundam-se para expressão de uma cultura nacional fruto do antropofagismo.

O silêncio do colonizador abriu espaço a uma “confusão colonial” quando de um eco reflexo de poucas vozes, vozes de apenas um grupo, uma vez que história se constrói de grupos heterogêneos, isto é, de colonizadores e também de colonizados. E deste último lado “ecoou” um silêncio latente, criando espaço para se ouvir apenas (séculos mais tarde) o grito eclodido da garganta de um narrador, o de *Meu querido canibal*, que, indignado, canibaliza leituras para, num manifesto antropofágico, testemunhar a confusão colonial dos fatos ocorridos durante a Confederação dos Tamoios, já em um processo de construção nacional.

A palavra nação vem do latim *nascor*, significando nascer ou ainda *natio* (nação), o parto de uma ninhada, por extensão passa a significar os indivíduos de um mesmo tempo, de uma mesma pátria. E esses indivíduos de uma mesma pátria (os nativos) integravam-se numa nação de identidade negada pelos brancos, embora, primitivamente, original.

Entender mito, constitui-se num fator imprescindível para compreender nação, origem de um povo e, conseqüentemente, de identidade, porque “Mitos são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos. Todos nós precisamos contar nossa história, compreender nossa história”¹³. Aproxima-se aqui nação de narração, como sugere Homi Bhabha: “As origens das nações, assim como das narrativas, perdem-se nos mitos do tempo e apenas na memória seus horizontes se ampliam plenamente” e, para ratificar sua metáfora, explica que só “a partir das tradições do pensamento político e da linguagem literária que a nação surge”¹⁴ como agente de narração de dupla função; apresenta a cultura de forma produtiva com objetivo de subordinar ou de criar.

Em *Meu querido canibal*, o narrador inicia a segunda parte do livro com um mito, como registram as palavras dele mesmo: “O mito dos mitos, que verdade científica alguma conseguiria plantar no imaginário humano”¹⁵, o mito da criação do mundo. E para isso, o narrador faz a transcrição de um pequeno trecho do primeiro livro das Escrituras Sagradas – Gênesis:

¹³ CAMPBELL, Joseph, com Bill Moyers. O mito e o mundo moderno. In: **O poder do mito**. FLOWERS, Betty Sue (org.). Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990, p. 5.

¹⁴ BHABHA, Homi. Narrando a nação. In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras. Rio de Janeiro: UERJ, I.L., 1997, p. 48.

¹⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 99.

No princípio criou Deus os céus e a terra.
E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas
sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se
movia sobre a face das águas.
E disse Deus: Haja luz. E houve luz.
E viu Deus que era boa a luz; e fez Deus
a separação entre a luz e as trevas.
E Deus chamou à luz Dia; e às trevas chamou Noite.
E foi a tarde e a manhã o dia primeiro¹⁶.

A transcrição estampa-se, alegoricamente, nessa segunda parte, como alegação aos direitos indígenas. Os portugueses (cristãos) chegam à costa de uma terra a que eles vieram mais tarde chamar Brasil e encontraram um povo (canibal, segundo eles, sem lei, sem fé e sem Deus) a quem destinam à escravidão porque eram fortes e bons para o trabalho. A citação acima remete à comparação do mito dos tupinambás: “Ou a criação do mundo segundo Cunhambebe. E segundo versão anotada pelo cristão André de Thevet, o franciscano francês”¹⁷: O princípio de toda a história começa de Monan, ente superior sem princípio ou fim; ele criou o céu e a terra e tudo o que nela há. A Terra que não tinha forma, era lisa e achatada, só tomou a forma de hoje quando os homens passaram a se desentender porque desobedeceram às leis de Monan, desprezando-o; deixaram de viver “em deleite e gozo. [...] Monan os repudiou”¹⁸ e, poupando apenas um homem (Irin-Magé), pôs fogo (Tata) em tudo. O fogo se apagou, quando Monan atendeu as súplicas de seu protegido, enviando uma chuva torrencial. Fez-se o dilúvio. Em consequência das queimadas, na Terra, surgiram as montanhas; e as águas (paraná) do dilúvio.

Não podendo voltar para o alto, de onde vieram, formaram os mares, lagoas e rios. [...] E ficou salgada por causa das cinzas do grande incêndio [...]. Depois do dilúvio, a Terra ficou desolada e triste. Monan decidiu dar mulher a Irin-Magé, para repovoar o mundo com seres melhores¹⁹.

Quanta ironia! O mundo foi repovoado por pessoas boas e pessoas ruins. Da união nasceu Maire-Monan, um profeta com grandes poderes. Um homem solitário e santo, de grandes abstinências; ensinou muito aos índios que “aprenderam a seguir o curso do Sol e da Lua, a se guiar pelos astros e distinguir quais os frutos, árvores e plantas venenosos ou

¹⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 99.

¹⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 100.

¹⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 100.

¹⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 100.

salutares, o que lhes serviu muito na cura de chagas e moléstias”²⁰ mas também foram proibidos de comer animais pesados ou vagarosos, evitando preguiça.

Maire-Monan vivia entre os homens, sujeito, pois, às coisas mundanas e, como muitos o temiam, despertou ódio e indignação nos homens devido aos seus poderes. “[...] foi morto numa cilada, ao ser desafiado a provar que era o grande caraíba soberano”²¹. Ao pular da segunda fogueira – objeto do desafio –, caiu sobre o fogo, sua cabeça partiu-se e um estrondo ensurdecedor chegou a Tupã, criador dos raios e trovões os quais vieram a existir depois desse episódio. Deixou descendência – um pajé caraíba Sommay ou Sumé que gerou dois filhos: Tamendonare e Aricute. Estes personificavam, um, o bem, e o outro, o mal – intertextualidade bíblica com a história de Abel e Caim. Provocaram um dilúvio, devido a uma briga quando, por milagre, toda a aldeia levitou. Ficaram os dois isolados na Terra e não foram engolidos pelas águas com suas mulheres porque subiram em árvores enormes. As águas baixaram, os dois desceram e cada um deu descendência a povos distintos.

Os tupinambás vieram de Tamendonare – o bem – e os guaianases, vizinhos e inimigos ferrenhos dos tupinambás, descenderam de Aricute – o mal. Isso já era motivo suficiente para Cunhambebe vangloriar-se de sua ascendência mítica, porque dizia serem os tupinambás melhores que os guaianases desde suas origens. Uma lendária ancestralidade.

As questões mitológicas continuam implantando incredulidade. Mas historiadores continuaram pesquisando, inclusive porque alguns liam como ficção. O historiador Camil Capaz recuperou parte dessa história na *Cosmogonia Universal*, de André Thevet, que trata da cosmogonia tupinambá transmitida, provavelmente, por Cunhambebe.

O imaginário dos silvícolas era feito de mitos e lendas que falavam de Coaraci, o Sol; Jaci, a Lua; Rudá, o deus do amor; Anhangá, o espírito da floresta; Curupira, o protetor da caça; Iara, a deusa das águas; Boitatá, o fogo-fátuo etc. Além disso, acreditavam na força do maracá, um instrumento musical chocalhante feito com uma cabaça pintada de vermelho, presa a um pedaço de pau e adornada de penas coloridas. Depois de ‘preparado’ pelo pajé, tornava-se um objeto de adoração, uma divindade, a comandar todas as festas religiosas, guerreiras e recreativas²².

A formação mitológica de nação, não importa o seu povo, vai existir como fundamento primeiro, exemplos são retratados em *Meu querido canibal*; em qualquer que seja

²⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 101.

²¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 101.

²² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 104.

o percurso temporal como já foram mostrados anteriormente, o mito assume lugar de destaque na construção de uma nação. Faz-se imprescindível o veio articulador entre nação e narração, porque uma se faz através da execução da outra. Como alguns aspectos na formação de um povo não encontram base real, o imaginário compensa o espaço vazio, preenchendo possíveis lacunas com narrações que possam atender a questões tensas e conflitantes, inclusive algumas contradições, mas o mito fundador precisa gerenciar os fatos a fim de buscar um lugar de base e apoio. A negação do outro sempre formou o obstáculo distanciador entre colonizador e colonizado, porém, faz-se necessário reconhecer o outro em nós: “O ‘outro’ nunca está fora ou além de nós; ele força sua emergência dentro do discurso cultural, quando *achamos* que estamos falando ‘entre nós’ da maneira mais íntima e mais regional”²³.

O espaço do outro constrói uma terceira margem, o entre-lugar. O espaço intersticial. Uma viagem imaginária com a qual, a partir do reconhecimento, se podem encontrar possíveis soluções.

1.1 VIAGEM AO ENTRE-LUGAR EM BUSCA DE UMA NAÇÃO

*Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine national Bildung wie seine Sprache*²⁴.

Conforme essa citação, povo é conjunto de pessoas para uma construção nacional com características homogêneas. Ernest Renan²⁵ avalia alguns fatores, dentre eles, religião, língua e raça, como fundamentos imprescindíveis ao conceito de nação; no entanto, ao abordar o esquecimento, ele considera este um aspecto essencial à criação de nação. Interesses comuns compartilhados somados ao esquecimento de elementos negadores de espírito de nacionalidade criam o espaço nacional, cujo surgimento resulta de um processo histórico.

Com o mapeamento do imaginário colonial, amplia-se esse universo, porque as singularidades existem de fato, mas não criam fronteiras que limitem espaços geográficos.

²³ BHABHA, Homi. Narrando a nação. In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras. Rio de Janeiro: UERJ, I.L., 1997, p. 58. (Grifo do autor).

²⁴ A frase citada por Herder (*apud* Benedict Anderson, na Introdução de **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 7-8) significa “Pois cada povo é um povo; ele tem sua construção nacional conforme sua língua”.

²⁵ RENAN, Ernest. O que é uma nação? In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras. Rio de Janeiro: UERJ, I.L., 1997.

Nesse quadro, apresentam-se incertezas comprovadas nas tantas definições divergentes em relação a este mapeamento no terreno do nacionalismo.

Todas as vezes em que combinaram uma grande cultura intelectual e um sofrimento (inseparável das grandes mudanças) na situação do povo, os homens de talento para a especulação ou a imaginação buscaram na contemplação de uma sociedade ideal um remédio ou, pelo menos, um consolo para os males que, na prática, eram incapazes de eliminar”²⁶.

Afinal, a essência de Nação sempre passara pelas definições dos poetas, de modo geral. As abordagens foram insuficientes. “A nação é um daqueles muitos fenômenos que compreendemos, desde que não nos façam perguntas sobre ele, mas que não sabemos explicar em termos breves e sucintos”²⁷. A questão vem criar sempre uma interrogação. Otto Bauer, com sua colocação, abre um alerta em torno da temática e ainda reforça:

[...] a ciência não pode contentar-se com uma resposta desse tipo; não, pode abandonar a questão do conceito de nação, se quiser falar dela. [...] É a nação uma comunidade de pessoas que descendem da mesma origem? [...] é a língua comum que une as pessoas numa nação? [...] Será a consciência de uma inserção comum num grupo que compõe a nação?²⁸

Segundo o autor, o conceito de caráter nacional é o princípio de toda abordagem sobre nação, se defini-lo inicialmente como um conjunto complexo de características físicas e mentais que distinguem uma nação de outra; ultrapassando estes limites, qual povo não apresenta características comuns a toda espécie humana? Bem, importa lembrar que o caráter nacional é mutável haja visto a comunhão entre os participantes de uma nação por um período definido cujos comportamentos apresentam traços comuns.

A perspectiva de comunidade natural sobreposta a de comunidade cultural não constitui fator determinante para o caráter nacional; o conceito de nação, afinal, extrapola a anunciada relativa comunhão do caráter. E vai além do caráter nacional como processo totalizador de características físicas e mentais peculiares a uma nação específica, as quais unem membros diversos, separando-os de outras nações. A essência, portanto, do caráter

²⁶ ACTON, Lord. Nacionalidade. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 23.

²⁷ BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 45.

²⁸ BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 45.

nacional é a “determinação diferencial da vontade” a qual “se expressa como atenção, que seleciona da massa dos fenômenos experimentados apenas alguns e percebe somente esses”²⁹.

Nação, segundo Otto Bauer, seria “uma comunhão de destino”³⁰. Comunhão não no sentido de semelhança. “Não é a semelhança de destino, mas apenas a experiência e o sofrimento comuns do destino, uma comunhão de destino, que criam a nação”³¹. O autor, por fim, conclui que a partir da comunhão de caráter nasce uma comunhão de destino e, nesse aspecto, a língua ganha importância para a nação pois se torna o elemento que afiniza as pessoas com as quais deve manter uma comunicação mais ativa.

Nesse intervalo, qual a natureza da nação? Que essência poderia construir simbolicamente uma imagem expressiva de nação?

Assim, nossa busca da essência da nação descortina um grandioso quadro histórico: no início – na era do comunismo dos clãs e da agricultura nômade –, havia a nação uniforme, como uma comunhão de descendência; depois, a partir da transição para a agricultura permanente e para o desenvolvimento da propriedade privada, encontramos a divisão da antiga nação entre a comunhão cultural das classes dominantes de um lado, e os que foram deixados para trás nesses processos, de outro (estes últimos, encerrados em pequenos círculos locais, produtos da fragmentação da antiga nação). Mais adiante, com o desenvolvimento da produção social sob a forma capitalista, veremos a ampliação da comunidade de cultura nacional: as classes trabalhadoras e exploradas permanecem como o atraso da nação, mas a tendência à união nacional, com base na educação nacional, torna-se gradualmente mais forte do que a tendência particularista à decomposição da velha nação baseada na comunhão da descendência, em grupos locais cada vez mais nitidamente distintos. Por fim, depois que a sociedade da produção social se livra de sua capa capitalista, ocorre a ressurreição da nação uniforme como uma comunhão de educação, trabalho e cultura³².

A nação apresentando-se, portanto, na nacionalidade de cada indivíduo é somente um “aspecto de sua determinação pela história social, sua determinação pelo desenvolvimento dos processos e relações de trabalho”³³. Reconhecer o outro no respeito pelas diferenças, isto é,

²⁹ BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 57.

³⁰ BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 57.

³¹ BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 57. A expressão *comunhão* no trecho deve ser entendida como interação mútua geral.

³² BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 66.

³³ BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 66.

sem separações, porque conhecer a vida estrangeira é condição de consciência nacional que eleva o sentido de busca identitária como reconhecimento à existência do outro no plano das diferenças, ou seja, nas condições da alteridade tão negada durante o período colonial no Brasil, por exemplo. O reconhecimento de nacionalidade instituída, ainda nos dados individualistas, inviabiliza uma construção dinâmica e ativa com o novo tempo:

Com efeito, a nacionalidade do indivíduo é um dos meios pelos quais as forças sócio-históricas regem as decisões individuais. Mas ele só se conscientiza dessa determinação pela nacionalidade quando se reconhece como pertencente a uma nação. Só a consciência nacional faz da nacionalidade uma força motriz do comportamento humano, e, sobretudo do comportamento político³⁴.

Há uma força motriz do sentimento nacional que vem de um entusiasmo despertado pela história em cuja narração a idéia do conceito de nação prende-se ao seu destino, à sua memória de lutas heróicas, empenho em torno do saber e da arte, vitórias e derrotas. Conclui-se, portanto, que o homem contemporâneo pode sentir uma ligação com o povo lutador do passado portador desse destino multifacetado, a nação. Bhabha coloca o seguinte:

[...] tentei articular a desordem enunciatória do presente colonial, a escrita da diferença cultural. Ela consiste na encenação do significante colonial na incerteza narrativa do entre-lugar da cultura: entre signo e significante, nem um nem o outro, nem sexualidade nem raça, nem simplesmente memória nem desejo. O intervalo articulado que estou tentando descrever está bem delineado na colocação ou espacialização que Derrida faz de hímen³⁵.

O sentido de construção dessa nação instituiu-se a partir da certeza da existência de um grupo heterogêneo, organizado em torno do caráter nacional, isto é, algo bem além do físico, mas um conjunto de princípios comuns partilhados por uma consciência nacional, gerada da nacionalidade de cada um, unida pela mesma ânsia de formação nacional: uma nação que desconhece fronteiras visíveis. E em *Meu querido canibal*, o processo construtor é redimensionado pelo narrado, estupefato que se encontra mediante resultados encontrados em sua pesquisa. A essência de nacionalidade aflorada dos nativos, cujas defesas se manifestaram por rebeliões contra o estrangeiro invasor e ambicioso por tomar-lhes o espaço. A idéia de

³⁴ BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 67.

³⁵ BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução Miriam Ávila, Eliana L. de L. Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 182.

nação nesse lugar da história fora construída pelo apagamento da saga de uma parte do povo formador dessa mesma história. A metaficção historiográfica contribui nessa revisão para observar os fatos por outro olhar. O olhar de um narrador envolvido emocionalmente pelos fatos encontrados em sua pesquisa. O título da narrativa demonstra essa emoção transbordada para além, talvez, de uma lucidez apurada para um historiador, mas completamente amparada pela centelha possibilitada pela literatura que além de abrir espaço para a imaginação permite uma revisão de dados.

Segundo Bauer, “o relato da história produz, acima de tudo, o vivo sentimento nacional de intelectualidade”³⁶. Desse sentimento que sustenta a nação, surge o nacionalismo definido por Anthony D. Smith como sendo profundamente historicista: um nacionalismo que “vê o mundo como um produto da interação de várias comunidades, cada qual possuidora de um caráter e uma história singulares, e cada qual resultando de origens e acontecimentos específicos”³⁷. Há uma forte relação entre sentimento nacional e nacionalismo; é sentir-se pertencente à nação e com ela identificar-se, uma vez que esta atende necessidades individuais e/ou coletivas.

A história do nacionalismo vem se organizando ao longo do tempo. Os primeiros historiadores dessa idéia nacional focavam nação como suporte da liberdade individual. Michelet³⁸, em meados do século XIX, reafirma a visão de Rousseau do retorno à natureza e da sociabilidade humana.

Nos fins da segunda metade do século XIX, Ernest Renan opõe o princípio da solidariedade à unidade etnolingüística orgânica de base da nação; permanece o espírito liberal. Ernest Renan defende mais, a mutabilidade da vida humana e conseqüente mudança nas nações:

As vontades humanas mudam; o que não muda neste mundo? As nações não são algo eterno. Elas começaram; elas acabarão. Provavelmente, a confederação européia virá substituí-las. Mas esta não é a lei do século em que vivemos. No mundo presente, a existência das nações não é boa, e até necessária. Sua existência é garantida da liberdade que estaria perdida se o mundo tivesse apenas uma lei e um senhor.

³⁶ BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gospal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 69.

³⁷ SMITH, Anthony D. O nacionalismo e os historiadores. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gospal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 185.

³⁸ MICHELET *apud* SMITH, Anthony D. In: O nacionalismo e os historiadores. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gospal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 187.

E acaba resumindo nas seguintes palavras: “O homem não é escravo de sua raça, nem de sua língua, nem de sua religião, nem do curso dos grandes rios, nem da direção das cadeias de montanhas. Uma grande agregação de homens, de espírito são e coração caloroso, cria uma consciência moral que se chama nação”³⁹.

E, por fim, esclarece:

Uma nação é pois uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios que fizemos e daquelas que ainda estamos dispostos a fazer. Ela supõe um passado; resume-se, porém, no presente, por um fato tangível: o consentimento, o desejo claramente expresso de continuar a vida em comum. A existência de uma nação é (perdoem-me a metáfora) um plebiscito cotidiano, como a existência do indivíduo é uma perpétua afirmação de vida ⁴⁰.

Enfim, Ernest Renan crê nos aspectos social e psicológico, isto é, lembrança/esquecimento comuns e experiências compartilhadas como elementos de importância primordial na formação de nação. Benedict Anderson concebe nação como comunidades imaginadas: “Todas as comunidades maiores do que as aldeias primitivas de contato face a face [...] são imaginadas. As comunidades não devem ser distinguidas por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”⁴¹.

A comunidade é uma ideologia espontânea, impermeável, por isso Gopal Balakrishnan diz: “O livro de Anderson é um lembrete de que, na melhor das hipóteses, a nacionalidade imaginada, em toda a sua crueza, foi o bilhete de ingresso dos desvalidos da Terra na história mundial”⁴². Seja qual for a definição de nação escolhida, ela vai cruzar com comunidade, caráter nacional e afinidades comuns entre pessoas as quais formam um povo em algum lugar. Esse sentimento comum eleva o nível da busca por objetivos comuns.

Partha Chatterjee coloca em questão o nacionalismo em torno das discussões do século XX:

³⁹ RENAN, Ernest. O que é uma nação? In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras Rio de Janeiro: UERJ, I.L., 1997, p. 42 e 43.

⁴⁰ RENAN, Ernest. O que é uma nação? In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras Rio de Janeiro: UERJ, 1997, p. 40.

⁴¹ ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989, p. 15.

⁴² BALAKRISHNAN, Gopal. A imaginação nacional. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 223.

Nas décadas de 1950 a 1960, o nacionalismo ainda era considerado uma característica das vitoriosas lutas anticolonialista da Ásia e da África. Mas ao mesmo tempo, à medida que as novas práticas institucionais da economia e da política nos Estados pós-coloniais foram disciplinadas e normalizadas sob as rubricas conceituais do ‘desenvolvimento’ e ‘modernização’, o nacionalismo foi sendo relegado ao campo das histórias particulares desse ou daquele império colonial ⁴³.

Mediante tantas definições de nação, Katherine Verdery considera-a, sob o olhar antropológico, “um aspecto de ordem política e simbólico-ideológica, bem como do mundo da interação e do afeto sociais. Ela tem sido um elemento importante dos sistemas de classificação social há muitos séculos”⁴⁴. Os diferentes sentidos que nação (nascer) recebera ao longo da história não significa necessariamente inclusão ou exclusão. Ela

[...] foi empregada com referência a guildas, corporações, departamentos de antigas universidades, Estados feudais, associações de cidadãos e de grupos baseados numa cultura e história aparentemente comuns. Na totalidade dos casos, foi um dispositivo de triagem – algo que juntava os que tinham que ser postos em evidência, separando-os daqueles com quem eles coexistiam –, mas os critérios empregados nessa triagem, a coisa na qual ou para a qual era importante nascer, como a transmissão de uma habilidade artesanal, o privilégio aristocrático, a responsabilidade da cidadania e a comunidade cultural histórica, variavam segundo a época e o contexto ⁴⁵.

Nação passou a representar constructo ideológico essencial para conferir posições ao sujeito no Estado e no espaço internacional e passou a dar legitimidade a atos e movimentos sociais montados por diversos objetivos. Portanto, nação permanece com sentido ambíguo (pelos diversos modos usados pelas pessoas), além de evocar sentimentos e disposições a ela associados para a construção nacional. Seria, para tanto, o nacionalismo um uso da nação, no sentido de símbolo, através de aspectos, tais como o discurso e a política, além da reação sentimental das pessoas em relação ao símbolo.

O nacionalismo – na relação Estado/sujeito – pode ser encarado em dois sentidos: cidadania através da nação como soberania coletiva e na participação política; e uma

⁴³CHARTTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem? In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 227.

⁴⁴ VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 239.

⁴⁵ VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 239.

constatação étnica quando uma nação engloba todos os usuários de uma mesma língua e participantes de história comum ou identidade cultural.

E o que se consideraria identidade nacional? Deve-se partir não de um conceito individualista ou possessivo, mas de indivíduos coletivos os quais têm autonomia para conceber a nação.

Desde, pelo menos, os trabalhos do filósofo e teólogo alemão Johann Gottfried von Herder, as nações são concebidas – à semelhança dos indivíduos – como agentes históricos, dotados de espíritos ou almas, missões, vontades e talentos; têm lugares de origem/nascimento (no mito nacional, muitas vezes chamados berços) e linhagens (em geral, linhagens patriarcais), além de ciclos de vida que incluem o nascimento, períodos de florescimentos, decadência e medo da morte, como referencial físico, elas têm territórios delimitados como os corpos humanos. Supõe-se que as nações, como os indivíduos, tenham identidades, amiúde baseadas no chamado caráter nacional. Assim, a identidade nacional existe em dois níveis: no sentimento do “eu” do indivíduo como nacional e na identidade do todo coletivo em relação a outros da mesma espécie ⁴⁶.

Os “eus” nacionais trazem subjetividades, posto que as experiências são plurais. Como subsídio para colaborar na exposição acerca de nação, Katherine ainda traz uma suposta diferença entre nacionalismo e *nacionidade*⁴⁷ que pode assim ser expressa: o primeiro refere-se “aos sentimentos conscientes que tomam a nação como um objeto de devoção ativa”, e o segundo “às interações e práticas cotidianas que produzem um sentimento intrínseco e freqüentemente não articulado de pertencer, de estar em casa” ⁴⁸.

A discussão acerca de nacionalidade, originada desde a formação da intelectualidade brasileira, constrói sua trajetória com uma consciência organizada diante do pensamento europeu e, por tal razão, houve um contínuo processo de exclusão de atores agentes da história e para um mesmo constructo de nação, onde os sujeitos nacionais presentes demonstravam estar em casa quando ainda compartilhavam de ideais comuns. E se as ideologias mostravam-se tão heterogêneas quanto os indivíduos coletivos, a identidade

⁴⁶ VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 242. (Katherine Verdery cita estas idéias do filósofo Herder, mas não informa a fonte de suas leituras).

⁴⁷ Katherine aponta esta palavra como neologismo, porque na língua não há um outro termo que expresse a tradução para *nationness*. Como na língua portuguesa só há a expressão nacionalismo.

⁴⁸ BOREMAN, John. *Belonging to the Two Berlins: Kin, State, Nation*. Cambridge, 1992, p. 339 *apud* VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 242.

nacional mostrar-se-ia bipolar: o subjetivismo do sujeito nacional somado a uma identidade coletiva. Em *Meu querido canibal*, narrador (pós)moderno (atravessa os anos oitocentos até final de século XX) analisa questões passadas e conjuga-as na sociedade contemporânea que se descortina à sua frente através de uma identidade tão marcadamente plural e capaz de justificar a construção de nação pela heterogeneidade de culturas, mas uniformizada, parcialmente pela língua, via de comunicação para uma interação social:

Atravessou o portão de ferro do edifício onde mora, passando por uns garotos de um colégio ali perto que puxavam um fumo, já chapadões às 10 horas da manhã, incensando o ar com o cheiro da erva. [...] Fez vista grossa para a garotada uniformizada e de baseado em punho... [...] Por alguns instantes olhou em volta. No fundo sem saída da rua, atulhado de automóveis, garotos batiam bola, numa grande algazarra. [...] Na outra esquina, um bando de adolescentes escornava-se sobre capotas, bebendo cerveja em lata e olhando para ontem, completamente lesos [...]. De vez em quando passavam vendedores [...] emperdigados evangélicos de preto [...] e bêbados e pirados de toda espécie e qualidade [...]. Uma fauna variada, ainda assim menos representativa do que a que desfila nas ruas e avenidas principais. Hoje fala-se muito mal de Copacabana [...], que, para começar, tem a maior população de rua da cidade – os populares sem-teto, almas penas das calçadas, ou zumbis martirizados do tempo, *sem Deus, sem rei, sem lei*⁴⁹.

A heterogeneidade muito presente e mais diversa através dos atores sociais representantes do espaço marginal. Aqueles a quem foi destinado o entre-lugar, e que não se identifica com nenhum espaço.

Há pontos de vista que preferem englobar nacionalismo em nação cuja percepção se dá por símbolo fundamental de cujos grupos têm intenções diferentes a seu respeito, uma vez que nação abrange significados múltiplos.

Cria-se um conflito mediante idéias adversas sobre a autenticidade, a verdadeira missão da nação, o patrimônio ou herança culturais, o caráter nacional... Nação organiza-se como constructo de sentido instável das forças sociais.

Eric J. Hobsbawm entremeia nação e passado com uma relação de interdependência:

O que faz uma nação é o passado, o que justifica uma nação em oposição a outras é o passado, e os historiadores são as pessoas que o produzem [...]. Infelizmente, a história que os nacionalistas querem não é a história que os

⁴⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 118-120.

historiadores profissionais, até mesmo os que estão ideologicamente comprometidos, têm que fornecer. Ela é uma mitologia retrospectiva⁵⁰.

Para reforçar a idéia, Ernest Renan, em *O que é uma nação?*, estabelece uma afirmação intrigante: “O esquecimento, diria até o erro histórico, são um fator essencial na criação de uma nação, e é por isso que o progresso dos estudos históricos é muitas vezes um perigo para a nacionalidade”⁵¹. Evidencia-se, portanto, que o historiador escreve sobre etnia/nacionalismo sob a perspectiva política ou ideológica explosiva.

Construídos os conceitos nação/nacionalidade, abstrai-se o conteúdo básico em *Meu querido canibal* quando se observam as perspectivas ideológicas que se estranharam mediante diferenças estabelecidas e metas tão diversas. A incompreensão em torno dos desejos ou das ideologias apontadas em *Meu querido canibal* ressalta a incompatibilidade da visão colonialista em torno do que poderia se mostrar uma nação que, como a própria palavra diz, nasce, e não é imposta por terceiros. Nascida a nação, à medida que o seu povo interage entre si, o que vem como estranho acaba se incorporando, aderindo-se aos critérios formadores de nacionalidade, os quais, no entanto, emergem naturalmente das condições estabelecidas por seus grupos. As fronteiras são construídas pelo próprio homem para evitar o desconhecido capaz de ameaçar o previamente organizado.

A narrativa torreana evidencia algumas nações, por exemplo: as nações indígenas pré-cabralinas, em que as tribos se organizam com suas diferenças, delimitando territórios, apenas reforçando as mesmas condições de vida. As leis de cada uma poderiam apresentar diferenças; cada uma vivia no seu território, porém quando o espaço geográfico concretizou-se e suas vidas foram ameaçadas, apagaram-se as diferenças, uniram-se pelos mesmos objetivos sócio-político-ideológicos e fizeram brotar a Confederação dos Tamoios a qual marcou a união das diferenças, o respeito a toda e qualquer alteridade, a confiança no outro de sua gente.

As nações européias, transportadas para além-mar, aportaram em terras brasileiras, acreditando dominarem o território, desrespeitando os que aqui encontraram; avaliavam-nos segundo seus preceitos, e condenaram a nação indígena à escravidão ou à morte. Quando a comunidade nativa ameaçou os objetivos europeus, a vida no paraíso tornou-se um inferno. A guerra fora instituída e a única relação pacífica mais ou menos respeitosa era entre nativos e

⁵⁰ HOBBSBAWM, Eric J. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 271.

⁵¹ RENAN, Ernest. O que é uma nação? In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras. Rio de Janeiro: UERJ, 1997, p. 19.

franceses, os quais se integraram ao projeto de imposição de donos da terra contra os portugueses.

Silviano Santiago como crítico brasileiro trouxe sua contribuição no que se refere ao espaço do escritor e/ou das culturas: o entre-lugar. Um espaço indefinido pela literatura do poder. Só o olhar pós-colonialista⁵², isto é, entre ou através dos períodos históricos politicamente definidos, permite uma visão mais ampla para dar conta de culturas construídas à margem, distintas das culturas européias, por uma particularidade: a impureza. Com seu discurso ele determina:

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos da *unidade* e de *pureza*: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de dominação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo⁵³.

O narrador no texto de Torres evidencia o entre-lugar como espaço relegado à margem, portanto desvalorizado. Ao desviar-se do até então esperado, insufla uma espécie de choque:

A ex-princesinha do mar, de tantas glórias passadas, tão louvadas em prosa e verso, está crivada de balas e levando muita porrada: velha (já passou dos 100 anos), aposentada, decadente, viciada, desempregada, esmoler, ociosa, prostituída, aidética, assaltante (sinta o cano do tresoitão na sua nuca, cavalheiro, a bolsa ou a vida, minha senhora), barulhenta, **e engavetada em caixotes empilhados entre o lixo e o luxo**⁵⁴.

Copacabana não encontra um espaço definido. A antítese utilizada pelo narrador para descrever esse local assemelha-se àquilo definido por Silviano Santiago: o entre-lugar. E a metáfora

⁵² Os estudos pós-coloniais têm sua nomenclatura comprometida, uma vez que a proposta desses estudos é de uma pesquisa que comece do período pré-colonial, atravesse o colonial, estendendo-se ao estágio pós-independência ao que se chama de neocolonialismo até a contemporaneidade. Por isso, deve-se entender um estudo através desses períodos e não somente o período posterior ao tempo colonial.

⁵³ SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 16, grifos do autor.

⁵⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 120. (Grifo meu).

utilizada ao falar do bairro sugere a população no período da colonização que transitava pelo centro, mas que fora aos poucos empurrada para o “em torno” do centro. Passara a con-centrar o prestígio. Na atualidade, Copacabana tem o seu quadro revertido: um espaço híbrido, síntese de um povo.

1.2 NAÇÃO: ESPAÇO HÍBRIDO, SÍNTESE DE UM POVO

Envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica, houve nas terras do Sul uma nação que dobrara a cabeça ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida vazia de luz divina. Imersa na mais triste miséria, soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária, mestra em traspassar a vítima com a seta ligeira, mais feroz que o tigre, mais voraz que o lobo, mais assanhada que o lebréu, mais audaz que o leão, saciava o ávido ventre com carnes humanas⁵⁵.

A construção do Novo Mundo constituiu-se como destruição. Ao executarem seus projetos econômicos, políticos e religiosos, europeus impuseram às terras americanas um regime de opressão pela força, sacrifício e aniquilação⁵⁶.

Construía-se, nessa visão, uma das primeiras imagens da nação brasileira. Os viajantes registraram, em relatos e tratados, a descrição da terra, e os colonizadores ao chegarem ao continente americano já traziam uma imagem prévia do que encontrariam no Novo Mundo. A Carta de Caminha é um exemplo:

E dali tivemos a visão de homens que andavam pela praia, cerca de sete ou oito, segundo os navios pequenos disseram, por chegarem primeiro. Ali lançamos os batéis e esquifes ao mar; e vieram logo todos os capitães das naus a esta nau do capitão-mor; onde conversaram. E o capitão mandou no batel em terra a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E logo que ele começou a ir para lá, acudiram pela praia homens, quando dois, quando três, de maneira que, chegando o batel à beira do rio, eram ali dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse as

⁵⁵ ANCHIETA, José de. *De Gestis endi Saa Poema Epicum*. São Paulo: MEC, 1970, versos 131-139. (Obras completas. Vol. 1). (Edição bilíngüe).

⁵⁶ GINZBURG, Jaime. A origem como inferno (a representação da guerra como inferno na poesia de Anchieta). In: *Literatura e americanidade*. BERND, Zilá e CAMPOS, Maria do Carmo (org). Porto Alegre: UFRGS, 1995, p. 81.

vergonhas. Vinham todos rijos para o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que posassem os arcos. E eles os pousaram⁵⁷.

O relato nesse trecho da carta confirma o quanto os portugueses já eram sabedores de que na terra havia moradores primitivos, tanto que já os chamavam índios desde a chegada de Cristóvão Colombo quando da sua chegada à América, pensando estar nas Índias. A maneira como se referem ao povo aqui encontrado não demonstra surpresa, descrevem-nos como uma constatação: “... vinte homens pardos, todos nus, sem coisa nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos, e suas setas”⁵⁸.

A civilização moderna européia seria suficiente para tornar sua gente dona desse mundo? Os índios viviam num mundo primitivo, basicamente ligado à natureza, e este modo de vida incomodou àqueles que se encontravam nos tempos das grandes invenções e de um contexto cristão; toda manifestação cultural e/ou religiosa divergente dessa realidade seria relegada à margem sem nenhuma possibilidade de obter espaço senão pelo processo de aculturação. Não havia deslumbramento algum em relação ao novo, mas encantamento. O olhar português manifestara-se maravilhado mediante expectativas, porém a reprovação aos costumes do povo encontrado conduziu o pensamento europeu em todo o tempo colonial.

As palavras de Anchieta, na epígrafe inicial, ratificam estas idéias. Os índios eram como um povo endemoniado. E o inferno era aqui mesmo. O paraíso perdido possuía dupla conotação: os nativos haviam perdido a paz, os invasores implantaram o terror e a guerra; ou ainda os colonizadores, ao avistarem “a ilha”, enxergaram um verdadeiro paraíso, todavia o contato com os nativos deu-lhes outra impressão: aqui era o inferno e o Diabo comandava as ações de uma gente que se alimentava de carne humana.

O incomum chocava outra cultura que não se esforçou de modo algum para manter relações cordiais que não aquelas que lhes dessem oportunidades de apenas retirar, explorar, usurpar. Os índios eram catequizados para servi-los no que fosse preciso nos serviços domésticos e nos trabalhos braçais, como escravos sempre, além de informarem sobre onde poderiam extrair da terra as riquezas naturais, fossem de recursos renováveis ou não.

⁵⁷ CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta ao rei Dom Manuel**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997, p. 17.

⁵⁸ CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta ao rei Dom Manuel**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997, p. 17.

A epígrafe de Jaime Ginzburg confirma a visão pós-colonialista⁵⁹ quando retrata a destruição das gentes das terras coloniais. A visão da nação estabelecida por Anchieta destruiu esperanças. As nações indígenas perderam suas tradições, sua história. “A escuridão infernal em que viveriam os índios consiste em uma situação sócio-cultural alheia às regras ditadas pelo cristianismo”⁶⁰. Os colonizadores inviabilizaram a sistematização de uma nação com tal caráter. Esse julgamento perseverou ao longo dos séculos e para definir a formação nacional procurou-se pelo sujeito nacional homogêneo, e o que se constatou em cada um dos projetos foram tipos pré-concebidos irrepresentáveis do caráter nacional.

A percepção Anchietana em relação ao povo nativo estava

Longe de ser um caso isolado, a representação dos índios em termos demoníacos era comum entre os jesuítas. O diabo é considerado “senhor das terras coloniais”. Os temores dos índios são explicados “pela incansável perseguição que move o Maligno contra aqueles que não conhecem Deus”⁶¹.

Os portugueses sentiam-se embalados pelas forças divinas e julgavam possuir a razão, e a guerra estabelecida pensavam realizar um combate entre Deus e o Diabo, fato moralmente legitimador da ação, segundo seus critérios ético-moral-religiosos. A essas forças negativas dos nativos somava-se o ritual antropofágico, que incomodava os portugueses, porque não o consideravam enquanto ato cultural; aproximavam os nativos a feras animais.

As migrações e os deslocamentos através de fronteiras nacionais ou intercontinentais tão comuns no século XX, preocupação freqüente da crítica cultural, trazem implicações e heranças de séculos passados, obviamente, numa circulação menos intensa e de outros propósitos. A preocupação com a seleção de raças e etnias bem comum nos países europeus é conhecida desde o processo colonizador no Brasil, quando portugueses procuraram o branqueamento de uma raça que se formava dentro do processo miscigenador. Uma circulação que se deu além do Atlântico para cá, agora ocorre inversamente: o trânsito internacional intensifica-se e a desterritorialização emerge como fenômeno de massa.

⁵⁹ O pós-colonialismo refere-se a pesquisas centradas nas consequências sobre culturas e sociedades colonizadas; uma parte do que se interpreta como teoria pós-modernista, cuja busca de descentramento é tentativa de “ouvir” as culturas marginalizadas. Enfim, focalizam manifestações artísticas das nações que conquistaram sua independência após longos anos de dominação político-cultural.

⁶⁰ GINZBURG, Jaime. A origem como inferno (a representação da guerra como inferno na poesia de Anchieta). In: **Literatura e americanidade**. BERND, Zilá e CAMPOS, Maria do Carmo (org.). Porto Alegre: UFRGS, 1995, p. 87.

⁶¹ GINZBURG, Jaime. A origem como inferno (a representação da guerra como inferno na poesia de Anchieta). In: **Literatura e americanidade**. BERND, Zilá e CAMPOS, Maria do Carmo (org.). Porto Alegre: UFRGS, 1995, p. 87.

Este fato impede uma cultura homogênea tão desejada pelos estudos literários quando da necessidade de projetar uma identidade nacional que levou, no século XIX, a que se criasse uma concepção de identidade individualizada, ideal em termos de autenticidade. A originalidade singularíssima impede a construção de uma identidade coletiva e plural. A identidade do eu depende da sua relação dialógica com o Outro. O “eu” e o “outro” se constroem na alteridade, através das linguagens, na heterogeneidade e, portanto, na pluralidade e no reconhecimento de uma identidade coletiva.

Buscar um conceito de nação consciente do processo de hibridização dessa identidade coletiva e plural exigia um redimensionamento do olhar em relação a uma alteridade incômoda àqueles que ansiavam pela homogeneidade quando, dessa articulação, tornava-se possível apenas a imagem de nação como síntese de um povo.

Segundo Eurídice Figueiredo e Jovita Maria Gerheim Noronha⁶² a questão identitária é conhecida ou reivindicada por aqueles não reconhecidos por seus interlocutores e a questão em si só se constitui quando se encontra em crise, no momento em que há um deslocamento naquilo que normalmente é fixo e/ou estável substituído pela dúvida ou pela incerteza. Em *Meu querido canibal*, pressupõe-se uma vida comum entre os nativos e a formação conflituosa enquanto da permanência estrangeira no país. As diferenças entram em choque e a questão identitária aparece como uma problemática em torno do ‘quem sou eu’. Portugueses, franceses e nativos se estranham em pensamentos, ideologias, crenças, enfim, em todo o universo cultural. Assemelham-se enquanto homens, mulheres e crianças e em nada mais, segundo os princípios de alteridade de cada representante naqueles momentos.

A literatura nesse intervalo cumpre o papel de anunciar os princípios de nacionalidade e, a partir do século XIX, no Brasil, com o romantismo, surge o conflito de não poder nem querer ser português. As lutas, nos primeiros séculos de Brasil como terra conhecida pelo Velho Mundo, representavam a necessidade de expressar essa negação. Com o advento do Reino Unido a Portugal e Algarves, a situação exigiu uma urgência que fora muito bem alimentada pela literatura, a qual buscava, com sua autonomia, um desapego a Portugal.

Cor local, instinto de nacionalidade, caráter nacional, espírito nacional passam a marcar a intensa busca de uma identidade nacional a partir do século XIX no país. Sente-se o pulsar híbrido do povo e de sua cultura. Inicialmente apenas o índio simboliza busca de inspiração para a identidade nacional. Ser genuinamente brasileiro, o índio, como dono

⁶² FIGUEIREDO, Eurídice; NORONHA, Jovita Maria Gerheim. Identidade Nacional e Identidade Cultural. In: **Conceitos de Literatura e Cultura**. FIGUEIREDO, Eurídice (org). Juiz de Fora; Rio de Janeiro: UFJF; EdUFF, 2005, p. 189-205.

original da terra, representaria o ser nacional. Quando, em *Macunaíma*, descobre-se o herói sem nenhum caráter, deve-se entender a falta de caráter pela inexistência de uma civilização própria e pela falta de consciência nacional. A formação brasileira fora importada.

A formação de uma identidade nacional complicou-se no país mediante fatores anteriormente citados. Pensa-se, porém, numa identidade cultural, posto que não houvesse grupos que se apoiassem num Estado-Nação, mas grupos que reivindicavam seu pertencimento a uma cultura comum.

A identidade cultural estabelecida, em princípio, soluciona parte do questionamento. Uma nação formada da miscigenação de índios, negros e europeus geraria uma raça estéril ou debilitada, tal como os outros animais e as plantas. Tratava-se de um pensamento cientificista do século XIX. Outros estudos, porém, conseguiram provar o inverso da situação: os seres híbridos não representariam a degeneração da espécie, como o esperado, mas seres mais vigorosos e resistentes. Nestor Canclini, em *Culturas híbridas* elucida este pensamento em torno da discussão:

[...] os estudos sobre hibridização modificaram o modo de falar sobre identidade, cultura, diferença, desigualdade, multiculturalismo e sobre pares organizadores dos conflitos nas ciências sociais: tradição-modernidade, norte-sul, local-global.

[...]

[...] a hibridação não é sinônimo de fusão sem contradições, mas, sim, que pode ajudar a dar conta de formas particulares de conflito gerado na interculturalidade recente em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina.

[...]

[...] entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estrutura, objetos e práticas⁶³.

A hibridação apresenta-se não só em questões raciais, mas na linguagem, na cultura, em diversos setores. Segundo Bhabha, busca-se a estratégia ou o discurso de negociação para as questões de desigualdades e discordâncias políticas. Insere-se aí um outro espaço, o espaço do subalterno: um espaço intersticial, a fim de se construir visões de comunidade diante de uma memória histórica; um terceiro lugar, ou entre-lugar onde se

⁶³ CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair na modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. Tradução da introdução Gênese Andrade. 4 ed. São Paulo: USP, 2006. p. XVII, XVIII, XIX.

[...] É capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura internacional, baseada não no exotismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição do hibridismo da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” – o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar – que carrega o fardo da significação da cultura⁶⁴.

O discurso exposto pelos latino-americanos situa-se nesse espaço intersticial. Pelos deslocamentos sofridos por eles mesmos já relatam experiências próprias e, portanto, seus discursos não apresentam mais autenticidade de lugar, apresentam contaminação de outras culturas, porque estão situados num espaço imaginário híbrido: passado e cultura herdada e lembrada unem-se às novas experiências, às novas descobertas.

A arte, a partir de então, ganha novos rumos já que o deslocamento e o desenraizamento pós-modernos divergem das expressões de exílio e mestiçagem cultural que precederam os artistas. “O artista de hoje não busca legitimidade nem se insere em um estilo ou determinada escola como acontecia anteriormente. Mostrando-se híbrido e inacabado em sua própria concepção múltipla”⁶⁵, o que se percebe é um pós-modernismo tumultuado, num complexo conjunto onde todos os outros estilos co-existem num só lugar.

Colocar a hibridação como segmento formador de nação onde as identidades se tornaram ambíguas, impuras, heterogêneas, deslocadas, leva a crer na fertilidade de culturas marginais. A arte literária acompanha este ritual de misturas quando cria personagens ou narrativas híbridas. Se o caráter híbrido da cultura for assimilado pelas culturas hegemônicas, corre-se, no entanto, o risco de perder a vitalidade das contradições e da multiplicidade que a mantém singular. Desgastado, o conceito perde seu potencial transgressor e consistente de identidades alternativas para restringir-se ao embelezamento e à modernização do discurso conservador.

A nação diante desse conjunto de idéias transgride o pensamento primeiro de espaço geográfico e se institui numa geografia imaginária onde a margem reúne contradições de uma memória cultural de passado e cultura herdada e lembrada para reestabelecer-se no lugar ou no entre-lugar.

Assim se estabelece a consciência de ver-se no outro. O eu e o outro representariam a união de culturas. A alteridade dificultou a fusão. O estrangeiro exigia uma aculturação⁶⁶. O

⁶⁴ BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução Miriam Ávila, Eliana L. de L. Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 69.

⁶⁵ COSER, Stelamaris. Híbrido, hibridismo e hibridização. In: **Conceitos de literatura e cultura**. FIGUEIREDO, Eurídice (org.). Juiz de Fora; Rio de Janeiro: UFJF; EdUFF, 2005.

⁶⁶ ORTIZ, Fernando. Del fenómeno de la “transculturación” y de su importancia en Cuba. (Do fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba). In: **El contrapunteo cubano del**

aborígene negava-se na invasão do outro. Estas articulações geraram, por séculos a fio, um estranhamento violento, senão, sangrento, e o processo de construção de nação sofria consecutivas alterações, visto que as propostas apresentadas estruturavam-se inadequadamente num espaço e numa cultura de formação heterogênea e híbrida o suficiente para assustar aqueles acostumados com o seu próprio eu, ou mundo.

Passa-se a pensar nação como um espaço híbrido, representante de uma síntese de povo que, mesmo no seu lugar, deslocou-se para um entre-lugar, um espaço de fronteira onde o *locus* estaria no reconhecimento da alteridade.

Em *Meu querido canibal*, a tentativa de aculturação é visível:

No Brasil, as “guerras justas” começariam para valer com a instalação do governo-geral na Bahia e a chegada dos jesuítas chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega, em 1549. E iriam ter em Anchieta um fervoroso defensor. Quando se descobriu impotente na sua missão evangelizadora, proclamava aos ouvidos de seus superiores civis, militares e eclesiásticos que a melhor catequese eram a espada e a vara de ferro⁶⁷.

É evidente que a missão evangelizadora objetivava a aculturação. Mesmo reconhecendo-se um narrador mui indignado com a situação com a qual se defronta, ele usa expressões para atenuar a sua radicalidade em relação aos portugueses:

Até aqui, só tem encontrado retalhos, fragmentos, e sempre com a indefectível ressalva: “presumivelmente foi assim”. Foi? Não foi? Às vezes chega até a parecer que os índios nem existiram. Vai ver foram só delírios dos europeus. Personagens de suas ficções⁶⁸.

A ironia é quase palpável. O narrador não perdoa os europeus e ainda relaciona todo esse contexto histórico de violência presentificado na contemporaneidade:

Agora você gostaria de saber quais são as novas invasões, os novos piratas. Se de alguma maneira a história se repete [...]. Até aqui [...] Não houve nenhum assalto a mão armada, espancamento ou estupro. Nem trombadas ou capotagens [...]⁶⁹.

azúcar e del tabaco. Tradução Livia Reis. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/index01.html>. Acesso: nov. de 2006.

⁶⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 24. (Grifo do autor).

⁶⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 117. (Grifo do autor).

⁶⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 154.

Uma desrazão no processo formador de sociedade que descentralizou grande parte da população; a ela coube o direito à margem. Por isso, percebe-se na voz do narrador esse testemunho ou mesmo uma tensão na perspectiva de um ato inesperado de violência bem comum na sociedade brasileira. Um narrador “que é jornalista, ou seja, aquele que só transmite pelo narrar a informação, visto que escreve não para narrar a ação da própria experiência, mas o que aconteceu com x ou y em tal lugar e a tal hora”⁷⁰. A narração é feita com objetividade; os fatos estão fora das experiências do narrador. Essa estratégia narrativa possibilita visualizar com melhor percepção o processo de formação identitária, porque o sujeito passou a dar conta da pluralidade de identidades que carrega, além de viver entre dois mundos: um passado perdido e um presente não-integrado, muito apropriado na condição pós-moderna.

A formação através da migração foi e continua sendo muito forte e esse trânsito deixou marcas muito fortes do deslocamento de uma consciência estruturada nesse mundo moderno suportando as rupturas, o abandono, a partida. A nação se constrói através de transformações da realidade, de vidas transitórias e de movimentos culturais. Esse transnacionalismo é representado claramente em *Meu querido canibal*, quando o narrador transporta a história até então narrada no século XVI para o século o final do XX e retrata a situação contemporânea face aos acontecimentos passados. A retratação de uma nação presente reflexo de um passado colonial de exploração e injustiças quanto ao povo nativo.

A viagem imaginária do narrador entre o século das lutas dos tamoios e a própria contemporaneidade revela ao leitor a marca hereditária numa sociedade carente e ainda situada nesse espaço intervalar. Os atores da resistência não trocaram os papéis apenas os personagens atualizam-se a cada temporada.

Os estudos pós-coloniais concentram essa perspectiva de olhar o passado como referência ao presente.

1.3 FRONTEIRA OU O NÃO-LUGAR: EIS UMA QUESTÃO

⁷⁰ SANTIAGO, Santiago. O narrador pós-moderno. In: **Nas malhas das letras**: ensaios. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, P. 45-46. Nesse trecho, Silviano Santiago afirma que esta posição de narrador é pós-moderna, visto que não lhe (ao narrador) é mais possível “intercambiar experiências”.

*Mas nem tudo está perdido, apenas ameaçado*⁷¹.

Como está inserida a ficção de Antônio Torres na contemporaneidade? Entre o deslocamento e a relocação num espaço-nação fronteiriçado ou simplesmente no entre-lugar, como afirma Silviano Santiago, pela transnacionalização⁷².

A questão da identidade e da cultura brasileira sempre formou um tema de muitos questionamentos, gerando respostas bastante diversificadas. Sabe-se que os discursos apresentados nos mais variados meios de comunicação na atualidade conseguem atingir os mais extremados grupos culturais, étnicos, raciais, etários, de gênero, de classes unindo-os como um povo. Mas o que seria povo?

Com a celebração da história do Brasil e de sua nacionalidade, a polêmica retomada faz emergir discursos apoiados numa recepção pós-colonialista, isto é, as versões apresentadas se respaldam num processamento de fatos experienciados a partir dos reflexos da vida colonializada no passado e os aspectos conseqüentes no presente pós-colonial. O carnaval de 2000, no Rio de Janeiro, foi um exemplo de um espetáculo kitsch; a apresentação parecia exorcizar um trauma coletivo e a dança servia como via de reconciliação. A inversão carnavalesca representara a catarse da liberdade negada, através da derrubada de limites sociais, da união entre as pessoas; tudo num ritual que revela aspectos cruciais de brasilidade.

Com a apresentação carnavalesca há um processo de inclusão numa ligação entre as diferenças; segundo Roberto da Matta, “uma encruzilhada intersticial como alternativa a uma fronteira que separa um lado do outro de forma exclusivista”⁷³. O sambódromo torna-se o poder simbólico da encruzilhada para registrar a exclusão no próprio carnaval. Assim o carnaval tem o poder de ridicularizar a situação histórica ao passo que cria mais uma situação de exclusão.

Quem afinal, imagina a comunidade formadora de uma nação? Qual seria a identidade nacional na atualidade, a delineada pela mídia?

Faz-se necessário, portanto, definir nação e sociedade. A primeira, uma imaginação oficial autorizada da história de um povo como força centrípeta; camaradagem profunda e

⁷¹ FREYRE, Gilberto. **Manifesto regionalista** apud TELLES, Gilberto M. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 345.

⁷² O transnacionalismo ajuda a afirmar a autonomia das identidades e dos seus representantes em relação aos Estados-nações definidos territorialmente e possibilitou um processo de identificação das organizações transnacionais dos ativistas envolvidos nos projetos europeus.

⁷³ MATTA, Roberto da. **O que faz brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

horizontal; uma mimese cultural. Já a segunda, uma representação vivida ou encenada da nacionalidade imaginada no dia-a-dia, uma força centrífuga; uma agência cultural.

Referenciando nação, Roland Walter coloca:

Homi Bhabha afirma que a noção andersoniana de uma homogeneidade e coletividade cultural de um povo-nação baseada em tempo, linguagem, história, ideologia e poder “deixa escapar o tempo alienante e iterativo do signo” – isto é, o signo da diferença como “um processo de significação [...] e estratégia [...] do performativo que dissemina’ a presença anterior ou originária do povo nação”⁷⁴.

E ainda conclui que nação e nacionalidade, segundo Bhabha e Anderson, são invenções, ou seja, produtos da imaginação. Como o Brasil então poderia adentrar num conceito de nação? Por um lado, poderia se pensar numa comunidade estável e homogênea em termos de assimilação cultural; por outro lado, comunidade híbrida, fluida, dinâmica... Com a conhecida estratificação étnico-socio-cultural brasileira e todas as diferenças regionais, o que se observa é a realidade descrita por Darcy Ribeiro:

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ninguendade. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje, em ser, na dura busca de seu destino. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro⁷⁵.

Nesse processo de transculturação⁷⁶ se produz a síntese de um povo representante de nação, um povo híbrido, uma nova civilização. Houve um processo de integração das diferenças etno-raciais e culturais capazes. Nesse movimento de transculturação tornam-se perceptíveis as fissuras da diversidade. As fissuras entrarão num espaço definido por Silviano

⁷⁴ WALTER, Roland. **Narrative Identities**: (Inter)Cultural Inbetweenness in the Americas. Bern/ New York: Peter Lang, 2003. (Versão em português feita pelo próprio autor). Cd-Room. (Grifos do autor).

⁷⁵ RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 410. (Edição de bolso).

⁷⁶ ORTIZ, Fernando. Del fenómeno de la “transculturación” y de su importancia en Cuba. (Do fenómeno social da transculturação e sua importância em Cuba). In: **El contrapunteo cubano del azúcar e del tabaco**. Tradução Livia Reis. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/index01.html>. Acesso: nov. de 2006.

Santiago como o entre-lugar e por Homi Bhabha como “inbetweenn”. Espaço antes pensado vazio, um lugar de clandestinidade para realizar o ato antropófago da formação identitária.

Em *Meu querido canibal* observa-se a outra voz. A voz do subalterno, mesmo que através da ternura ou da indignação do narrador. À proporção que a voz da elite inventou o mito da verdade com o poder que possui, garantiu a ela mesma espaço sócio-cultural para determinar o curso da construção nacional. Dessa perspectiva da classe dominante, a história e a ciência dão legitimidade à narração sobreposta brutalmente ao silêncio subalterno. Quando o subalterno se conscientiza, emerge uma nacionalidade coletiva que envolve massas e elite.

É na maneira audaz e inventiva que pesquisadores e estudiosos conseguem cruzar pensamentos reflexivos que interagem fronteiras que por tempos se constituíram limites divisórios, que demarcaram territórios e povos, como afirmam os dicionários. Mas como a questão de fronteira vem sendo estudada? Fronteira “é, no universo das *faceries*, muito mais uma maneira de arranjar saídas e vantagens externas do que o sinal de um encerramento ou fechamento”⁷⁷. Entende-se, portanto, que a fronteira, vista a partir do conceito de limite, estende-se para além de uma linha divisória para somar a mais um conceito de espaços de ajuntamento, de articulação, inviabilizando as proibições acerca de transgressões desses limites. Pensa-se em um intervalo, uma margem a mais – a terceira, ou outros espaços – capaz de apreender o território de dentro e de fora. Um caminho não dominado nem por um nem outro espaço, contudo aos dois concomitantemente. Um espaço delineado por uma utopia, gerenciado não por leis, mas por práticas. São marcos simbólicos, de referência mental; guias de uma percepção da realidade e produtos do imaginário como representação coletiva de valor e conduta. Fronteira é um estágio cultural, trânsito e passagem que impulsiona para além dos limites, e, mais: Fronteira “é, sobretudo, híbrida e mestiça”⁷⁸, capaz de possibilitar e/ou aceitar a diferença.

A fronteira, como espaço imaginário, aproxima-se do interstício espacial, do entre-lugar do discurso da margem. Segundo Roland Walter, recontar representa o processo literário, simbólico e cultural, baseado na ação e na história humana por meio de narrativas

⁷⁷ LEENHARDT, Jacques. Fronteiras, fronteiras culturais e globalização. In: **Fronteiras culturais: Brasil, Uruguai, Argentina**. MARTINS, Maria Helena (org.). Porto Alegre: Cyro Martins; Ateliê, 2002, p. 28. “Até o fim do século XVII existem [sic], nos Pirineus, aquilo que se chama de *faceries*, acordos entre comunidades de pastores espanhóis e franceses que, no espaço delimitado de um vale, autorizam a pastagem dos rebanhos, do levantar ao pôr-do-sol, de um lado e de outro da fronteira representada pelo regato que corre ao fundo”.

⁷⁸ PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das fronteiras. In: **Fronteiras culturais: Brasil, Uruguai, Argentina**. MARTINS, Maria Helena (org.). Porto Alegre: Cyro Martins; Ateliê, 2002, p. 36.

cujas práticas fundamentais tornam disponíveis e compreensíveis aspectos da vida cotidiana, isto é, a perspicácia da literatura encontra-se na retórica e nos processos de metaforização.

É mediante a indecisão dos tropos poéticos e discursivos retóricos – a ambigüidade perturbadora, transgressiva e transformativa do processo significativo capturado pelos signos – que somos capazes de explorar a memória e, neste processo, tornar audível o silêncio histórico ⁷⁹.

Silviano Santiago o coloca de maneira semelhante:

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a 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, ali, se realiza o ritual antropófago de literatura latino-americana⁸⁰.

As dicotomias vividas pelo povo submetido a toda usurpação de sua terra e de sua gente criaram gerações capazes de, já no período de pós-colonialização, ver uma reversão do panorama conhecido. Quebram-se alguns preceitos cristalizados: o sacrifício, o jogo, a prisão, a transgressão, a submissão, a agressão, a obediência, a rebelião. Estes elementos revestem-se de uma nova conceituação e um dinamismo objetivo e prático para revisão de um complexo histórico exigente de revisionismos para redimensionamento da história de uma nação e sua identidade cultural. E para tal feito, faz-se imprescindível o rompimento com algumas amarras hábeis na produção de homens submissos. “No momento exato em que se abandona o domínio restrito do colonialismo econômico, compreendemos que muitas vezes é necessário inverter os valores que definem os grupos em oposição e, talvez, questionar o próprio conceito de superioridade”⁸¹.

E a superioridade do colonizado se destacou imediatamente quando eles se dispuseram a apagar as diferenças entre si e organizaram-se para defenderem seu espaço, o entre-lugar, como fora pensado por estudiosos como Silviano Santiago, um espaço intersticial. Porém a organização desse povo provou a igualdade de forças e organização bélica, posto que só a

⁷⁹ WALTER, Roland. **Narrative Identities: (Inter)Cultural Inbetweenness in the Americas**. Bern/ New York: Peter Lang, 2003. (Versão em português feita pelo próprio autor). Cd-Room

⁸⁰ SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 26.

⁸¹ SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 10.

covardia, o boicote pode quebrar a coragem e a determinação indígena durante as batalhas na Confederação dos Tamoios. “Apesar das diferenças econômicas e sociais, os dois exércitos se apresentam em equilíbrio no campo de batalha”⁸²; e se assim não fosse, os jesuítas não se intimidariam n’alguns momentos cruciais das negociações entre brancos e nativos, quando pensavam que os índios não aceitariam o acordo.

O espaço (a fronteira) onde se articula o processo de inversão de valores, quando o colonizador perde a vez em função de todo processo de conscientização do colonizado de suas próprias condições, é revisionado, porque durante muito tempo

[...] os etnólogos, no desejo de desmistificar o discurso beneplácito dos historiadores, concordam em assinalar que a vitória do branco no Novo Mundo se deve menos a razões de caráter cultural do que ao uso arbitrário da violência e à imposição brutal de uma ideologia, como atestaria a recorrência das palavras “escravo” e “animal” nos escritos dos portugueses e espanhóis⁸³.

Os europeus não manifestaram em momento algum o desejo de conhecer os nativos; voltaram-se simplesmente para a idéia de explorar, aculturar. Pensavam dominar as ciências e abominavam os nativos por estarem restritos à natureza, portanto uns animais livres que melhor estariam na condição de homens escravos a animais livres. O poder colonialista articula os processos de aculturação para evitar bilingüismo ou pluralismo religioso. Importa apenas a unidade, garantia de sucesso na missão que vieram cumprir. Verdadeiros, apenas seus conhecimentos e as suas crenças: sua língua, seu Deus e seu Rei. Somente estes estavam ligados à proteção divina consoante pensamento europeu.

[...] à medida que avança apropria o espaço sócio-cultural do novo Mundo e o inscreve pela conversão, no contexto da civilização ocidental, atribuindo-lhe ainda o estatuto familiar e social do primogênito. A América transforma-se em *cópia*, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontraria na cópia do modelo original, mas em sua *origem*, apagado completamente pelos conquistadores. Pelo extermínio constante dos traços originais, pelo esquecimento da origem, o fenômeno de duplicação se estabelece como a única regra válida de civilização⁸⁴.

⁸² SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 10.

⁸³ SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 11.

⁸⁴ SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p.14.

A inversão estabelecida subverte a unidade enquanto elemento essencial para a estruturação social pretendida pelos brancos. A sociedade mestiça entra vigorosamente com a união entre brancos e silvícolas. Comprometem-se os princípios puritanos dos cristãos que caminham inversamente nos seus próprios propósitos. Os códigos lingüístico e religioso perdem a pureza, mediante metamorfoses inseridas no contexto do Novo Mundo. Há um espaço de assimilações, agressividade, aprendizagem, reação e falsa obediência. As diferenças marcam presença no silêncio desejado pelo imperialismo cultural que destacara sempre o poder conquistador e mostrara apenas o lado contrário, favorável aos seus objetivos.

Diante desse novo discurso, o leitor de *Meu querido canibal* desperta para sua própria experiência e para a sua própria história, e a leitura, antes objeto de tranquilidade, acelera o processo de busca de testemunho do seu próprio eu, plural, fragmentado, híbrido. O discurso não encontra outro caminho que não o da antropofagia. O segundo texto – o já-escrito, como afirma Silviano Santiago – se inscreve para dar autenticidade à história imperialista, que propositadamente fragmentária, silenciara outras vozes que, mesmo inclusas no processo, foram excluídas do contexto histórico. O narrador de *Meu querido canibal* utiliza-se desse mesmo recurso – discurso fragmentado – e quebra o silêncio a fim de desarticular e rearticular, para surpreender o original que, limitado, recortara fatos imprescindíveis na formação da nação e da identidade cultural. O escritor latino-americano dispõe de sua própria experiência de vida, depois de ter aprendido a

[...] falar a língua da metrópole para melhor combatê-la em seguida. [...] O imaginário, no espaço do neocolonialismo, não pode ser mais o da ignorância ou da ingenuidade, nutrido por uma manipulação simplista dos dados oferecidos pela experiência imediata do autor, mas se afirmaria mais e mais como uma escritura⁸⁵.

Uma reescritura que mais implica num pastiche, numa paródia ou numa digressão – criações comuns na literatura contemporânea, principalmente nos países ex-colônias que se apóiam na escritura do antes para se reafirmarem nos momentos atuais.

A ficção intermedia o espaço entre o real e o imaginário. O leitor compartilha aflições, revoltas, amarguras, escárnio, zombarias de uma história que, entremeada nesse lugar localizado entre, busca formar uma consciência coletiva de uma identidade e uma nação construída pelas diferenças. Deve reconhecer-se, nessa fronteira cultural, pois, que

⁸⁵ SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 20-21.

potencializa o caráter heterogêneo, híbrido de um território e de uma gente plural e singular ao mesmo tempo.

Esse reconhecimento pode se dar através da metaficção historiográfica⁸⁶ que se caracteriza por ser auto-reflexiva, paradoxalmente, apropria-se de acontecimentos e personagens históricos. Embora alguns (poucos) estudiosos desconsiderem *Meu querido canibal* como obra literária, ela possibilita uma auto-reflexividade sobre questões históricas de maneira bem diversa, isto é, através da metaficção historiográfica que dispõe de variados artifícios narrativos. A metaficção historiográfica, por tratar-se de uma visão pós-moderna, estabelece-se para subverter os conceitos que ela própria desafia; requestiona as versões tradicionais da identidade coletiva e ao mesmo tempo torna semióforos⁸⁷ os espaços brancos do passado ignorados pelo discurso histórico oficial. Desta forma, *Meu querido canibal*, foca um capítulo da História do Brasil (A Confederação dos Tamoios), relaciona-o ao espaço e ao tempo para instaurar a subversão promovida pelo texto, possibilitando, concomitantemente, uma (re)leitura crítica desse episódio do passado histórico oficial e desafio para leitor repensar o presente à luz desse olhar redimensionado desse passado.

Atribui-se ao leitor seu papel ativo na produção do sentido do texto; pois há uma linha tênue entre a história “real” que o leitor conhece através dos dispositivos culturais e a história construída pelo viés ficcional. Abre-se-lhe um espaço de liberdade em que ele se conscientizará da impossibilidade de se conhecer o passado mediante modelação e/ou remodelação dos sistemas simbólicos adquiridos.

Em suma, apresentado aos acontecimentos nacionais dos anos 1700 do Brasil-Colônia relacionados à contemporaneidade, pela metaficção historiográfica, o leitor frente a um narrador tipicamente pós-moderno, possui mais uma visão sobre a história. Sua função é

⁸⁶ HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: teoria, história, ficção. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

⁸⁷ Semióforo, segundo Marilena Chauí, é um símbolo usado para passar uma noção mística de uma realidade. A construção identitária nacional, desde 1500, é articulada a partir de semióforos, isto é, símbolos que reconstroem a mística do Brasil e de ser parte do povo brasileiro. Ao longo da história, esses sinais apontam para uma nacionalidade traduzida como “Verdeamarelismo”. Portanto, nacionalidade, sentimento que une um povo e transforma culturalmente uma nação. Estes sinais executam uma função homogeneizadora para uma aproximação cultural diversa e mesmo conflituosa. Os semióforos embora sejam características positivas e peculiares à diversidade múltipla em relação aos aspectos étnicos, raciais, religiosos, somados à exuberância e riquezas da natureza, constroem uma ideologia das classes dominantes capaz de subverter a realidade de carência de cidadania e esgotamento do modelo liberal-progressista sem a efetiva participação do povo. (CHAUÍ, Marilena. *A nação como semióforo. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004).

integrar essas informações para compreender a razão de o conceito de nação avançar em torno de mitos, os espaços que distanciam as classes sociais, as viagens em busca de um (entre)lugar numa nação formada num espaço híbrido construído a partir de fronteiras imaginárias, mas que afinal vem se descobrindo e descobrindo o lugar da questão secular.

[...] para a Europa reformada, o Canibal não é senão, fundamentalmente, um sinal de exclusão, a prova de uma reprovação positiva sobre uma parte dos homens, e um argumento, enquanto a Europa católica compreende e integra o que ela adivinha, atrás do horror, como uma força primitiva e extraviada do Sagrado (Frank Lestringant – *O canibal: grandeza e decadência* – 1997, p. 5).

2 O CANIBAL E OS CRISTÃOS: IMPRESCINDÍVEL UM DESVESTIMENTO DE COR

Com que violência se deu o processo colonizador! A reação nativa, mediante consciência do que se organizava na sua terra, avalia a crueldade dos conquistadores, cujas condições desumanas aplicadas para governar a vida dos índios retratam uma resistência silenciadora – a relação entre europeus em construção e destruição.

A diferença do olhar colonizador direcionada à figura indígena insinua uma imaginação européia reduzida e fechada. José de Anchieta em seu poema *De gestis Mendi de Saa* narra a ação violenta do português sobre os indígenas como fato de direitos legítimos delegados pelo Cristianismo. Vistos como seres diabólicos pelos europeus, os índios são avaliados pelo imaginário religioso do Velho Mundo e tornam-se o foco para o massacre que dizimou a população indígena no Brasil. Ato cruel pelo viés pós-colonial, mas altamente moral ao olhar português, uma vez que essa intervenção fora interpretada como missão sagrada. De acordo com o poema: “Trata-se de libertar as terras brasílicas de forças malignas [...] antes da chegada dos portugueses, essas terras seriam um inferno governado pelo demônio”⁸⁸. No poema

A imaginação de Anchieta constrói vínculos semânticos entre dois campos de ação, o político e o religioso. O poeta faz da luta entre portugueses e indígenas uma luta entre Deus e o Diabo. Em seu quadro de oposições simbólicas, Mém de Sá será aproximado de Jesus e os indígenas comparados a criaturas ferozes, aquém da civilização⁸⁹.

O sentido de humanização acaba por se perder, uma vez que a pacificação esperada apresenta-se como reação violenta, em nome de Deus, numa aventura massacrante, legitimada pela ação da Igreja.

Os indígenas representavam a estranheza, a diferença para o estrangeiro cuja presença incomodava também os nativos – seres demoníacos, aos olhos jesuítas. Alfredo Bosi ressalta alguns elementos dos costumes aborígenes que incomodavam os jesuítas:

Uma ótica da consciência religiosa cristã, pela qual o sagrado já é marcadamente pessoal, vê como satânicas (regressivas) certas práticas rituais arcaicas onde parece eclipsar-se todo sentimento da criatura humana como um ser uno, consciente, autocentrado. O ideal da *visio intellectuallis*, que a teologia cristã herdou dos neoplatônicos, recusa-se ao transe ébrio, descentrado e plural dos pajés tupis-guaranis. A união eucarística rejeita com horror a cruenta refeição antropofágica. O laço matrimonial único renega a

⁸⁸ Jaime Ginzburg faz inferência segundo os princípios anchietanos expostos no poema: GINZBURG, Jaime. A origem como inferno (a representação da guerra como inferno na poesia de Anchieta). In: **Literatura e americanidade**. BERND, Zilá e CAMPOS, Maria do Carmo (org.). Porto Alegre: UFRGS, 1995, p. 83.

⁸⁹ GINZBURG, Jaime. A origem como inferno (a representação da guerra como inferno na poesia de Anchieta). In: **Literatura e americanidade**. BERND, Zilá e CAMPOS, Maria do Carmo (org.). Porto Alegre: UFRGS, 1995, p. 83.

poligamia. O monoteísmo, duramente conquistado, olha com suspeita para o velho culto dos espíritos dispersos pelos ares, pelas águas, pelas matas⁹⁰.

Visto por este lado, os jesuítas interpretavam o massacre dos índios como uma missão sagrada e amparada por Cristo, por isso, incutiam-lhes o cristianismo, implantaram uma nova cultura, numa perspectiva de aculturação, e caso não se submetessem aos critérios impostos seriam impiedosamente dizimados.

Os hábitos, crenças e costumes indígenas ameaçavam a paz portuguesa quando não amedrontavam as suas existências, pois o nativo representava o desconhecido: “os tupis não prestavam culto organizado a deuses e heróis”⁹¹. Presos à ideologia cristã, os jesuítas interpretaram mal, inicialmente, a crença, porque, à proporção que conheciam mais a vida nativa, “os missionários foram percebendo que aquela absoluta ausência de rituais consagrados a Tupã ou a Sumé estava a indicar que se deveria buscar *em outro locus simbólico* o cerne da religiosidade tupi”⁹². Estes laços incriados pelo narrador do romance entre jesuítas e aborígenes revelam mais uma versão coberta pela história⁹³, principalmente, pela forma como o ritual antropofágico fora descrito pelo colonizador.

O canibalismo se descortina como ato atroz para portugueses, mas o narrador o declara ternamente: *Meu querido canibal*. E com que ânsia de vingança poderiam estar os espíritos indígenas quando não puderam vencer os portugueses com a Confederação dos Tamoios. Quantos portugueses ficaram inteirinhos? A fúria de Cunhambebe não fora suficiente para resistir aos ataques do europeu que, além das armas de fogo, trouxe doenças para se posicionarem na linha de frente das batalhas: “[...] aquela peste só podia ser artimanha dos brancos, que os haviam infeccionado, de propósito. A velha história das roupas e panos impregnados de vírus, para contaminá-los, no mais sujo dos combates pela sua dizimação”⁹⁴.

⁹⁰ BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 83.

⁹¹ BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 68.

⁹² BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 69. (Grifos do autor).

⁹³ A história é o objeto do discurso histórico e não existe fora dele; e, como qualquer outro discurso, impregna-se do plano imaginário e se utiliza de mecanismos de ocultação. As fontes sobre o qual se estrutura um discurso histórico são elas mesmas o resultado de um jogo de poder, ostentação/ocultação que é preciso romper. O conhecimento histórico parcial e seletivo deve ampliar-se em direção às áreas que o cânone da história se esforçou para apagar. É ilusório acreditar que haja uma identificação possível com subjetividades do passado. O fingimento deve ser abandonado a favor de um reconhecimento honesto de que se fala a partir do presente e de que o passado considerado não existe por si próprio, mas é aquele que *este* presente construiu para o seu próprio uso e em função de desejos e intenções muitas vezes inconfessáveis.

⁹⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 51.

Os índios não possuíam muita resistência às doenças comuns na Europa. O sistema imunológico dos nativos despreparado dificultou a defesa e muitos deles acabaram morrendo. A fúria de Cunhambebe fez a terra tremer diante de sua incapacidade frente aos problemas que apareciam, porém se constituía numa imagem de “gênio militar”⁹⁵. “Nunca deu trégua aos portugueses”⁹⁶ que “[...] entravam em pânico ao ouvir o nome dele”⁹⁷. Cunhambebe, além de não temer as armas portuguesas e escapar ileso das batalhas, voltava para casa com um saldo: “[...] um canhão debaixo de cada braço”⁹⁸ (Linguagem hiperbólica do narrador ressalta sua ternura para com os índios.). Justifica-se, destarte, a idéia de que “Foi o inventor de uma espécie de guerrilha marítima [...]”⁹⁹.

A fúria de Cunhambebe restringia-se aos portugueses exploradores e impiedosos porque com os franceses o relacionamento era cordato, apesar de ter sido um francês a despertar o interesse dos portugueses para o Rio de Janeiro – Villegagnon. Os franceses entendiam que era mais prático e viável tratar de negócios do que de guerra:

Umas certas traficâncias e piratariazinhas, a que davam um sentido de escambos. Assim: trocavam utilidades de civilização européia – machados, foices, martelos, facões, anzóis, os famosos espelhinhos e perfumes – pelas preciosidades da terra, como o pau-brasil, chamado pelos índios de Ibirapitanga, o pau de tinta, tão grosso que três homens não lhe abraçariam o tronco, e que fornecia a tinta vermelha com que os nativos pintavam o corpo¹⁰⁰.

As relações comerciais dos franceses com os índios extrapolavam os limites materiais. Indiozinhos eram objetos de algumas permutas. Iam para a Europa e, depois de educados, segundo os princípios franceses, poderiam até se casar com francesas. Mais “diplomáticos” e “menos ambiciosos”, conquistaram a amizade dos índios porque “não foram feitos para a guerra, mas para a cama e a mesa”¹⁰¹ e, diante do cenário que se descortinara a sua frente, foi praticamente impossível mudar de idéia:

[...] deslumbraram-se com a terra e os seus habitantes, um povo expulso do gênese, na visão idílica daqueles primeiros viajantes.

⁹⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 13.

⁹⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 12.

⁹⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 13.

⁹⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 12.

⁹⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 13.

¹⁰⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 14.

¹⁰¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 14.

Para os franceses, a vida selvagem, com toda a sua liberdade de costumes e a carne morena das fogosas cunhãs, nuinhas em folha e com os pêlos pubianos raspadinhos, era uma festa permanente. Sol, sexo, mar e selva. Eta vida boa¹⁰².

A relação do eu com o outro se interliga por um fio tênue, muito frágil, e de tal modo difícil, que o estranhamento representava o grau máximo de aproximação entre nativos e invasores europeus e dominadores de território. “Ver-se no outro” passara a ser uma questão praticamente impossível para esses grupos. No estágio em que as coisas se encontravam, seria importante um desvestimento de cor, mas o momento e a formação de cada um inviabilizara essa pequena constatação: canibais e cristãos se confrontaram nas suas diferenças; era inadmissível tanto para um grupo como para outro o reconhecimento de que o eu só existe em diálogo com os outros: processo possível através da alteridade, isto é, aceitação e percepção dos valores do outro, ser que se agita dentro do eu. Em *Meu querido canibal*, pode-se observar como exemplo a agitação de Aimberê mediante a postura dos Jesuítas ou ainda dos índios que se juntaram aos portugueses e a divisão de opiniões dos confederados durante as assembléias. Reconhecer-se nesse intervalo tornou-se impossível na condição de dominador/dominado.

2.1 APAGAMENTO DAS DIFERENÇAS E FRONTEIRA

Certamente a frequência com que se depara com o outro, com o estranho hoje é maior, (quase) comum. Esta constatação dificulta algumas vezes a visão de alteridade e ainda marca com indignação a rejeição do europeu com o nativo. A rejeição criara-se mediante o pensamento etno-eurocêntrico estrangeiro sobre a homogeneidade, como sendo a similaridade o óbvio modelo identitário. A identidade marcada na validade idêntica do Mesmo.

A negação da cultura do outro se afirma como processo legitimador para desapropriar e usurpar territórios e tudo o que nele houvesse, para tomar para si e/ou apagar as marcas de incivilização de uma cultura de língua, crenças e hábitos inadequados a qualquer povo civilizado, sendo, no entanto, um comportamento desculpável, conforme conceito de civilização de que dispunham e que conheciam até então.

¹⁰² TORRES, Antônio. *Meu querido canibal*. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 14.

Constata-se, portanto, a impertinência, talvez não-pertinência soe mais forte, de toda exigência feita por nativos. Nesse aspecto, Humberto de Oliveira comenta:

O que implicaria que, ainda na contemporaneidade, a imagem do índio continua sendo portadora dos signos da estranheza e da alteridade, reenviando, por sua carga simbólica, às zonas sombrias de uma presumida infância da humanidade, onde os homens, vivendo a chamada economia da abundância, independentemente do nível de desenvolvimento de suas forças produtivas, fundamentavam sua vida social na propriedade comunal da terra e nas diversas formas de trabalho coletivo¹⁰³.

A partir desta perspectiva Cunhambebe representa uma figura, recuperada por Antônio Torres, para criar a imagem do indígena brasileiro e das Américas a formar uma confederação, aliando-se aos franceses contra os portugueses nos anos iniciais da História da colonização brasileira.

O chefe da Confederação dos Tamoios não deve ter sido um intelectual, e talvez este fato não assombrasse os europeus tanto quanto o que encontraram aqui, entretanto, indubitavelmente, constituiu-se num produtor cultural de sua nação por seu comportamento e por suas atitudes que demonstraram concentração e raciocínio em todas as suas atividades, inclusive, enquanto mediador de seu povo. Mediador no sentido de líder, o chefe que ele significava para toda a sua gente.

O estranhamento estrangeiro encontrou reciprocidade. O homem indígena também se incomodava com o outro que lhe impunha regras e costumes impróprios ao seu meio de vida, que se infiltrara na sua terra e se aborrecia com a gente encontrada. Reconhecer-se no outro exige vontade de ambas as partes. Os princípios de alteridade reclamam no estranhamento do homem que não consegue se ver no outro. O outro representa seu espelho sem brilho, sem luz, sem projeção porque inviabiliza uma visão clara. O embaçamento criado diante do espelho da alteridade exige o conhecimento daquele que é o outro e que pode ser o Mesmo, isto é, reconhecer o Outro em si próprio.

Cunhambebe e todos os tamoios, certamente, não constituíram objeto de especulações para criação do estereótipo do modelo de identidade nacional; o índio brasileiro integrou-se, na literatura, símbolo da identidade nacional numa representação ofuscada pela negação do

¹⁰³ OLIVEIRA, Humberto de. **Modos de ser e dizer (d) o índio: imagens do indígena em *Pontiac, Lámour et la Guerre, de Bernard Assiniwi (Canadá)*, e *Meu querido canibal*, de Antônio Torres**. (Texto apresentado pelo professor, durante o curso de especialização em Estudos literários [UEFS], em novembro de 2004).

tipo distante do modelo europeu. Viu-se, para tanto, um índio europeizado que se distanciava, a cada representação, do seu povo, de sua cultura, de sua nação. Buscavam homogeneidade identitária numa nação que se formara pelo fenômeno da heterogeneidade. Uma nação híbrida.

Características híbridas determinam a diferença da nação: matrizes européias sobrepostas a uma cultura primitiva, autóctone. Nativos unidos a franceses é um outro fator que choca os portugueses que estranharam a aliança francesa que defendia a nação indígena como uma negação ao seu povo europeu. O exército manifestou-se estrategicamente organizado numa luta contra a invasão portuguesa, defendendo interesses autóctones em relação à gente e à terra.

Cunhambebe gerenciou várias nações indígenas, unindo-as num só objetivo. A união foi possível graças às estratégias do chefe de todos os índios que acreditou comedido nessa aliança.

O narrador faz a descrição do índio, explorando os traços mais significativos da indianidade, por exemplo, de Cunhambebe e de Aimberê que, com maestria, disseminam os ideários da Confederação e enxertam seu discurso nas mentes indígenas com vigor e determinação, extraíndo, dos seus aliados, coragem e garra para enfrentar o mundo bélico europeu desconhecido com violência e rancor mediante a diferença cultural de um outro povo.

A relação entre colonizador e colonizado entremeia-se. A condição primitiva dos indígenas (em relação à “civilização européia”) desperta nesse colonizado consciência “que, tendo internalizado os valores do dominador como válidos e universais, e sentindo-se em condições de subalternidade, esse indivíduo busca legitimar-se sob o olhar do Mesmo imitando desesperadamente, ao preço da perda de sua própria identidade¹⁰⁴”.

Antônio Torres (através do narrador) consegue retratar a expressão incontida de tristeza e inegável melancolia nos atos e na própria fisionomia de Aimberê quando sentira suas forças sendo combalidas distante de sua amada. Mostra-se uma crise existencial, um “mal-estar identitário”¹⁰⁵. Captura-se esse mal-estar na figura de Araribóia, traidor do seu povo, que assimilando os costumes dos europeus, utilizara-se de recursos e técnicas da cultura

¹⁰⁴ OLIVEIRA, Humberto de. **Modos de ser e dizer (d) o índio: imagens do indígena em *Pontiac, Lámour et la Guerre, de Bernard Assiniwi (Canadá)*, e *Meu querido canibal*, de Antônio Torres**. (Texto apresentado pelo professor, durante o curso de especialização em Estudos literários [UEFS], em novembro de 2004).

¹⁰⁵ Expressão utilizada por Humberto de Oliveira em **Modos de ser e dizer (d) o índio: imagens do indígena em *Pontiac, Lámour et la Guerre, de Bernard Assiniwi (Canadá)*, e *Meu querido canibal*, de Antônio Torres**. (Texto apresentado pelo professor, durante o curso de especialização em Estudos literários [UEFS], em novembro de 2004).

branca, reconhece que não há retorno ao tempo primeiro vivido com a sua gente e pressente o futuro ameaçador para si e para o seu povo, por razões distintas.

As diferenças cada vez mais marcantes explodem para confundir o homem nativo que se divide e sofre um processo de aculturação. Fragmentado, perde parte de sua essência e o seu eu já representa parte do outro. O dialogismo impedia a homogeneidade. A cultura entra no processo de hibridação. Urge tanto um desvestimento de cor, cuja existência inegável redireciona a visão limitada, como a necessidade de localizar as fronteiras culturais que pertencem a um espaço antes vazio, onde cabe apenas o imaginário das percepções.

Mesmo vivendo relações amistosas, o mundo não preparou os franceses, menos ainda os europeus, a entenderem a filosofia indígena. Continuavam na sua ambição incessante. Não era diferente com os portugueses. Inadmissível a este povo aceitar qualquer outro povo que se unisse aos índios para conviver com eles. E a lição de moral de Anchieta denuncia:

A vida dos franceses que estão nesse Rio é já não somente apartada da Igreja Católica, mas também feita selvagem; vivem conforme aos índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles; pintam-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmos índios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptíssima [...]¹⁰⁶.

O comportamento estranho do padre é explicado se se lembrar que ele pôs em prática a tese do dominicano Juan Ginés de Sepúlveda – já encontrada na bula do papa Alexandre VI - ao Concílio de Trento (1550) na qual se deixava claro que, “[...] na condição de bárbaros infieis, aos silvícolas só restava a entrega voluntária de seus territórios e a sujeição ao trabalho forçado, pacificamente. Ou isto, ou a guerra e o extermínio¹⁰⁷”.

A inclemência jesuítica tinha aliados, porque “quando se descobria impotente na sua missão evangelizadora, proclamava aos ouvidos de seus superiores civis, militares e eclesiásticos que a melhor catequese eram a espada e a vara de ferro¹⁰⁸”.

¹⁰⁶ ANCHIETA *apud* TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 23. O narrador procura com esta citação envolver o leitor quando ainda, na mesma página, reforça alertando para o efeito não surtido com a lição posto que “[...] o salvador das almas falava menos em nome de Deus do que no dos interesses lusitanos”.

¹⁰⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 24.

¹⁰⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 24.

Como os franceses, os portugueses também encontraram aliados indígenas – traidores como Tibiriçá¹⁰⁹ e Araribóia¹¹⁰ – chefes de uma tribo do ramo dos tupiniquins. Quando da destruição do Forte Coligny (1560), Cunhambebe já morrera (1557) e os Tamoios eram liderados por Aimberê que teve, nessa batalha, a sua esposa Iguassu raptada e arrastada pelos cabelos.

Os portugueses evidentemente não conseguiriam se embrenhar pelas matas brasileiras se não com a contribuição traidora de alguns índios compensados e reconhecidos pelos trabalhos “malditos”. Registra-se em relação ao comportamento desses traidores mais ironia do narrador que justifica a ausência de um marco pelas proezas de Cunhambebe:

[...] estátua só serve mesmo para enfeitar praça e aparar titica de passarinho. Deixemos essa honra para o Araribóia, cujo nome significa Cobra Feroz. Ele foi o cacique dos temiminós e tornou-se o mais valioso aliado dos portugueses – por quase 30 anos! –, pelo que viria a ser regamente recompensado. O rei de Portugal agraciou-o com o hábito de Cristo [...] nomeou-o capitão-mor de sua aldeia. Ganhou uma sesmaria e uma pensão anual de 12 mil réis¹¹¹.

O narrador indigna-se com a fama dada ao herói dos brancos e traidor dos índios quando destaca a falta de reconhecimento à bravura de Cunhambebe e de seu povo que lutaram, até o último homem, contra os escravagistas invasores, porque entendiam que sua honra seria morrer de pé a deixar-se escravizar. Mas este herói destemido teve sua história “reduzida a escassas linhas ou notas de pé de página, em compêndios ensebados, conservados em bolor e entregues às traças”¹¹² e para comprovar o seu discurso destaca uma dessas notas:

¹⁰⁹ “[...] cacique guaianás que se aliara aos portugueses, mantendo com eles laços familiares, desde que se tornara sogro do fidalgo João Ramalho, grande proprietário de terras e pioneiro da tão decantada mestiçagem brasileira, tanto quanto da preagem indígena, para a escravatura, à semelhança do que Portugal e Espanha já praticavam na África” (TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 66).

¹¹⁰ O narrador chama atenção com certa ironia: “Índigena vivo mesmo foi Araribóia, o capitão dos escravizados temiminós do Espírito Santo, arrebanhados para reforçar os contingentes lusitanos. Pela sua decisiva colaboração na derrota dos tamoios e seus aliados franceses, que àquela altura não passavam de uns trinta gatos pingados [...], a crer no depoimento do famoso padre jesuíta, Araribóia foi contemplado com uma imensidão de terra, na qual hoje se assenta a cidade de Niterói. E ganhou novo nome, passando a se chamar Martim Afonso, e a vestir-se não mais como um índio, mas como um branco, com roupas trazidas de Lisboa” (TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 58).

¹¹¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 37.

¹¹² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 38.

Este índio foi o tipo do selvagem na sua expressão mais repelente. Tinha ele uma força e uma estatura e uma corpulência de Ciclope, uma coragem de bruto obcecado, com dureza e ferocidade de monstro. Em outras condições, daria um Átila, talvez ainda mais devastador. Desvanecia-se de abalar a terra com seu tropel. Nunca perdoou a um português¹¹³.

Como o desempenho de Cunhambebe, também a cultura indígena fora reduzida nos relatos oficiais. Entra nos livros de História a herança nativa, porém dos hábitos e costumes, como um todo, foram divulgados apenas aqueles que interessavam aos colonizadores.

A história é descrita pela perspectiva colonialista. A cultura indígena, por exemplo, “desconhecia o pecado, coisa de brancos”¹¹⁴. As determinações religiosas do mundo branco por certo puniria a Cunhambebe que cometia pecados “em quantidades capazes de arrebrantar a balança de São Miguel”¹¹⁵: ira, soberba, luxúria e gula. Certamente aos olhos portugueses, pagara por seus pecados porque “Finou-se deitado numa cama [...] vitimado por uma estranha e indistinguível epidemia. Ou, quem sabe, intoxicado por um pedaço de carne lusitana de má qualidade”¹¹⁶. O castigo estendeu-se a mais de 300 índios.

Cunhambebe já não pertencia a este nosso mundo quando os portugueses reduziram os tamoios a cacos. Se não teve uma morte heróica, como queria, pelo menos levou para a cova o consolo de nunca haver perdido uma batalha. E não teve o desgosto de ver o seu povo sumir do mapa, no embate final de 1567 [...] com ajuda de Araribóia, [...] um saldo incalculável de destruição e morte¹¹⁷.

A cultura em torno das situações bélicas também comprovara a argúcia e determinação desse povo que se organizou entre os anos de 1554 e 1557 num grande grupo liderado inicialmente por Cunhambebe que

[...] unira todos os índios com seu grito de guerra¹¹⁸.

[...]

juntou-se a outros grandes índios, como Aimberê, Jagoanharo, Pindobaçu, o Grão Palmeira, seu filho Parabuçu, Araraí e Coaquira, para fundar a Confederação dos Tamoios, que uniu todos os guerreiros nativos, de São Vicente, no litoral paulista, a Cabo Frio, no Rio de Janeiro, na maior

¹¹³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 38.

¹¹⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 49.

¹¹⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 49.

¹¹⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 49.

¹¹⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 57-58.

¹¹⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 77.

organização de resistência aos colonizadores que o país teve. Foi aí que o pau comeu pra valer¹¹⁹.

Começava a maior guerra de índios contra os invasores. “Todas as tribos num só exército”¹²⁰ para fazer valer a voz de quem chegara primeiro às terras do Brasil. O exército começou de um plano de Aimberê, capturado por Brás Cubas – fundador de Santos – quando comandou a destruição de Uruçumirim – hoje bairro do Flamengo – onde prendeu inclusive o pai de Aimberê, cacique Cairuçu. A revolta fê-lo planejar a rebelião para libertar os índios no momento do funeral de seu pai. Estrategicamente mostrou-se cordata. No episódio muitos portugueses foram mortos. Uniram-se guaianases, carijós, goitacases e aimorés com perspicácia de Aimberê que animou a todos, seduzindo-os a compartilhar das batalhas contras o povo “peroz”. Aliou-se primeiro Pindobaçu, seu futuro sogro, que tinha mais um motivo para aderir à causa: a morte de seu filho. Os fatores para formação da aliança ultrapassavam as questões bélicas, havia razões sentimentais, pois além de pretender casar-se com Iguassu, Aimberê era amigo leal de Camorim.

A morte de Camorim revoltou a aldeia. Todos aderiram ao plano de Aimberê, unanimemente. Após o enterro, partiram em peregrinação, de tribo em tribo. Começaram por Angra dos Reis, reduto de Cunhambebe, o chefe mais importante e mais difícil, por ser um notório individualista, que preferia combater sozinho, com sua gente. Sabiam que não ia ser fácil convencê-lo a entrar para a luta confederada. Mas ele acabaria cedendo. E todos sabiam que quando Cunhambebe firmava um pacto, jamais deixava de cumpri-lo. Cabeça dura, sim. Mas homem de palavra¹²¹.

[...]

A mesma revolta diante da tirania dos colonos portugueses, da suas ciladas pelos matos para capturar e escravizar os filhos das selvas, dos rigores do cativeiro, dos saques às tribos mais pacíficas. Era para lutar contra isso que nascia a Confederação dos Tamoios¹²²

A estratégia surtira efeito, pois por um tempo os portugueses diminuíram a captura dos índios; temporariamente ficaram na defensiva. Durante cerca de doze anos a resistência tamoia obrigou os portugueses a recuarem devido às perseguições indígenas nas fazendas ou nos navios, todavia o povo lusitano tinha o verdadeiro guerreiro, impiedoso e cruel. Foi ele quem ajudou a finalizar de uma vez por todas os vestígios de vida indígena:

¹¹⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 50.

¹²⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 51.

¹²¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 53.

¹²² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 55.

Quem convenceu Mem de Sá a liquidar os tamoios de uma vez por todas foi o jesuíta José de Anchieta, o que tinha por missão a evangelização e pacificação dos índios. Ele foi de São Vicente à Bahia para pintar um quadro dramático do Rio de Janeiro. Insuflou o governador-geral contra ‘a bravura e carniceira nação, cujas queixadas ainda estão cheias de carne dos portugueses’. E na hora do acerto de contas, largou o rosário e o missal para assumir um lugar de soldado atrás das barricadas. E foi aí que não sobrou pedra sobre pedra. Ou por outra: sobrou, sim – índio sobre índio¹²³.

Como se não bastasse toda atrocidade, quando os portugueses encontravam alguns remanescentes, combatia-os com a mesma ferocidade a exemplo da Guerra de Cabo Frio:

[...] o intrépido governador promoveu um terrível massacre [...]. Saldo dessa guerra: 10 mil índios mortos [...]. Depois de algum tempo, uma nova população de silvícolas iria reaparecer por lá, assim como piratas franceses e holandeses. Onde havia índio, tinha fumaça. E vinha fogo. [...] Em 1615, após várias ações de guerrilhas, os portugueses conseguiram expulsar a todos, de uma vez para sempre. Era o epílogo de uma história da qual passavam a ser os únicos donos¹²⁴.

A terra era naquele momento dominada totalmente pelos portugueses e Araribóia sentiu na sua pele o que é povo. O governador, após as batalhas vitoriosas devido à dedicação desse índio, desconsiderou-o e mesmo discutindo num mesmo tom, Araribóia sentiu o gosto amargo da traição. A comunidade unida por um único objetivo não era a sua, portanto, não era a sua nação nem o seu povo. E

No caminho de volta, Araribóia poderia ter refletido sobre o abismo que os separava. Depois de toda a sua dedicação aos colonizadores, de todo o suor e sangue derramado por eles, e de também poder ser considerado um vencedor, como eles o eram, e com o seu apoio, sim, depois do tanto que fizera por eles, e de haver passado a ter um nome como os deles e a vestir-se como eles, tudo continuava como dantes: índio era índio, branco era branco¹²⁵.

¹²³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 58.

¹²⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 59-60.

¹²⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 60.

A Araribóia, um vencedor, restara-lhe a estátua¹²⁶. Aos Confederados, “o pasto dos urubus”¹²⁷. E, com a morte de Cunhambebe, Aimberê assumira a liderança dos confederados. Com a guerra perdida mediante a chegada de esforços portugueses, Aimberê libera os tamoios desse sacrifício para fugirem para o interior, inclusive os franceses, que a eles se aliaram. No entanto todos permaneceram firmes, no mesmo propósito: morreriam todos como Tamoios; uma nação e um povo organizado consoante as mesmas finalidades e bem comum. Outra nação e um outro povo se organizavam. Este fato mostra que nação ou povo não estão restritos a mapas ou fronteiras, mas à determinação de planos e à busca de objetivos comuns.

Na noite de véspera da batalha final, Anchieta dissera ter sonhado com São Sebastião – padroeiro da cidade do Rio de Janeiro em homenagem a D. Sebastião de Portugal – que “aparecia no meio da tropa, atirando sem parar e matando um índio atrás do outro, sem piedade. Esse sonho era, na visão de Anchieta, a vingança do santo que morrera flechado. E foi premonitório”¹²⁸; os portugueses confirmaram sua ferocidade e atingiram uma glória de sangue contra os “rebelados tamoios, os temíveis canibais”¹²⁹. A voz do padre que chegara para catequizar os índios proferia o seu real pensamento: “Quem poderá contar os gestos heróicos do chefe à frente dos soldados, na imensa mata! Cento e sessenta as aldeias incendiadas, mil casas arruinadas pela chama devoradora, assolados os campos com suas riquezas, passado tudo ao fio da espada!”¹³⁰.

O desejo de Anchieta, externado através do sonho, foi muito bem preparado por ele. Havia trabalhado nas aldeias para catequizar os índios; mostrou-se aos ameríndios como homem diferente dos outros portugueses e

Antes de mais nada, dava a sua palavra de que ele e Nóbrega não partilhavam dos mesmos sentimentos dos portugueses que matavam e escravizavam os índios. Para provar as suas boas intenções, lembrou o que já tinha feito pelas aldeias, num incansável trabalho para educar crianças, tratar os doentes, consolar os velhos e defender os fracos contra os opressores.

¹²⁶ É comum entre os textos, a intertextualidade, defendida por Julia Kristeva. A intertextualidade evidencia-se com naturalidade, e Antônio Torres, no seu percurso através do tempo, faz uma parada no final do século XIX e resalta através dessa ironia a Araribóia uma das frases mais conhecidas de Machado: “Ao vencedor, as batatas”. Essas perspectivas do olhar o outro e certos tons de ironia aproximam os dois autores com uma diferença óbvia: Machado é colonialista, um homem que viveu um Brasil de uma ideologia colonial, com Torres, o passado é analisado sob a visão pós-colonialista.

¹²⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 61.

¹²⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 63.

¹²⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 64.

¹³⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 64.

Agora estava ali junto com Manuel da Nóbrega [...] para pedir a reconciliação entre os brancos e silvícolas¹³¹,

a pedido do Governador-Geral da Bahia em nome dos colonos aterrorizados mediante o controle dos Tamoios em todas as batalhas. A sutileza de ação desse jesuíta conseguiu ludibriar inclusive os chefes das tribos, a exemplo de Coaquira e Pindobaçu, que, reconhecendo os padres, ordenou ao grupo para abaixar as armas. O discurso jesuítico usado para acalmar esses dois caciques para um possível acordo de paz: “O sangue de cada tamoio é precioso e nobre. Para que derramá-lo, se se pode, para a grandeza da Terra de Santa Cruz, conjugá-lo com o sangue do branco?”¹³². Discurso inteligente e não poderia ser outro, afinal eram os melhores de oratória; portanto a mediação dos jesuítas conquistara a confiança para uma discussão, entretanto os padres só “contavam com a simpatia de alguns e a desconfiança de outros mais intransigentes, que estavam decididos a matá-los e devorá-los”¹³³.

Há, porém, uma informação a mais: Anchieta temia a posição de Aimberê – novo símbolo de identidade, marca de alteridade –, cacique que lhe colocava medo e que, naquele momento, chefiava a confederação, substituto de Cunhambebe. Esse medo é observado nas palavras do próprio jesuíta: “Homem alto, seco, e de catadura triste e carregada, de quem tínhamos sabido ser muito cruel”¹³⁴. E não poderia ser de outra forma: ele mesmo sofrera as penas da escravidão indígena, seu pai morrera nesse tipo de exploração e sua mulher estava desaparecida desde a tomada do Forto Coligny quando a fizeram escrava sem contar com a traição experienciada: “o próprio Anchieta havia traído um segredo de confissão, ao revelar um dos planos de ataque dos tamoios a Piratininga, que lhe fora contado por Tibiriçá”¹³⁵.

A análise descritiva dessas últimas páginas retrata mais enfaticamente a figura do narrador pós-moderno, descrito por S. Santiago (2002) como aquele que transmite aquilo que sabe decorrente da observação da vivência alheia a ele próprio, uma vez que a ação dos fatos narrados não se tece na substância viva de sua existência. O narrador encontra, na sua existência, resíduos de uma cultura de dependência cultural e que, ao longo dos séculos, procura reestruturar-se em sua própria essência. Nessas informações, o narrador planta marcas de ressentimento e revolta, deixando escapar uma necessidade emergencial de superar as

¹³¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 65.

¹³² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 65.

¹³³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 65.

¹³⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 65.

¹³⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 65.

diferenças por uma perspectiva racional de alteridade. Só face a este processo desenha uma identidade e uma nação que vive diferenças e trabalha suas fronteiras (enquanto *locus* de reconhecimento da alteridade) como elemento favorável a sua existência.

A construção de identidade em *Meu querido canibal* delinea-se de uma revisão de passado histórico para formação do sujeito moderno, herdeiro de um passado colonial, mas de visão pós-colonialista, que pode reconhecer o híbrido em sua essência mestiça. Seria uma criação de sujeitos modernos através de práticas, muitas vezes, invisíveis, porque segundo Foucault (1979), não se pode possuir o poder, mas exercê-lo. Se não se pode possuí-lo é porque não existe, há apenas práticas de poder. O poder é circulante e atravessa todos os cenários da vida.

Estrategicamente, o estranhamento intensifica-se ao longo do episódio da Confederação dos Tamoios, narrado em *Meu querido canibal*, porque no processo da alteridade, disputam-se as relações de poder. Índios extremam-se mediante possibilidade de perda de um espaço até então só por eles dominados; portugueses, atravessam Atlântico para se apossar das terras que lhes pertenciam por acordos políticos europeus. O caos instaura-se. O dominado torna-se subjugado, objeto de adestramento. Não houve espaço para os nativos, coube-lhes apenas a repressão e a dizimação de quase toda a sua espécie nessa relação de poder.

2.2 VIAGEM À IDENTIDADE MARGINAL

[...] existem tipos diferentes de manifestações identitárias. Todas estão marcadas pela história de cada grupo, assim como pelas instituições existentes, pelos aparatos e pelo poder e pelas crenças religiosas. [...] Algumas se traduzem em resistência à mudança [...]. Exatamente porque a construção de identidades se desenvolve em contextos marcados por relações de poder [...]¹³⁶.

A citação aponta para as formas de identidade e a definição de identidade ainda suscita discussões, haja visto a quantidade de segmentos e áreas do conhecimento que se interessam pelo seu estudo. Mas como buscar a forma identitária se, segundo Bakhtin, nas relações

¹³⁶ CARDOSO, Rute Correa Leite. Prefácio. In: CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. II.

humanas, o homem não é objeto de análise, mas sua produção. Portanto, o texto constitui-se no objeto, e a interpretação, no método de análise, porque a identidade, como construção e processo, não deve ser pensada fora do texto, fora da narrativa.

Segundo Castells, o homem desempenha funções que formam identidade, a qual é entendida como plural, pois não se detém na proposta essencialista. Tudo o que se pretende está no texto e no seu contexto.

Em *Meu querido canibal*, encontra-se visivelmente uma tentativa de adequar o outro a si. O contrário da atitude gera aversão. Ora, chegam os portugueses ao território do índio e a eles impõem uma cultura. A resistência à submissão dessa gente cria confronto entre povos estrangeiros e nativos, ao passo que une as tribos nativas em força de luta contra invasores inimigos, contudo, aliam-se aos cordatas (os franceses).

Essa atitude de alteridade como reconhecimento das diferentes culturas naquele estágio, num mesmo território, criou um reducionismo, no sentido de olhar o outro, com sérias consequências já que o propósito seria aceitar e reconhecer, não reduzir as diferenças.

Pode-se, entretanto, entender o processo de criação de identidade no Brasil a partir do olhar focado, lançado; poder-se-ia entendê-la como legitimadora mediante a imposição imperialista, uma vez que o português já chegara com tal determinação no território brasileiro. No entanto, se pensarmos a partir da narrativa de *Meu querido canibal*, observa-se uma amostra de resistência do nativo que, em posição inferior, desvalorizada e/ou discriminada, forma uma trincheira de resistência – a Confederação dos Tamoios – numa luta incansável, porém desigual contra as armas de fogo e as armas “religiosas”. Dessa forma de construção identitária, ressalta-se também uma revisão dos atores sociais (os índios) que partiram dos materiais de sua cultura para tentar redefinir sua posição nessa sociedade. Segundo Castells, os movimentos reativos são as trincheiras de resistência em defesa de aspectos fundamentais da existência humana abalados pelas forças movimentadas pelo progresso tecnológico e/ou econômico, além dos movimentos sociais.

E se “a fonte de significado e experiência de um povo”¹³⁷ for entendida como identidade, mais forte torna-se a idéia de identidade indígena na construção narrativa de *Meu querido canibal*, embora Castells ressalte uma diferença entre identidade e papéis. Compreendem-se os papéis como normas estruturadas por instituições e organizações sociais, e a identidade como fontes de significado para os indivíduos por eles mesmos organizados e construídas por um processo de individuação.

¹³⁷ CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 22.

É próprio de a natureza humana consolar-se e/ou refugiar-se na religião. “O medo da morte, a dor da vida, precisa de Deus e da fé n’Ele, sejam quais forem suas manifestações para que as pessoas sigam vivendo. De fato, fora de nós Deus tornar-se-ia um desabrigado”¹³⁸. Seria esta crença que reforçava o sermão jesuítico que conseguia convencer a todos, mesmo que com certa desconfiança, brancos e índios acabavam por serem lesados pelos padres que acabaram com a população indígena e com a guerra. Os índios precisavam de se converter, de obter a fé e o perdão para ganhar a vida eterna e saírem do pecado, aos olhos estrangeiros, conforme o pensamento do colonizador. Desde a Carta de Caminha, já se percebia um anúncio dessa necessidade de incutir uma fé naquela gente para sentirem-se renascer na fé católica e, assim, os domariam mais facilmente.

Castells ainda afirma:

Sustento a idéia de que, embora a questão racial seja importante e, provavelmente mais do que nunca, uma fonte de opressão e discriminação, a etnia vem sendo especificada como fonte de significado e identidade, a ser integrada não com outras etnias, mas de acordo com princípios mais abrangentes de autodefinição cultural, como religião, nação ou gênero¹³⁹.

As reações defensivas são fontes significativas e identitárias ao construírem novos códigos culturais a partir da matéria-prima ofertada pela história. “Devido ao fato de que os novos processos de dominação aos quais as pessoas reagem estão embutidos nos fluxos de informação, a construção da autonomia tem de se fundar nos fluxos reversos de informação”¹⁴⁰. No século XVI, as trincheiras de resistência formaram-se e identidades delinearam-se quando vários papéis e/ou funções foram definidas ao longo das atividades nativas para defender o território e a sua nação invadida.

Araribóia vivia o conflito da perda de identidade. Passara a viver com os portugueses; casou suas filhas com João Ramalho – náufrago e degredado –, um audaz aventureiro, “capaz de proezas que deixaram seus patrícios bestificados [...] não conhecia limites [...]. Fez filhos aos montes [...] povoando os seus domínios com uma enorme tribo de mamelucos. Isso escandalizou os jesuítas, que o excomungaram”¹⁴¹, mas era tão importante figura para o

¹³⁸ CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura, Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 29.

¹³⁹ CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura, Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 71-72.

¹⁴⁰ CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura, Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 85.

¹⁴¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 66.

governo português que sua excomunhão foi revogada. Pioneiro no tráfico de índios. Tanto abusou que suas terras foram alvo das vinganças tamoias; ainda assim, escapou ileso das flechadas e viveu quase cem anos. Nesse contexto, Araribóia desestabilizava-se, pois via a situação de sua gente.

Numa visita de seu sobrinho Jogoanhara a situação complicou-se ainda mais. O sobrinho contara-lhe os novos planos dos confederados de atacar Piratininga e contava com a sua adesão à batalha. Honrado com o convite, os conflitos interiores aumentaram; todavia induzindo Araribóia a uma confissão, a argúcia jesuítica pôs fim à dúvida, fazendo-o inclusive participar das batalhas junto aos portugueses. Embora vitoriosos, os tamoios perderam Jogoanhara pelas mãos do próprio tio.

Consoante os fatos relatados, os jesuítas realmente tinham motivo para se resguardarem em relação a Aimberê. A reunião foi realmente muito tumultuada. Todas as queixas contra os portugueses postas em mesa, Aimberê faz proposta: “a libertação de todos os tamoios escravizados e a entrega dos caciques que haviam se bandeado para os inimigos, para serem trucidados. Os padres se negaram a aceitar isso”¹⁴². Aimberê enfurecido tenta arrebentar, com o tacape, as cabeças dos jesuítas, cujas vidas foram resguardadas por Pindobaçu que impediu o chefe tamoio de concretizar um ato que poderia ter sido a vitória dos confederados. Com esse embate, os índios se dividiram em opiniões: enquanto uns pregavam a continuação da guerra – com a matança dos padres –, outros queriam a paz.

Aos padres restara somente a reflexão e, enquanto planejavam uma saída, quase foram mortos por Panabuçu – filho de Pindabuçu –; escaparam pela agilidade dos outros índios que ajudaram os padres a fugir. Quando arrebentaria a cabeça de Nóbrega, Anchieta intercede com todo seu discurso diabólico, reduzindo o índio a um bom cristão rendido aos apelos espirituais como todo bom cristão. Mais uma vez pregava com a agilidade de um advogado do diabo, porque seduziu um feroz indígena, que tinha a fúria quase palpável lembrando alguns princípios básicos:

Lembrou as tradições da tribo, as suas glórias nos combates, a nobreza dos gestos diante do perigo. Reconhecia a bravura dos tamoios. [...] estavam ali [...] para implorar a pacificação, para rogar um gesto de perdão aos portugueses. E, ele, o jovem e destemido Panabuçu, devia ser o primeiro a apoiar o seu pedido de paz¹⁴³.

¹⁴² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 69.

¹⁴³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 71.

Regozijava-se o velho jesuíta de mais um engrolado na sua luta constante e infiel aos princípios por ele mesmo pregado aos índios. Mas falavam mais alto os laços nacionais e a fé controlada aos pressupostos do Papa Alexandre VI: não devia nenhuma lealdade a um “povo” a quem não considerava uma nação constituída. Enquanto desfrutava o júbilo, esperava pela assembléia dos confederados os quais consultaram os franceses sobre a proposta dos padres: um acordo de paz, uma reconciliação entre tamoios e silvícolas. Os franceses se comportaram como os próprios tamoios na primeira assembléia e dividiram opiniões, eram realmente os tamoios do Velho Mundo.

Rumaram à nova assembléia ainda com opiniões divergentes; eram muitas as queixas, e graves também; no entanto, Anchieta sabia amaciar o ego tribal:

E falou bonito: os tamoios eram os donos terra. E Deus era sábio e bom para todos, punindo os portugueses quando estes desobedeciam às Suas leis. Deus queria ver os homens trabalhando como irmãos. [...] Por outro lado, os portugueses muito poderiam ajudá-los, criando escolas, tratando dos doentes [...], trazendo galinhas, porcos, vacas, [...]. Ensinando-lhes plantar algodão [...]. Cultivando a cana [...] Sem perseguições aos nativos de forma alguma¹⁴⁴.

“Envolvidos pela retórica do jesuíta, os índios arriaram as armas. Convenceram-se da necessidade da paz”¹⁴⁵ sob protestos de Aimberê cujas exigências foram confirmadas e severamente exigidas no que os padres se viram sem alternativas. Utilizaram, então, mais uma vez a esperteza tão comum nos seus jogos de palavras e de idéias: sugeriram uma negociação com o próprio governador. Os índios seriam acompanhados por um dos padres para intermediar a proposta. Como a decisão já havia sido tomada pelos confederados, Aimberê, mesmo percebendo um jogo de esperteza no ar, aceitou a proposta, reorganizando-a: ele mesmo iria, os padres ficavam como garantia. Se algo acontecesse por lá, os padres seriam punidos.

As negociações eram extremadas. Atravessaram terras de ponta a ponta e o rigor da exigência de Aimberê não se atenuava,

[...] duro na queda como sempre, enfrentava energicamente as autoridades portuguesas, que adorariam esquartejá-lo. Mas não podiam fazer nada contra ele. Se fizesse, Anchieta e Nóbrega seriam trucidados. [...] Os portugueses se

¹⁴⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 74-75.

¹⁴⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 75.

assustaram [...] E acabaram concordando com a proposta do chefe supremo dos tamoiros. Com pesar, claro¹⁴⁶.

Aimberê sentia-se revigorado porque os jesuítas ficaram. Foram muito bem tratados, não havia dúvida, conquistando inclusive o jovem Cunhambebe – filho do lendário chefe tamoiro. Crédulo nas palavras de Anchieta, o jovem por certo não percebera, mas provavelmente “a ossada do velho Cunhambebe deve ter rolado na cova, ferozmente: – Não confie nisso, meu filho. Eles são mentirosos”¹⁴⁷. Uma vez que não se fazia ouvir por seu filho, o espírito de Chefe Supremo dos tamoiros tomou suas providências e se aliou a novo chefe dos confederados para animar-lhe as forças, pois o vigor da audácia de Aimberê aparecia a olhos vistos e, para não perderem a batalha antes mesmo da luta, os portugueses fizeram a contraproposta de os tamoiros devolverem os padres.

Fera escaldada, ele entendeu que isso era uma cilada. Não aceitou a contraproposta. [...] acostumado com a facilidade de prometer dos brancos e a dificuldade com que cumpriam as promessas. Foi franco perante os negociadores, desafiando-os sem o menor temor, como se de repente fosse dois gigantes num só corpo. Ele e o espírito do velho Cunhambebe¹⁴⁸.

Soma-se mais um padre às discussões – Luís de Grã – que refaz a proposta: um dos padres prisioneiros participaria das negociações enquanto o outro continuava refém. Desconfiado e prevenido, Aimberê que tinha levado consigo alguns guerreiros, ordenou-lhe que vasculhassem toda a região e trouxessem notícias de Iguassu. Além das informações anteriores de que Jogoanharo a havia visto sendo puxada pelos cabelos por um colono, descobriram que este colono a entregara a uns padres que a enviaram para uma fazenda na condição de escrava. A fazenda pertencia a José Adorno que tinha Heliodoro Eoban como feitor de um dos seus engenhos. Iguassu reagiu à condição de escrava dos brancos e foi presa a ferros.

Os índios arquitetaram um plano para resgatá-la. Enquanto isso Aimberê, ainda inocente, mandou buscar Manuel da Nóbrega. Infelizmente, só Araken seguiu as ordens do líder, os demais índios, ansiosos por concluírem seus planos de resgate, adentraram a floresta em busca de Iguassu. Chegando sozinho, Araken despertou uma imensa agitação entre os nativos. Interpretaram antecipadamente a situação, inclusive os frios jesuítas que até já

¹⁴⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 78.

¹⁴⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 77.

¹⁴⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 78.

esperavam o tacape na cabeça, o que só não aconteceu pela “intervenção enérgica de Coaquira e do jovem Cunhambebe”¹⁴⁹. Esclarecidos os desentendimentos, o padre Manuel da Nóbrega foi devidamente transportado para Piratininga, mas lá precisou repousar, fato que irritou Aimberê que ansiava por encontrar Iguassu, pois já sabia onde a encontraria. Enfim, com a recuperação de Nóbrega, o acordo de paz foi selado e prosseguiram o trato, seguindo, de fazenda em fazenda – ou qualquer outro lugar de escravidão nativa –, a soltura dos prisioneiros. Por último reservaram a fazenda de José Adorno. “Sabe-se lá com que martírio dominou a ansiedade. Era por ali que se encontrava, como prisioneira de guerra, como escrava dos brancos, a mulher dos seus sonhos, a preferida entre todas, a sua incomparável Iguassu”¹⁵⁰. Uma cilada?... O fato tirou todas as forças do guerreiro: não havia sinal algum de viv’alma na fazenda.

Martirizaram-se os portugueses. Como palavra de índio era cumprida, Aimberê retornou a aldeia de Coaquira. Durante o retorno, embora triste por sua amada, fez uma balanço do seu desempenho e concluiu que sua viagem não foi de todo perdida:

Primeiro, pudera provar aos brancos que não era um bobo. Segundo: tivera praticamente todas as suas exigências satisfeitas. Terceiro: conhecera toda a capitania dos portugueses. Quarto: descobrira quais as suas posições mais fáceis de serem combatidas. Quinto: agora sabia que eles não tinham poderio militar bastante para conter um ataque maciço dos tamoios¹⁵¹.

Ao chegar à taba, percebeu o quanto Anchieta progredira em suas relações amistosas; cumpria tudo o que regia o seu discurso quando de uma relação amigável entre nativos e portugueses. Desenvolveu certo afeto pelos índios, à exceção de Aimberê – mui cruel, em suas palavras. No dia da chegada do chefe, o padre o viu com outros olhos. Afinal estava a salvo e de coração leve, pois cumpria a sua missão: “Não era isto, afinal, o que dava sentido à sua missão nos trópicos. [...] E iria continuar, até à morte, rezando e rogando a Deus para que tivesse piedade desses bárbaros, desses tigres, desses cães danados. E, no entanto, louvados sejam, eram homens de palavra”¹⁵². E para ressaltar diz que o acordo jamais seria quebrado pelos portugueses; nem pelo seu povo, confirmava o jovem Cunhambebe.

A sutileza das palavras de Anchieta implodiu num tremor intempestivo da terra que apavorou o jovem. Confiar nos portugueses seria perigoso, a tal ponto de o Velho

¹⁴⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 81.

¹⁵⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 82.

¹⁵¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 85.

¹⁵² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 86.

Cunhambebe não descansar. Ouvira o jovem a voz do trovão que o alertava, no entanto tinha sido tão raros os momentos de paz, que naquele estágio o jovem se negou a acreditar numa traição. A narração desse episódio evidencia a ironia do processo de aculturação pelo qual passaram os nativos: “Por um instante, pensou até em chamar pelo nome de Deus, como o padre fazia”¹⁵³. Por toda a narrativa, este observador que narra os fatos estando a 500 anos de distância, transporta para além do tempo uma linguagem que possivelmente seria a mais intrigante para ressaltar tão grave episódio da história do Brasil.

A paz reinou no coração de Aimberê que, ao chegar na sua aldeia, encontra-se com sua amada que havia sido resgatada por aqueles índios eufóricos que seguiram seus planos desobedecendo às ordens do líder confederado – por certo ele não se magoaria com este deslize, embora a quebra de acordo em relação ao tratamento dos brancos lá na sua tribo representava um perigo grave.

Resolvido o problema, os nativos viveram por uma boa temporada em paz, inclusive obtendo grandes lucros, porque já não aceitavam presentinhos, apenas negociações lucrativas, com os franceses. Começaram novos ataques. Os confederados se reorganizaram para contra-atacar, mas a tropa de Mem de Sá veio tirar a força dos tamoios que vinham com seguidas vitórias por quase dois anos. “O resto é o que se sabe. Anchieta, o cristão pacificador [...] lá estava. [...] Se se lembrava ou não de quando os selvagens lhe pouparam a corcunda, isso era outra história [...]”¹⁵⁴. Todos morreram. “Não tiveram escolha: escravidão ou morte”¹⁵⁵. A morte venceu.

Nessa viagem descrita que representou a Confederação dos Tamoios, parte do mosaico identitário do país se constrói mediante papéis e funções dos atores sociais – os índios, os seus aliados e os seus inimigos. Culturas, ideologias avessas, mas que se viram obrigadas a estabelecerem-se num mesmo lugar e como não houve a integração exigida, os dominados foram esmagados e conduzidos à terceira margem, um espaço imaginário onde as fronteiras simbólicas tornam-se marcos, principalmente, de referência mental que direciona a percepção da realidade, quando os homens podem se perceber e se qualificar mediante o corpo social, o espaço e o próprio tempo. Nesse espaço encontrado pela viagem à identidade cultural é que se estabeleceu a nação do entre-lugar, uma nação reconhecidamente organizada pelos princípios da hibridização. O conceito de identidade cultural tornara-se necessário porque duas culturas ou são comparadas ou entram em contato. Na sociedade globalizada, esse contato contribui,

¹⁵³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 86.

¹⁵⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 94.

¹⁵⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 95.

via de regra, para a sobreposição ou apagamento de fronteiras culturais e políticas, em conflito com o princípio do pluralismo. O confronto de culturas invasoras no território brasileiro constrói a herança heterogênea que se tornou a cultura nacional; as diferenças nas foram apagadas, as fronteiras é que se fortaleceram na formação coletiva do indivíduo.

O narrador, através da construção da linguagem, mistura ficção e história apesar de a sua imaginação ter sido mais forte, segundo ele mesmo, quando afirma que sua narrativa se constrói de retalhos e lacunas, fragmentada. Ele é livre para transformar a história em literatura, ideologia, ou o que lhe aprouver, contudo não se pode perder o foco de que o romancista não pode reduzir-se a um simples arquivista, seria o fracasso literário. A identidade marginal evidencia-se nesse projeto literário, porque se se inscreve o passado real em pedra, portanto, de modo irreversível, o passado social se inscreve na argila, ajustável conforme situações experienciadas.

2.3 FISSURAS DA DIVERSIDADE TRANSCULTURADA

Diz-se que há literatura nacional quando uma comunidade contestada em sua existência coletiva tenta reunir as razões desta existência¹⁵⁶.

Quais seriam “os mecanismos, de exclusão (ocultação ou invenção do outro) e de transgressão (resgate dos discursos excluídos ao longo deste processo)”¹⁵⁷ na construção de uma identidade nacional?

A construção (ou desconstrução) de nacionalidade através da literatura perpassa por critérios diversos e, por se constituir num processo dialético, deve tornar-se um meio (de relação entre um e outro) e não um fim em si mesmo. É processo em contínua movimentação, “como travessia, como uma formação descontínua que se constrói através de sucessivos

¹⁵⁶ GLISSANT, Édouard. **Poétique de la Relation**. Paris: Seuil, 1981 *apud* BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre: UFRGS, 2003, p. 5.

¹⁵⁷ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre: UFRGS, 2003, p. 11.

processos de reterritorialização e desterritorialização, entendendo a noção de ‘território’ como o conjunto de representações que um indivíduo ou um grupo tem de si próprio”¹⁵⁸.

A discussão sobre identidade nacional existe desde o período do Romantismo no Brasil, com José de Alencar, mas é com Machado de Assis, em *Instinto de nacionalidade*, que se discute o pensamento nacional a estruturar-se paulatinamente. O excesso de cor local não pintará o país de suas cores; ao contrário, isso é um exercício superficial. Importa um escritor de “sentimento íntimo”, um “homem de seu tempo e de seu país”¹⁵⁹, como afirma Machado de Assis.

Autores como Jorge Amado e Antônio Torres (anos 70/80) retratam uma literatura autônoma centralizada nas periferias para um projeto nacionalista de identidade pós-colonial. Nesse projeto, uma reconstituição e um desvelamento de verdades ocultas pela história de poder que afastaram para as margens povos fundadores e de papel essencial na formação da cultura nacional, nela se inserindo a identidade cultural.

Deixa-se de pensar em identidade nacional – algo bem próximo do individual – para efetivar a instituição de uma identidade cultural – construção aproximada de uma formação identitária coletiva. As ditas literaturas periféricas ressaltam sua autonomia. Importa a consciência nacional, a fim de se “preencher os vazios da memória coletiva e fornecer os pontos de ancoramento do sentimento de identidade, essencial ao ato de auto-afirmação das comunidades ameaçadas pelo rolo compressor da assimilação”¹⁶⁰.

Esta ameaça às comunidades foi contínua por décadas. O rolo compressor fez valer sua força e seu poder. Com o processo pós-colonialista, essas comunidades buscam o preenchimento desses vazios da memória coletiva. *Meu querido canibal*, de Antônio Torres, procura destacar parte desse processo. Com as comunidades indígenas a manifestação não se deu de forma distinta. A história oficializou o descentramento dos nativos. Só importava o papel desempenhado pelo colonizador, que, por intermédio da aculturação, impôs sua filosofia de vida. Seu crédito teve voz e vez até a chegada das literaturas “periféricas”, que ofereceram oportunidade de se ouvir a uma cultura oprimida, “inerte”, “sem inteligência”, segundo os colonizadores. Com *Meu querido canibal*, Torres faz proliferar ações e vozes e desvela mais uma versão desfocada da história. Índio pensa, tem cultura e opinião, age, executa planos, mas nem todos contavam com a traição jesuítica que mais parecia ter como lema o dito popular:

¹⁵⁸ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre: UFRGS, 2003, p. 12.

¹⁵⁹ ASSIS, Machado. *Instinto de nacionalidade*. In: **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1994. Vol. 3, p. 97.

¹⁶⁰ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 15.

“Faça o que eu digo mas não faça o que eu faço”. Índio, não sendo uma tábula rasa, como se pensou, só não consegue tripudiar a ação por esta se dar como uma tocaia; com licença a Jorge Amado: Tocaia grande: a face obscura.

Procurou-se inutilmente uma reapropriação de seu espaço existencial, daquilo que foi violado. Vozes dissidentes foram silenciadas e só num projeto literário de nacionalidade com visão pós-colonialista tanto se podem retroagir fatos e revisitá-los, como avaliá-los, senão senti-los numa outra proporção e sensibilizar o outro numa refacção do processo histórico, não no sentido de apagar os fatos, mas trazer a outra face, antes obscura, à luz dos olhos da nação. “O essencial dessas literaturas é precisamente sua força em resgatar as formas onde subsistem as culturas de resistência, matéria-prima da identidade cultural”¹⁶¹. E identidade se compõe de fatores outros além da referência biológica; mas fatores históricos, culturais, sociológicos, psicológicos... E a correlação desses fatores aproxima-se do conceito de alteridade, isto é, aceitação da qualidade do que é outro. Uma identidade precisa de se estabelecer numa dimensão de exterioridade, de fora-dentro.

Zilá Bernd ainda amplia o conceito de identidade coletiva como conceito plural: “os conceitos estáveis de ‘caráter nacional’ e ‘identidade autêntica’ são modernamente substituídos por uma noção pluridimensional na qual as identidades construídas por diferentes momentos de sua história se justapõem para constituir um mosaico”¹⁶². E em que parte do mosaico se enquadrou o povo nativo dessa terra? Qual foi o seu papel, a sua função? Como a literatura ou o texto literário torna-se um espaço para tais dimensões identitárias? Integram-se nessa trama de discursos elementos híbridos, descendentes de grupos étnicos pertencentes à sociedade brasileira.

A busca das identidades estrutura-se “como sistema de vasos estanques”; é como “processo em permanente movimento de construção/desconstrução, criando espaços dialógicos e interagindo na trama discursiva sem paralisá-la”¹⁶³. A concepção, pois, de construção identitária com garantia de resgate de memória coletiva estaria aprisionada pelo monólogo, isto é, só se ouvia a voz de um ator da cena da historiografia oficial.

A definição de identidade associa-se à narrativa; uma narração como profere Homi Bhabha¹⁶⁴ em relação à nação. Não há como desligar identidade de nação ou narração. Do ato de narrar histórias, a coletividade pode abstrair sua essência, a si própria. Pela

¹⁶¹ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 16.

¹⁶² BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 17.

¹⁶³ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 18.

¹⁶⁴ BHABHA, Homi. Narrando a nação. In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

dessacralização, a história oficial se desintegra para integrar outros componentes, cuja desmistificação procede por atos contínuos e progressivos.

Identidade não poderia ter outra forma do que a narrativa, pois definir-se é em última análise narrar. Uma coletividade ou um indivíduo se definiria, portanto, através de histórias que ela narra a si mesma sobre si mesma e, destas narrativas, poder-se-ia extrair a própria essência da definição implícita na qual esta coletividade se encontra¹⁶⁵.

Literatura e identidade associam-se intrinsecamente. Edouard Glissant¹⁶⁶, em seus estudos, conclui que há duas funções da literatura quando se trata de uma busca de identidade individual ou coletiva: a dessacralização (um processo de desconstrução do sistema, revisão de mecanismos ocultos) e a sacralização (unificação de vida comum: mitos, crenças, imaginário, ideologia). Há como sugestão os mitos fundadores dessa comunidade e recuperação da memória coletiva; executa-se a sacralização.

O Romantismo brasileiro trabalhou dentro desta perspectiva sacralizante. Projetou o caráter literário nacional. Inventou-se o índio, mas silenciou-lhe a voz. Com o advento do Modernismo, dá-se o processo inverso: a dessacralização passa a corresponder à politização do pensamento. Há espaço aberto para o estranho, o diverso; uma relação entre culturas. Na contemporaneidade há uma síntese de um jogo dialético que procura associar “o resgate dos mitos a sua constante desmistificação, o redescobrimento da memória coletiva a um movimentar contínuo dos textos, o que equivale a um perseverante questionamento de si mesma [...]”¹⁶⁷. Assim se constata com Antônio Torres. A literatura brasileira oscilou entre uma e outra função o que, segundo Zilá Bernd, contribuiu para reorganizar a proposta de construção identitária estabelecadora de relação entre o eu e o outro, capaz de afastar a perspectiva de exclusão do outro.

Na busca por uma identidade, corre-se o risco de criar fanatismos, intolerâncias, ressentimentos, integrismos e guerras. Em *Meu querido canibal*, o português mostrou-se nessa perspectiva. “Aquela gente” não significava civilização, não constituía, pois, uma nação com identidade definida, o sujeito ali encontrado não representaria o povo nacional; estava aquém das expectativas. Realiza-se daí por diante, por parte dos colonizadores, movimentos

¹⁶⁵ RICOUER, 1985, p. 432 *apud* BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 19.

¹⁶⁶ GLISSANT, Édouard. La poétique de la Relation. In: **Le discours antillais**. Paris: Seuil, 1981 *apud* BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 19.

¹⁶⁷ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 20.

que pretendiam a exclusão e/ou a dizimação do autóctone a quem se pode declarar uma firmeza determinada em não se deixar envolver pelo discurso “cristão” do português. A revolta tamoia, episódio narrado em *Meu querido canibal*, anuncia a ideologia nativa. Nasce o ressentimento primitivo e o fanatismo estrangeiro, e, desse desencontro, registra-se o caos bélico.

A literatura dos viajantes deixava evidente a sua negação à identidade indígena com a justificativa de que tudo faltava a essa gente. O desejo de uma identidade construída à imagem e à semelhança dos dominadores denuncia a visão etnocêntrica cujo empenho esbarra no estranhamento e na irrepresentabilidade do outro, aos olhos estrangeiros, o nada. O estágio de vida dos índios no momento do encontro (seja com Cristóvão Colombo seja com Pero Vaz de Caminha) eleva o ego europeu mediante comparação com os autóctones, gente atrasada e destituída dos privilégios de uma civilização moderna. Estampa-se o cenário da negação nas narrativas face ao estranhamento em relação ao outro. A “barbárie” aos olhos estrangeiros constituía-se objeto para descrições e/ou narrações “fantásticas” nas quais registrava-se a recusa à compreensão daquele modo de vida. Aquela gente “sem rei, sem lei e sem fé” necessitava de uma liderança que lhes incutissem a civilização. Esse processo de aculturação se deu por atos violentos, indo ao extremo da escravidão. A alteridade autóctone gerava no europeu o preconceito e o racismo e conseqüente divisão de mundos: de um lado, civilizados; do outro, bárbaros. Ainda no século XIX, esses propósitos reforçavam-se com as teorias que ainda condenavam a África e a América à falta de razão e que só contactados com a “civilização européia” tomariam consciência de si mesmo e de sua liberdade para conseqüente integração na história.

Corroborar-se a estas idéias a explicação de Zilá Bernd:

Neste sentido, poderíamos afirmar que a construção identitária, assim como a história literária das Américas é marcada de um lado, pela realização do trabalho do luto de origem e, de outro, pela tentativa de reinvenção de outras matrizes identitárias e culturais através das quais haveria reapropriação de nossa condição de sujeitos da história e da cultura¹⁶⁸.

Identificação concentra, portanto, uma idéia mais dinâmica em relação à construção de identidade. A sua idéia de incompletude e de movimento garante o não fechamento da noção identitária. Há uma transformação contínua. Nesse sentido aparece a idéia de que

¹⁶⁸ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 27.

[...] a identidade não é um alvo a ser atingido, mas algo que se vive na tensão, em permanente incompletude. [...] O que buscam é provar que deve haver, em todo processo identitário, seja ele de natureza étnica, nacional, cultural ou religiosa, uma salutar dose de ambigüidade, de ambivalência, de aceitação da diversidade constitutiva de qualquer estado de sociedade¹⁶⁹.

Zilá Bernd convida à leitura de um escritor antilhano que vislumbra a questão identitária com uma singularidade capaz de fazer sobressair a negação européia em choque com o pensamento do século XX em torno da dessacralização de mitos e crenças cristalizadas e enraizadas no âmago do sujeito que se vê livre das correntes inibidoras do sentimento de vida em plenitude.

Ameríndios, békés, indianos, negros, chineses, mulatos, madeirenses, sírio-libaneses [...] Nós quisemos purezas originais, mas nos vimos atravessados uns pelos outros. O outro me modifica e eu o modifico. Seu contato me anima e eu o animo. E estes desdobramentos nos oferecem ângulos de sobrevida, e nos desselam e nos amplificam. Cada outro torna-se um componente de mim, embora permaneça distinto. Eu me torno o que sou em meu apoio aberto sobre o Outro. E esta relação com o Outro me abre em cascatas de infinitas relações a todos os outros, uma multiplicação que funda a unidade e a força de cada indivíduo: Crioulização!, Crioulidade!¹⁷⁰

Há perigo iminente de se formar fixidez e/ou fetichismo das identidades, ou ainda, cordões de isolamento, se grupos defensores de minorias exigem que só representantes possam falar sobre seus papéis. Ao se tratar do assunto organizado de forma binária, invertem-se os papéis apenas. Um binarismo redutor.

Homi Bhabha assegura a condição que pode reabilitar esse reducionismo concordando com a posição:

Fanon é o provedor da verdade transgressiva e transicional. Ele pode ansiar pela transformação total do Homem e da Sociedade, mas fala de modo mais eficaz a partir dos interstícios incertos da mudança histórica: da área de ambivalência entre raça e sexualidade, do bojo de uma contradição insolúvel entre cultura e classe, do mais fundo da batalha entre representação psíquica e realidade social. Sua voz é ouvida de forma mais clara na virada subversiva de um termo familiar, no silêncio de uma ruptura repentina: *o negro não é. Nem tampouco o branco*. A incômoda divisão que

¹⁶⁹ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 27.

¹⁷⁰ CHAMOISEAU, Patrick. **Écrire en pays dominé**. Paris: Gallimard, 1997, p. 200 *apud* BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 28. O texto foi traduzido pela própria Bernd.

quebra sua linha de pensamento mantém viva a dramática e enigmática sensação de mudança. Aquele alinhamento familiar de sujeitos coloniais – Negro / Branco, Eu / Outro – é perturbado por meio de uma breve pausa e as bases tradicionais da identidade racial são dispersadas, sempre que se descobre serem elas fundadas nos mitos narcisistas da negritude ou da supremacia cultural branca¹⁷¹.

Essa tanto audaz como impossível tentativa de transformação, por vezes, de verdade e valor, da deslocação colonial, do deslocamento de pessoa e de tempo, da profanação de cultura e território concentra-se no desfocamento da teoria da opressão colonial. O binarismo presente na fronteira entre barbárie e civilidade no indígena é um dos sintomas da colonialidade. Antônio Torres, através de sua prosa, revela o mundo colonizado como uma força de tradição para explicar o retrato do mundo presente. Em passagem de *Meu querido canibal*, há uma mostra do Rio de Janeiro atual, revitaliza-se o passado cercado pela opressão e essa luta para uma mudança ainda amarga o saber/sabor da História Oficial do Ocidente.

A proposta binária por si só não é suficiente, o que afasta Bhabha, que prefere adotar o conceito de espaço intersticial cujo critério é evitar o estabelecimento de polaridades primordiais entre as identidades, um entre-lugar¹⁷², ou lugar nenhum, enquanto espaço físico. A ponte de ligação do espaço intersticial entre as identificações fixas opta pela abertura de possibilidades de um hibridismo cultural acolhedor de diferenças sem distinções ou hierarquias, como uma terceira margem do rio, sugerida por Guimarães Rosa¹⁷³, embora no plano imaginário, com representação singular ao espaço das identidades.

A escritura híbrida vem fixar a idéia de morte da “tentação do enraizamento e da busca de uma identidade homogênea”¹⁷⁴, já que cada outro faz parte do eu. Inibe, portanto, a mútuas exclusões propostas pela versão binária. Zilá Bernd completa:

¹⁷¹ BAHBHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de L. Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 70.

¹⁷² SANTIAGO, Santiago. O entre-lugar no discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. Este trabalho de Silviano Santiago traz o conceito de entre-lugar.

¹⁷³ “Rosa esteve bem próximo desta reflexão no antológico conto ‘A terceira margem do rio’, criando ficcionalmente este espaço entre duas margens, representado pela constante deriva do personagem cuja canoa jamais ‘pojava em nenhuma das beiras, nem nas ilhas e croas do rio, não pisou mais em chão nem capim’”. Zilá Bernd (In: **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 29) ressalta nessa interpretação possível do texto de Rosa o desencontro espacial o qual resultara para muitos estudiosos em lugar-nenhum. O espaço que não se localiza de um lado ou de outro, como se sentira o personagem; nenhum espaço possível e evidente se constatava suficiente para representação de seu espaço, aquela “terceira margem” sim era o seu lugar: o entre-lugar para sua existência.

¹⁷⁴ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p.29.

A escritura tenta resgatar a experiência da privação, da superação, da angústia do vazio, para retornarmos a feliz expressão de Pierre Nepveu (Nepveu, 1998). A exemplo dos modernistas brasileiros que foram buscar em nossos ancestrais, os tupinambás, o conceito de antropofagia para através dele, exorcizar o complexo de culpa de ter copiado, propondo um conceito móvel salutarmente impuro de identidade, Glissant inspira-se na concepção dos caraíbas antes da chegada dos conquistadores, para desenvolver o original conceito que ele chama de ‘pensamento arquipélago’¹⁷⁵.

As ilhas ressignificariam a relação, não de isolamento, mas de pertença do arquipélago. O ‘eu’ e o Outro seriam partes de um todo, concluindo-se que um não existe sem o outro, ambos complementam-se. Ocultar ou inventar o outro sempre representou uma via de fabricação da imagem do outro que, se negro, ocultaram; se índio, inventaram, ou vice-versa. A situação sacralizante estruturou-se no pensamento europeu cujo empenho resultou na criação do pensamento autóctone voltado para os princípios opressivos da colonização.

Os franceses – André de Thevet, Jean de Lery e Michel de Montaigne – escreveram textos fundadores sobre o Brasil. Estes escritores tornaram-se as fontes para as leituras canibalizadas de Antônio Torres que encontra neles recursos para ironizar a historicização conhecida por todos os brasileiros, mas reconhecida por todos, inclusive ele (Torres) que, pela ótica da metaficção historiográfica desconstrói a narração colonialista para rever questões passadas com reflexões no presente. E só através da leitura desses textos podem-se criar subsídios suficientes para por à prova outra(s) versão(ões) cristalizada(s). Tanto em *Meu querido canibal* como em *O nobre seqüestrador* há um percurso intencional em mostrar, concomitantemente, passado/presente de uma nação seqüestrada em seus princípios e em sua cultura.

Que dificuldade afasta um mundo de outro? São os textos fundadores que poderão determinar os mecanismos que ocultam(ram) ou inventam(ram) o outro ou ainda uma tentativa de reconhecer o outro em sua alteridade. Apesar de fundadores, são textos que apresentam visões de fora para dentro, isto é, visões superficiais. O olhar deslumbrado mediante “paraíso”, porque a Europa continua referência para as valorizações (comparações). Nasce com as *Singularidades da França Antártida* o etnocentrismo; anuncia-se ao mundo europeu uma cultura atípica a um mundo civilizado. Chocam os costumes selvagens – os quais ora são elogiados ora, criticados com a incompreensão em relação ao canibalismo “como ritual; ao contrário, Thevet julga e condena este hábito da ‘canalha’”¹⁷⁶ (o

¹⁷⁵ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p.30.

¹⁷⁶ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 37.

canibalismo). O ritual canibalístico nativo trouxe controvérsias em relação ao hábito bárbaro; os dois mundos estranharam-se consoante concepções e estratégias antagônicas, e a superioridade européia permanece elevada uma vez que são os próprios europeus os que demonstram preocupação com esta escala de valores.

Os princípios culturais diversos de cada leitor do novo mundo criaram polêmica entre as versões. André de Thevet desconhecia, como europeu, o ritual antropofágico e, naturalmente, sua função entre os tupinambás. Os fundadores divergem entre si, uma vez que, segundo Bernd, Léry se opunha às colocações de Thevet em as *Singularidades da França Antártida*, em virtude de suas divergências religiosas. Enquanto Thevet trabalha na ocultação do outro, Léry exercita o seu fascínio pelo outro. Ora, o que diferencia o canibalismo indígena, visto como ato atroz, de guerras – grandes matanças entre povos civilizados? Afinal, há entre as guerras atos civilizatórios?

Com Montaigne, a cultura canibalista fornece subsídios para uma crítica à sociedade européia. E apesar de Montaigne usar a barbárie em dois enfoques (bárbaro, no sentido de proximidade das origens; ou no sentido degradante, cruel); seu elogio aos canibais torna-se mais um eixo das análises etnocêntricas.

No Brasil, em 1927, o Movimento Antropofágico propôs, como ponto de partida para uma literatura brasileira autônoma, a *devoração* das contribuições culturais européias para transformá-las em outra coisa: uma cultura brasileira renovada, eliminando as marcas alienantes do *bovarismo* (desejo de ser outro, como a personagem Ema Bovary) dos primeiros tempos. Esta metáfora da antropofagia tem sua gênese exatamente na ancestralidade brasileira mais remota: os tupinambás antropófagos (teriam sido realmente antropófagos ou esta versão corresponderia à imaginação exacerbada dos primeiros cronistas?) que devoraram seus amigos corajosos para incorporar suas virtudes. A antropofagia cultural brasileira vai buscar, pois, o fundamento de seu “método” em nossos ancestrais, os canibais, seguindo os rastros de Léry e de Montaigne que foram totalmente os primeiros a experimentar o *sentimento do diverso*¹⁷⁷.

A literatura, no Brasil, integra-se no sistema a partir do século XVIII, período como todos os anteriores e/ou posteriores, articula um projeto de identidade nacional, embora movido pelo discurso hegemônico de imposições e de meios de exclusão a fim de unificações e regulações. Antes desse marco temporal, no entanto, a antropofagia já era um mecanismo da escrita literária.

¹⁷⁷ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 43. (Grifos do autor).

Conhecendo a épica como gênero próprio às narrativas heróicas, em *O Uruguai* e *Caramuru* de Basílio da Gama e Santa Rita Durão, respectivamente, este exercício antropofágico celebra os feitos heróicos e/ou épicos do colonizado transgredindo a ordem. A força mítica da América age no inconsciente do poeta para recuperar a consciência de nacionalidade apesar de sobrepor-se à negação da cultura americana: o desenvolvimento de uma consciência de nacionalidade com o ponto de vista do colonizado confrontado com o do colonizador. O imaginário do Novo Mundo seduz a narrativa que submete o empreendimento colonial português à perspectiva indígena.

As fissuras marcaram a formação nacional desde a chegada dos portugueses, pois a diversidade foi negada desde o primeiro encontro, ainda mais porque o movimento de povos diferentes (e junto, suas culturas) sinalizou fortemente o panorama que vinha se construindo. Essa transculturação confirma um passado de negação, de superioridade e de exploração. O comportamento entre os jesuítas para com os índios indica o marco inicial.

No período da literatura jesuítica, ocorre uma inversão de valores conforme o olhar e quem olha com poder de expressão é o colonizador. Jorge de Souza Araújo afirma ser a retórica de Anchieta reivindicadora

[...] de uma estética do medo. [...] O cristão medieval é um ser flagrado na circunstância do medo e da culpa. [...] O Brasil era moda, a nesga americana selvagem e descomprometida com o mundo antigo. Nesse quadro complexo é que se dão a colonização e a poética da catequese¹⁷⁸.

A dedicação anchietana em despertar consciência ao serviço religioso e ideológico para convencer com sua obra catequética é inquestionável. Jorge de Souza Araújo ainda reforça a idéia de que Anchieta configurou-se numa testemunha da formação do povo brasileiro e da extrema necessidade de civilização desse povo. A identidade cultural própria inexistia no Brasil. Revelam-se dois brasis: o Brasil sob o olhar do civilizado (Anchieta) e o Brasil autóctone, nacional (dos nativos). Se no Brasil não houve Renascimento, sopraram ventos medievais. A dominação jesuítica representa a expressão do poder. Importa a Anchieta “alterar as regras do jogo que impunha a tarefa civilizatória ibérica e contra-reformista”¹⁷⁹; seu lema guiava-se pela traição aos nativos e fidelidade à Coroa Portuguesa. No jogo do

¹⁷⁸ ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 7-8, 9.

¹⁷⁹ ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 11.

poder, é na voz da traição que ocorrem as viradas das guerras. Os confederados são maldosamente escoraçados em nome dos propósitos de mudança estabelecidos pelo colonizador. Justifica-se a visão de Brasil de Anchieta pelo caráter primitivo e feudal; medievalizante. Mas, segundo Jorge de Souza Araújo essa Idade Média transcorre num tempo diferente e de maneira diversa à ocorrida na Europa. Havia um paralelo antagônico: de um lado o colonizador, “atônito e cobiçoso”; do outro, o indígena, “curioso e invadido”¹⁸⁰. Nessa organização atípica do sistema feudal, a instituição família é estruturada à base do grupo. Mecanismo excepcional aos olhos da Igreja, cujos princípios se organizam em prol da auto-referencialidade. A Igreja posiciona-se como base estrutural para o indivíduo e assim lidera “destinos, desejos, devires, contradições materiais e espirituais. A fé é a virtude auto-refletida da transitoriedade. A vida é anulada, rito de passagem para o plano espiritual, veículo para o céu, despojada devidamente do que quer que lembre fulgores da vida terrena”¹⁸¹. Paraíso e Inferno tornam-se pilares do discurso, pois o que vale é a vida após a morte, e o sebastianismo une mito e religião. Vale o maniqueísmo medieval.

A poesia e o teatro anchietanos, inscritos nesse campo, não fugiriam ao dogma. Sua natureza docente assume um caráter decisivo do sagrado católico contra o mundano protestante. Teatro e poesia de Anchieta recuperam com o didatismo de sua ação, a *catarsis* ascética o gozo mítico, a promessa da eternidade e assim convencer e dobrar um público selvagem ou bronco. A consciência jesuítica enxergava no índio alguém dotado de *uma alma a salvar-se*, mas nunca de uma Inteligência a valorizar...

[...]

Ainda com relação à poesia, Anchieta é o épico cantor da presença de Mem de Sá no Brasil e o refém temeroso dos tamoios que realiza o poema *De Beata Virgine Dei Matre Maria* (em 1563), *vazado em concretos distícos ovidianos e na glosa de S. Ambrósio e s. Bernardo*, segundo nos afiança Bosi. É o poeta-refém, refugio do homem, salvo pela tradução de sua cultura latina, língua, aliás, ameaçada de franco processo de aniquilamento histórico, pela ação dos bárbaros. Poeta de uma prática cavaleiresca de Deus, igualmente na raiz da tradição peninsular e medieval, de cunho didático moralizante, conforme regras e valores da civilização e doutrina católicas. O lirismo anchietano é orientado no sentido do amor cristão, da fidelidade do amor de Cristo, em clara sistemática oposição à possibilidade humanista no amor na renascença. Por isso que no Brasil não tivemos um primeiro Renascimento, mas o tardio e equívoco na obra de Bento Teixeira. Não o tivemos tampouco com Anchieta em virtude das condições impostas pela Cultura e Ideologia do medievo contra-reformista¹⁸².

¹⁸⁰ Estas são qualidades atribuídas por Jorge Araújo de Souza ao colonizador e ao colonizado. In: **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 11.

¹⁸¹ ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 11.

¹⁸² ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 15-16.

Jorge de S. Araújo comenta a violência praticada por Anchieta com relação aos índios, afinal ele fazia parte do grupo colonizador e tinha como meta principal sufocar a cultura encontrada e começar a impor a que trouxera, civilizada, com princípios cristão-religiosos. Absorvendo a cultura encontrada, “canalizou o pânico indígena aos fenômenos da natureza (raios e trovões, por exemplo) e estendeu-o às entidades abstratas das tribos a fim de ganhar, pelo terror imprimido, rebanhos para a catequese”; uma determinação em apurar “as mentalidades e ações humanas”¹⁸³. A paz espiritual pregada por Anchieta era uma pregação para os índios, no mínimo, traiçoeira, uma vez que em seu épico *De Gentis Mendi de Saa*, ele demonstra seu reconhecimento quase grato pelo que é colocado por Jorge Araújo:

O Livro II também trata da revolta dos índios tupinambás em Ilhéus, da terra sul baiana laboriosa, de tempestade do cerco indígena aos colonos, da expedição de Mem de Sá e das dificuldades de acesso a territórios virgens e inescrutáveis, coloridos de montanha e floresta, a lagoa de Itaipe etc. O poema ganha reverberação dantesca, com incêndio de quatro aldeias, índios desprevenidos da arte da guerra que, atacados e derrotados nas praias, lançavam-se ao mar, em braçadas vigorosas, descritas como épicos desesperos rumo à morte certa. Os combates nas ondas ganham contornos homéricos e virgilianos, com a vitória avassaladora dos portugueses, a sujeição dos vencidos, os cadáveres abandonados nas praias. O triunfo do herói sobreleva outras iniciativas dos selvagens, como os parentes de Porto Seguro, que guerream contra a fome e o frio, forçados a pedir pazes e jurar tributo ao rei de Portugal e zelo de fé. O poema coroa argumento do livro II com as alegrias provenientes do triunfo final¹⁸⁴.

Essa é uma das tantas descrições da fúria portuguesa narrada com destreza a maestria com que Mem de Sá destrói a cultura e a vida indígenas. Mas é no último livro que se revela a

[...] expedição do governador geral do Rio de Janeiro, o combate contra tamoios e franceses, a vitória final e a conclusão do poema. Descreve povoamento dos aliados dos franceses, os tamoios, as fortificações tomadas dos huguenotes, sendo de especular prognóstico o gozo anchietano quando encontra, entre os pertences dos inimigos fugidos dos fortes tomados, livros de Lutero e Calvino, Brenz e Melanton¹⁸⁵.

¹⁸³ ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 210.

¹⁸⁴ ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 216.

¹⁸⁵ ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 217.

O movimento entre portugueses, franceses e nativos no território, nesse estágio, promove o encontro para identificação da chamada transculturação¹⁸⁶ que se manifestava num espaço em que culturas, ao passo que se negavam, integravam-se. Havia um momento de desculturação, no qual registravam-se perdas, seguido de um outro momento de assimilação de cultura externa e, por fim, uma recomposição dos elementos sobreviventes. O processo procede na cultura e na literatura e aproxima-se do conceito de antropofagia.

Os registros encontrados na escrita anchietana representam toda imposição em nome da força e da guerra para abafar uma cultura que sutilmente não se permitiu ser completamente dizimada como quase conseguiram fazer completamente com o povo indígena. A epopéia de Anchieta torna-se singular visto a possibilidade de o seu herói ser homenageado no tempo do autor como uma pessoa ainda viva. Ele narra os fatos no calor das experiências assistidas e /ou vivenciadas. Nas outras tantas epopéias a situação se dá de forma diferente. A exemplo de Antônio Torres que busca um grande personagem em meio a pesquisas, um personagem que em notas de rodapé, aquele que seria o estopim de uma idéia. Enfim, séculos após os acontecimentos, Torres encontra a temática (Confederação dos Tamoios) e o herói (o povo tamoio) apesar de vencido, e nesse bloco de pessoas decididas a mudar o curso da história, Cunhambebe, para iniciar a liderança das batalhas. A épica se estrutura por fatos fragmentados, mas há inclusive uma história amorosa (Aimberê e Iguaçu) para que a epopéia se desenrole no processo moderno. A grandiosidade dos planos do herói é descrita pela argúcia, perspicácia do cacique.

Entende-se *Meu querido canibal* como uma epopéia moderna, e esta afirmação fundamenta-se em Lukács quando ele faz a relação entre a epopéia e o romance; este, de produção mais comum atualmente, se compõe numa perspectiva semelhante à epopéia grega no tempo de sua origem: “O romance é a epopéia de uma época para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à

¹⁸⁶ Este movimento inicia-se com o período de colonização no país e permanece contínuo e crescente. O resultado atual de nação e identidade nacional decorre dessa transculturação que, no Brasil e outras ex-colônias, faz-se presente, em virtude de tantas gentes que circularam e continuam nesse processo dinâmico. O termo transculturação foi criado na década de 40 por Fernando Ortiz, para substituir, em parte, o termo aculturação que representa o processo de trânsito entre culturas e suas respectivas repercussões sociais. Ortiz acredita ser o termo transculturação mais apropriado para exprimir esse universo das trocas culturais. Ortiz reforça fazendo a seguinte colocação: “Cada imigrante desarraigado de sua terra natal, em um movimento duplo de desajuste e de reajuste, de desculturação ou exculturação e de aculturação ou inculturação, e por fim, de síntese de transculturação”, processo observado, também no Brasil, com os negros africanos e com os índios, inicialmente. ORTIZ, Fernando. Del fenómeno de la “transculturación” y de su importancia en Cuba. (Do fenómeno social da transculturação e sua importância e Cuba). In: **El contrapunteo cubano del azúcar e del tabaco**. Tradução Livia Reis. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/index01.html>. Acesso: nov. de 2006.

vida tornou-se problemática mas que ainda assim tem por intenção a totalidade”¹⁸⁷. Lukács desconsidera a épica e a tragédia como gêneros ligados literalmente ao verso. Qualquer gênero pode, pois, estruturar-se numa ou noutra modalidade de expressão. Embora considere-se ainda que “o efeito do verso é o oposto, precisamente porque suas consequências imediatas são as mesmas: supressão da trivialidade e aproximação à própria essência”¹⁸⁸, em *Meu querido canibal*, sente-se no peso da prosa o épico para representar a essência da vida, com habilidade de um narrador pós-moderno, na visão de Silviano Santiago, aquele que aproxima literatura e jornalismo, uma vez que seu texto se aproxima de uma crônica¹⁸⁹. *Meu querido canibal*, como épico, configura-se numa representação da travessia do colonizador, sua chegada às terras sul-americanas e posterior invasão bruta; alegoricamente a terra assume representação na imagem aborígine, a qual perseverante viu-se diante de sua incapacidade de livrar-se do jogo mentiroso implantado pelos portugueses através dos jesuítas. Da violação do dominador sobre o dominado nasce, mesmo sob indignação européia, o fruto de uma (des)união: o ser e a cultura híbridos. O elemento romântico também está presente no texto: Aimberê e Iguassu. Mas é da união da transculturação que nasce a nação e o seu representante, ambos mestiços, obrigando a superioridade portuguesa a aderir ao desvestimento de cor.

Se a atividade do escritor é uma exumação do sentido soterrado, se seus heróis têm primeiro de romper seu cárcere e conquistar a almejada pátria de seus sonhos, livre do fardo terrestre, à custa de duros combates ou em penosas peregrinações, então o poder poético não basta para transformar essa distância – cobrindo o abismo com um tapete de flores – em caminho transitável. Pois a leveza da grande épica é apenas a utopia concretamente imanente da hora histórica, e o êxtase formador que o verso empresta a tudo quanto carrega terá então de roubar à épica sua totalidade e a sua grande ausência de sujeito, transformando-a num idílio ou num jogo lírico. Isso porque a leveza da grande épica só é um valor e uma força criadora de realidade por meio de um efetivo rompimento dos grilhões que a prendem ao solo. O esquecimento da escravidão nos belos jogos de uma fantasia

¹⁸⁷ LUKÁCS, Georg. **A Teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução José Marques Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2000, p. 55.

¹⁸⁸ LUKÁCS, Georg. **A Teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução José Marques Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2000, p. 56.

¹⁸⁹ O professor Seidel afirma que “A propósito de Antônio Torres bem que se poderia trazer a polêmica *teoria da morte do narrador*, defendida pelo romancista português José Saramago. Numa primeira visada, temos a impressão de que não há mais a entidade narrador, mas tão somente o autor. [...] nas narrativas de Antônio Torres, o autor enquanto narrador se imiscui constantemente, chegando por vezes a nos confundir em relação aos limites entre o âmbito ficcional, o biográfico e o histórico” (SEIDEL, Roberto Henrique. **A questão da alteridade na cultura brasileira: uma leitura de Meu querido canibal, de Antônio Torres**. Studium, Recife. Vol. 17, p. 90-102, 2006).

alforriada ou na serena fuga rumo a ilhas afortunadas, não localizáveis no mapa-múndi dos vínculos triviais, jamais poderá levar à grande épica¹⁹⁰.

Concebe-se, portanto, a narrativa em questão, uma epopéia moderna, posto que se trate de uma prosa em que se narra uma história de indignação e ternura sobre um povo invadido e explorado que lutou até o último instante por seu espaço e seus direitos, mesmo irreconhecidos pela derrota numa visão colonialista, a história de sua resistência transgride essa imagem.

A epopéia ou é o puro mundo infantil, no qual a transgressão de normas firmemente aceitas acarreta por força uma vingança, que por sua vez tem de ser vingada, e assim ao infinito, ou então é a perfeita teodicéia, na qual o crime e castigo possuem pesos iguais e homogêneos na balança do juízo universal¹⁹¹ (Id, ib., p. 61).

Meu querido canibal intitula a narrativa pela simples razão de encerrar a história de formação da identidade nacional que se debate numa alegoria fantástica e representativa dos mitos de criação de uma nação a partir da mistura de raças. Nessa nação sobrepôs-se a dita raça superior, a civilização européia; com a reação pós-colonialista, a civilização indígena, durante a narrativa, recebe do narrador torreado uma atenção destacada viabilizando uma possibilidade de se construir mais uma versão da história até então conhecida e de olhar focado apenas no segmento social que exercia a prática do poder. Eis a epopéia estruturada como símbolo vingador e requerente do seu lugar no poder de alegoria para recriar, num processo verossímil, a identidade nacional.

No índio, Anchieta enxerga a pessoa humana imberbe de fé e civilização, portanto, um campo exato para a expedição missionária. Descreve-o no regime da vida nômade, sujeito à dissipação moral, a festas e orgias, com as conseqüências dissolventes da antropofagia e do fetiche, permanentemente em guerra, de armas prontas contra povos vizinhos, bravos nas batalhas na água, em canoas ou a nado. Suas ocas vêm descritas como habitações enfumaçadas e imundas. Vivem como bichos e, nômades, buscam noutros matos os víveres quando estes escasseiam, aí mesmo erguendo novas choças onde vivem por um tempo igualmente breve, até à [sic] próxima partida¹⁹².

¹⁹⁰ LUKÁCS, Georg. **A Teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução José Marques Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2000, p. 57-58.

¹⁹¹ LUKÁCS, Georg. **A Teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução José Marques Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2000, p. 61.

¹⁹² ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 222.

O poema descreve a libido indígena como extração excessiva e sem controle do vínculo conjugal. Realista, contrasta índios com porcos a serem salvos da imundície pela graça do batismo, cristianizados e fiéis a uma só esposa. As cores são fortes na pintura da moral silvícola, presa de intermináveis orgias e bebedeiras. Por isso se detém e estende-se no retrato dos costumes, desde a figuração do moquém antropófago como um horrendo churrasco de carne humana à depreciação do curandeiro da tribo, visto pela ótica civilizada como sugestão e fraude, estribado apenas na ritualística bárbara, exterior e gestual, distante da tradição latina e clássica de rituais que abolem o extravagante. Na loca caeté, o poema descobre selvagens ocupados em comer bispos, a entoar nênias monótonas, cozer vinhos, deixando pendentes dos tetos nacos de carne humana moqueada, com caveiras e ossadas nas portas sugerindo fantasmagórica arquitetura¹⁹³.

Como os padres poderiam aliar-se aos índios se os pensamentos e projetos jesuíticos se voltavam contra esse povo? Eis o discurso de Anchieta:

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de christãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem¹⁹⁴.

Mediante o propósito jesuítico de ‘civilizar’ o povo ‘bestial’, ‘cão’, ‘porco’ assegura-se o quão irredutível fora a perspectiva européia face à gente encontrada na América. E a natureza inclinada ao mal dos gentios incomodava o europeu que não se curvava sobre a possibilidade de uma outra forma de vida, uma cultura primitiva, sem conselho e/ou sem prudência. Era intrigante para os jesuítas o apetite sensual de guerra do povo nativo além de sua vida poligâmica e de sua nudez.

Há aqui uma tênue ligação entre história e ficção. Como a literatura volta as suas reflexões para a sociedade, não há como se desvincular uma da outra. Qual é o objeto do olhar senão um mesmo povo e uma mesma relação entre esses povos? Embora a história se organize a partir de documentos de sua investigação, porém o imaginário deve aproximar-se por vezes, porque vácuos existem sem elementos que possam unir partes separadas por

¹⁹³ ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia**: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais. Ilhéus: Editus, 2003, p. 223.

¹⁹⁴ NÓBREGA. Carta da Baía, 8 de maio de 1558, *apud* COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). **Diálogos da conversão**. Missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: UNICAMP, 2005, p. 17

enormes lacunas. Para a literatura, o imaginário se aproveita desses elementos para uma re(apresentação) do factual:

Existe, enfim, um último desafio, que não é o mesmo temível. Da constatação, totalmente fundada, segunda a qual toda história, seja qual for, é sempre uma narrativa organizada a partir de figuras e de fórmulas que mobilizam também as narrações imaginárias, alguns concluíram pela anulação de qualquer distinção entre ficção e história, já que esta é, e apenas é uma *fiction-making operation*, segundo a expressão de Hayden White. A história não proporciona um conhecimento do real mais verdadeiro (ou menos) do que faz um romance, e é totalmente ilusório querer classificar e hierarquizar as obras dos historiadores em função de critérios epistemológicos indicando sua maior ou menor pertinência a dar conta da realidade passada que é o seu objeto: *There has been a reluctance to consider historical narratives as what they most manifestly are: verbal fictions, the contents of which are as much invented as found and the forms of which have more in common with their counterparts in literature than they have with those in the sciences.* [Houve uma reticência a considerar as narrações históricas como o que são manifestamente: ficções verbais cujos conteúdos são tão inventados quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com seus equivalentes literários do que científicos]. Os únicos critérios que permitem uma diferenciação dos discursos históricos lhes vêm de suas propriedades formais: *A semiological approach to the study of texts permit us [...] to shift hermeneutic interest from the content of the texts being investigated to their formal properties* [Uma abordagem semiológica do estudo dos textos permite-nos [...] deslocar o interesse hermenêutico do conteúdo dos textos que são objeto de análise para suas propriedades formais]¹⁹⁵.

Outros historiadores refletem sobre a proposta. Paul Veyne, por exemplo:

[...] recusava termo a termo as certezas que fundavam a cientificidade da história quantitativa e serial, tida então como uma verdadeira “revolução da consciência historiográfica”. Para Veyne, a história não pode ser separada das formas literárias tradicionais; as explicações que ela produz são apenas “a maneira que a narrativa tem de se organizar em uma intriga compreensível” e, finalmente, ela não pode servir senão a fins de simples curiosidade¹⁹⁶.

¹⁹⁵ CHARTIER, Roger. **A beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietudes. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002, p. 97-98. Na citação há um trecho de White que Roger Chartier utiliza. Esta citação pertence a **Tropics of discourse. Essays in cultural criticism**. Baltimore e Londres. The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 82, 192-193.

¹⁹⁶ CHARTIER, Roger. **A beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietudes. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002, p. 101-102. Chartier comentando a posição de Paul Veyne, referencia-o: **Comment on écrit l’histoire. Essai d’épistémologie**. Paris: Editions du Seuil, 1971, p. 111.

Como toda escritura da história se faz pelo processo narrativo, a construção do discurso serve para reorganizar e reordenar os resultados de cada pesquisa. Que fatores podem determinar as escolhas dos historiadores: o lugar institucional por ele ocupado ou o prazer da subjetividade? Usa a prosa para narrar a imaginação histórica, a qual pode vir combinada de

[...] diferentes modos [...] (romanesca, trágica, cômica, satírica), os diferentes paradigmas da explicação histórica (“formista”, mecanicista, organicista, contextualista) e as diferentes posições ideológicas (anarquista, radical, conservadora, liberal). Os diversos tipos de associação entre esses doze elementos (ou seja, em teoria, sessenta e quatro possibilidades lógicas, mas menos na realidade, pois certas ligações são impossíveis) definem estilos historiográficos coerentes, reunindo uma percepção estética, uma operação cognitiva e um engajamento ideológico. O objeto fundamental da ‘poética da história’ é, pois, identificar as ‘estruturas profundas’ que são as matrizes dessas associações¹⁹⁷.

História e ficção marcam as idéias em torno do termo “deslocamento” e se tornam ponto basilar neste estudo que se encontra marcado pelo deslocamento do olhar dito oficial que se entrevê em *Meu Querido Canibal*, de Antônio Torres. A construção do índio como ser brutalmente selvagem recheia as páginas da história oficial, embora se ressalte, hoje, algumas contribuições desse povo para a formação cultural, porque no período da colonização, esse povo era apenas um povo “sem fé, sem rei e sem lei”. A esquematização do pensamento em torno desse ser criou uma imagem quase caricatural, porque essa gente, da forma como fora, tão detalhadamente, descrita por Caminha, na sua histórica carta ao rei de Portugal, vinha reforçar a idéia de tábula rasa. Antônio Torres, ao refazer o percurso do episódio da Confederação dos Tamoios, consegue uma imagem dialética que, através da metaficção historiográfica, busca a representação de mais uma versão dos fatos, embora com o foco deslocado do comumente mostrado. Um tom levemente irônico do narrador parodia os fatos e a perspectiva que se detém dos fatos passados perpassam por uma revista, ou mesmo um reparo. Hutcheon observa: “Todos os reparos são consoladores e ilusórios. Os questionamentos pós-modernistas a respeito das certezas do humanismo vivem dentro desse tipo de contradição”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ CHARTIER, Roger. **A beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietudes. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002, p. 103.

¹⁹⁸ HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: teoria, história, ficção. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 24.

Muda-se a perspectiva do olhar e se adquire uma outra peça narrativa; uma peça que não cultua o passado para ocultá-lo, mas para readministrá-lo em um movimento capaz de reconstruir uma história que pode ser lida, de forma contrária à face aurática, inabalável, cristalizada pelo processo de canonização. Convenciona-se focar as histórias pelas crenças imperialistas, pelo lado do poder, pelo centro social. Quando essa mesma história se direciona para as margens, vê-se em *Meu Querido Canibal* esse sentido; configura-se como uma narrativa construída por trocas mútuas de experiências coletivas. Além da questão do índio, registram-se atos de outros povos; do francês, por exemplo.

Desde a literatura de Alencar, o interesse narrativo pela construção da identidade traça uma história de buscas: por heróis, por perfis e pela cor local. Nesses trâmites, a visão de cada narrador de épocas distintas trouxe uma heterogeneidade de formas para um povo – o branco – escondendo raças, sobressaltando outras, sob o olhar que melhor aproovesse à nação colonizada, de acordo com o pensamento imperialista. No decorrer da história literária, modelos de herói (enquanto perfil indígena) se transformam e com eles exemplificam-se três desse tipo humano, os quais se tornam personagens destacadas: Peri – herói de *O Guarani*, de José de Alencar; Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, de Mário de Andrade; e em *Meu Querido Canibal*, de Antônio Torres, emerge Cunhambebe, o rei do Brasil ou como o apresenta o frade André Thevet, citado pelo narrador: “grande rei selvagem, o mais temível de todo o país, homem com grandes brilhos de virtude ocultos por trás de sua enorme brutalidade”¹⁹⁹. A figura do aborígene, ser em questão nessas análises, sob olhares múltiplos, aparece caricaturado – isto é, construído num perfil dissociado do real conhecido e estabelecido: Peri, um herói alencariano, aos moldes do século XIX; Macunaíma, completamente descaracterizado, após todo questionamento do século XIX em torno da homogeneidade da raça; e Cunhambebe que, apesar de sua representação mitológica, aproximada ao poder dos deuses da antigüidade clássica, embora mortal, apresenta-se verossímil ao índio historicizado oficialmente, subtraindo-se a completa submissão à imposição da cultura e invasão portuguesa. E nesse aspecto constitui-se a diferença. Coincidem no contato com a natureza, mas seus modos são atitudes outras; cada uma de acordo com os parâmetros da narrativa do seu tempo.

No decorrer da história literária brasileira, um questionamento se formula: como se dá esse processo de caricatura e como essa figura aparece? Sobre esse assunto, pode-se refletir sobre a sede por uma nacionalidade e por uma identidade que se multiplicava. Inicia-se com Alencar, na figura de Peri, que, destacado dentre os outros índios, mostra nos seus atos um

¹⁹⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 25.

comportamento europeizado. Tentativa de fazer emergir um tipo, um sujeito para a nação; no entanto, esse olhar não é o mesmo ao longo dos séculos; ele sofre redimensionamento e, em *Meu Querido Canibal*, por exemplo, esse olhar redimensionado apresenta-se desde as linhas iniciais: “Era uma vez um índio”²⁰⁰, personagem nada comum para este tipo de narrativa. Aí se encontra a figura do índio que, por muito tempo, encontrou-se deslocada, situada à margem da história. Antônio Torres, a título de irreverência, o traz centralizado e formaliza a escolha na primeira página da narrativa. Uma outra leitura é possível de ser feita com esta frase inicial. Quando é usado o verbo no passado “era”, pode-se inferir uma outra compreensão: não há mais a possibilidade dessa visão de o índio ser uma personagem à parte da história.

Hoje o pensamento pluralizou-se e esta pluralidade marca também a busca identitária como ato contínuo de antropofagia. O movimento antropofágico, apesar de anunciado no início do século XX, fora investido muito antes com o devorar de histórias de culturas privilegiadas (claro!) que, com a consciência nacional, vieram revestir o conhecimento de uma cor local. É o próprio Antônio Torres quem diz se valer do antropofagismo, ou melhor, do canibalismo para construir a sua narração. Ao finalizar a narrativa, ele elenca suas leituras canibalizadas. Dentre elas, muitas em referência ao povo aqui encontrado. Essas leituras contribuem para se ater melhor no aspecto povo; com a base redimensionada, o perfil do índio é redesenhado para que seja reapresentado²⁰¹: “O índio chamava-se Cunhambebe”²⁰².

A metaficção se estabelece com o tom paródico para dar xeque na história até então anunciada. A marca da (re)visão da história tem sua pista também logo no início do primeiro capítulo: “E era nos anos 500, no século das grandes navegações – e dos grandes índios”²⁰³. Esta passagem dá pista para o ponto inicial da construção da narrativa. Quais foram os homens dessa história que comemora seus 500 anos? Só construíram a história os imperadores, os grandes soldados? Que fizeram estes homens? Lutaram? Construíram a nação? Os índios, como todos os outros situados à margem, também o fizeram com a mesma garra e bravura. No entanto, a superioridade de uma sociedade imperialista abafou os atos desses nativos. Cortaram-lhes o direito ao território e, por conseguinte, a vida livre e autônoma que sempre tiveram enquanto donos primeiros da terra.

²⁰⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 9.

²⁰¹ Aylton Quintiliano em seu livro (1965, 1ª edição) reconstitui o momento que moldava a mistura tanto racial quanto social que viria a ser a nação brasileira: de um lado Cunhambebe, Aimberê e Iguassu; do outro, Villegagnon, Estácio de Sá e jesuítas. Juntos retratam o início da história de um país que se rebelava contra a escravidão. QUINTILIANO, Aylton. **A guerra dos tamoios**. 2. ed., revisada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

²⁰² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 11.

²⁰³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 9.

A paródia entra como recurso, não ridicularizador, pois ela é “na sua irônica ‘transcontextualização’ e inversão, repetição com diferença”²⁰⁴. Esta estratégia de construção não intenta apagar os aspectos que se tem evidenciado, mas a apresentação de outro olhar, aquele direcionado à margem; a classe que nada recebeu de espaço na história, como se fosse apenas peças estáticas dos acontecimentos; porém, com *Meu Querido Canibal*, observa-se que estes foram homens que construíram sua história. Abre-se espaço para que um trabalho metaficcional siga os caminhos da paródia, “como inscrição de continuidade e mudança”²⁰⁵, uma forma de escrita ora irônica e próxima à realidade com grandes semelhanças, ora transgressora das convenções.

A metaficção historiográfica refuta os métodos naturais, ou de senso comum, para distinguir entre o fato histórico e a ficção. Ela recusa a visão de que apenas a história tem uma pretensão à verdade, por meio do questionamento da base dessa pretensão na historiografia e por meio da afirmação de que tanto a história como a ficção são discursos, constructos humanos, sistemas de significação, e é a partir dessa identidade que as duas obtêm sua principal pretensão à verdade. Esse tipo de ficção pós-moderna também recusa a relegação do passado extratextual ao domínio da historiografia em nome da autonomia da arte²⁰⁶.

O passado existe antes de ser traduzido pela linguagem seu referente. Ele é arqueologizado; torna-se conhecido através do texto. A paródia, paradoxo metaficcional, está à volta da arte pós-moderna, cuja expressão auto-reflexiva e irônica cria base na reflexão e na versão outra do mundo histórico conhecido.

Alguns textos (pós)modernos – assim reconhecido por Hutcheon – merecem leituras mais apuradas, uma vez que possuem um percurso conhecido mais revisado ou olhado por outro ângulo, afinal como afirma ela própria: “todo texto tem seu intertexto”²⁰⁷. Como se procede a construção de identidade cultural de uma nação, conhecendo-se o ato antropofágico como meio de maior suporte junto à reescritura da história? *Meu Querido Canibal*, como metaficção historiográfica, oferece uma leitura de Brasil, na qual foram abordados aspectos de

²⁰⁴ HUTCHEON, Linda. **Uma teoria da paródia**. Tradução Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985, p. 48.

²⁰⁵ HUTCHEON, Linda. **Uma teoria da paródia**. Tradução Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985, p. 53.

²⁰⁶ HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: teoria, história, ficção**. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 127.

²⁰⁷ HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: teoria, história, ficção**. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 9.

grande relevância para a história do país. Neste processo de leitura, percebe-se uma polifonia de vozes – a voz do português, do francês e das várias nações indígenas. Através dessas vozes, o “popular” e o “culto” têm espaço no contexto para fazer reluzir a história do povo, apesar de a palavra “povo” receber acepções distintas; nesse caso, como representação das classes marginais.

Por meio desse processo polifônico e dialético, a narrativa em questão possibilita uma constatação: a história cristalizada, por tempos, impediu um pensamento em que coubesse uma comunhão entre povos heterogêneos. Essas vozes sobrepostas corroboram no contraste das ações dos povos que se estabeleceram no território. Surgem homens com objetivos distintos: o índio veio integrar-se à natureza; os brancos vieram explorar esta mesma natureza, construir riquezas, mas usaram estratégias distintas: os portugueses com a idéia de exterminar os índios e o francês, com relações cordatas.

De *Meu Querido Canibal*, aflora uma nacionalidade mais robusta, posto que suas raízes mais profundas e, portanto, mais encorajadoras, desvencilham-se de um passado obscuro e retratam uma leitura revigorada de um episódio fatídico da história brasileira. É o próprio narrador quem afirma que, “exposto às flechadas da história oficial, essa velha dama mui digna, aqui sujeita aos retoques da nossa indignação”²⁰⁸, encontra matéria para revisitar essa mesma história e criar condições para analisá-la sob outros olhares, pois deixaram uma visão restrita de povo brasileiro, de identidade nacional desfocada do real, muito mais próxima do ideal. A cristalização da história, retratada no romance, está bem próxima do processo de canonização literária. Por meio de “mecanismos de ocultação ou de invenção do outro”²⁰⁹, Antônio Torres cria um narrador para re-contar a história da Confederação dos Tamoios e, apesar de fazê-lo com uma narração fragmentada, faz emergir identidades sufocadas pela cristalização do cânone histórico, valendo-se, para tanto, da retratação canibal. Isto porque tanto o narrador canibaliza leituras como cria uma imagem do canibal como uma visão diferenciada daquelas anteriormente construídas.

O canibal sendo querido tem outra conotação, apesar de continuar devorando gente. Mas o que seria o canibal? Ao chegar, o europeu levou o choque de encontrar um outro povo, diferente, além do “normal”, em relação à sua cultura, fator que contribuiu ainda mais à afronta, à negação do outro. Com a questão da alteridade dos portugueses aflorada, Torres denota uma compreensão do modo como se estruturavam as sociedades no Brasil nativo e de

²⁰⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 9.

²⁰⁹ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre, 2003, p. 34.

como estas sociedades foram povoadas por seres “com fé, rei e leis” (pensamento antitético em relação ao português); o pensamento europeu era contrário a essa cultura indígena.

A cultura (pós)moderna identifica as bases canônicas presas ao caos. Já não existe um único sujeito, mas sujeitos do discurso. A situação do novo século é outra que não a de um tempo remoto, uma vez que

[...] a proposta canônica é mais uma vez inadequada, defasada e moribunda. O cânone antes ameaçado, hoje está sendo pilhado, remexido radicalmente em sua ortodoxia normativa e saqueado pela emergência e o caos organizado da cultura pós-moderna, que está aí, abalando e fazendo ruínas velhas estruturas institucionais secularizadas. O fim da história é canônico e o futuro chegou²¹⁰.

Este futuro já não aceita, como fundamentos estéticos, a estranheza e a cognição. Embora o pensamento exposto na citação se mostre radical, a exclusão declarada pelos colonizadores em relação aos índios encontra-se obsoleta na sua própria época; e a idéia de se buscar um sujeito – projeto de muitos escritores – fora de cogitação. São múltiplos os sujeitos. O pensar (pós)moderno é outro, se não o repensar. E como eficaz meio para propagar a cultura, tanto pode estabelecer fronteiras culturais como barreiras sociais ressaltando privilégios e recalques na sociedade. Patriarcalismo, arianismo e moral cristã formam – para Roberto Reis²¹¹ – os pilares básicos do saber ocidental. Posições divergentes, ruptura e revisão, interessantes à reflexão, principalmente nos tempos modernos, quando o caos foi estabelecido, tornam-se relevantes na des(construção) das narrativas enquanto objeto de formação de identidades nacionais. A narrativa *Meu Querido Canibal* sugere um Antônio Torres que se utiliza, cria e recria a realidade; ele produz obras centradas nos conflitos entre o Brasil arcaico e o moderno e aponta, ainda, para o desenraizamento do homem brasileiro. E na procura por um grande personagem encontrou Cunhambebe. É o interesse pela História que o faz entender um pouco melhor a realidade do país, hoje, como possibilidade de controlar passado e futuro.

Ao traçar sua narrativa, Antônio Torres sobrepõe identidades. Eis que surgem os portugueses ‘mentirosos’, ‘covardes’, ‘inescrupulosos’, mas privilegiados; essas personagens brancas foram modelo de identidade nacional. Há também os franceses; ‘amigos’,

²¹⁰ LOBO, Luiza e GONÇALVES (org.). **A poética das cidades**. Rio de Janeiro: Relume/ Dumará, 1999, p. 79.

²¹¹ REIS, Roberto. Cânon. In: **Palavras da crítica**: tendências e conceitos no estudo da literatura. JOBIM, José Luis (org.). Rio de Janeiro: Imago, 1992.

‘idealizadores’, ‘encantados’, “mais diplomáticos, menos ambiciosos”²¹², também interessados na exploração, porém mais cautelosos, senão zelosos com o aborígine – mais uma identidade identificada. No entanto, dentre as personagens da narrativa, há, em especial, os índios, principalmente os chefes de cada tribo. Fortes, inteligentes, pacíficos e/ou guerreiros – a necessidade falava mais alto: “Nem burros, nem broncos. Muito pelo contrário. Eram inteligentes, argutos e raciocinavam com muita lucidez”²¹³. Cada chefe possuía sua qualificação. Existiam, afinal, os índios. E a figura de Cunhambebe tornou-se o exemplo mais representativo para revisar a questão do bom selvagem, apontada por Rousseau, e empregada por José de Alencar para a sua construção de identidade nacional. Esses povos viviam num mesmo espaço e se constituíam em representações identitárias dentro de uma nação que se formava. A narrativa traz ainda o reflexo que provocou o processo de aculturação na figura de Araribóia, que trai seus compatriotas. Mas como se pode ler, logo abaixo, a inteligência do índio pôde fazê-lo perceber, embora tarde, que, aos olhos dos brancos, jamais teria oportunidade alguma, não seria considerado gente:

No caminho de volta, Araribóia poderia ter refletido sobre o abismo que os separava. Depois de toda a sua dedicação aos colonizadores, de todo o suor e sangue derramado por eles, e de também ser considerado um vencedor, como eles o eram, e com o seu apoio, sim, depois de tanto que fizera por eles, e de haver passado a ter um nome como eles e a vestir-se como eles, tudo continuava como dantes: índio era índio, branco era branco ²¹⁴.

As fissuras de uma diversidade transculturada impõem-se inegavelmente desde o período colonizador e, com os novos conceitos, conquistados nos estudos culturais, é possível ligar história e ficção como mecanismo para refletir a construção identitária cultural.

²¹² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 13.

²¹³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 21.

²¹⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 60.

Portugal vestiu o selvagem. Cumpre despi-lo. Para que ele tome um banho daquela “inocência contente” que perdeu e que o movimento antropófago agora lhe restitui (Oswaldo Costa).

3 “SÓ A ANTROPOFAGIA NOS UNE”²¹⁵

Antropofagia foi a resposta a uma consciência de país que trazia na sua gênese valores burgueses transpostos e uma visão etnocêntrica, que impedia reconhecer a cultura autóctone. É, pois, o gesto do colonizado no sentido de dessacralizar a herança cultural do colonizador para inaugurar uma nova tradição²¹⁶.

A tradição literária modernista revela-se nesse movimento antropofágico, com a dialética que o próprio movimento modernista despertou, segundo a ordem de problemas estéticos, sociais e políticos. Nesse contexto, encontram-se, no homem brasileiro, a

²¹⁵Esta frase retirada de *O Manifesto Antropófago* reúne pensamentos sobre a relação dominante/dominado muito discutida na atualidade quando o processo de descolonização impele para o repensar de imposições sofridas mas que necessitam de reestabelecimento para se firmar na sua própria formação de nação e de identidade cultural revivenciada.

²¹⁶MALTZ, Bina; TEIXEIRA, Jerônimo; FERREIRA, Sérgio. Antropofagia: Rito, metáfora e pau-brasil. In: *Antropofagia e Tropicalismo*. Porto Alegre: UFRGS, 1993, p. 11.

inquietação, conseqüente da mentalidade industrial, e uma cultura que circulava ativamente em São Paulo.

Em 1928, surge a *Revista Antropofagia*, dirigida por Alcântara Machado e Raul Bopp, e nela registra-se o *Manifesto Antropófago*, subscrito por Oswald de Andrade. A antropofagia cultural começa a delinear-se a partir do *Manifesto* do qual se extraem alguns fragmentos:

Queremos a revolução caraíba. [...] O contato com o Brasil caraíba. *Ou Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo. [...] Caminhamos. Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas. [...] Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade. Contra a memória fonte de costume. A luta entre o que se chamaria o Incrindo e a Criatura. [...] Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. [...] só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. [...] Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos. Contra Anchieta. [...] Contra a realidade social, vestida e opressora [...] ²¹⁷.

O movimento antropófago brasileiro apresentou como principal objetivo a deglutição – metáfora da antropofagia – da cultura do outro, estivesse dentro ou fora do contexto nacional. Nada era negado; todas as culturas eram validadas, mas não imitadas. Benedito Nunes coloca:

[...] esse manifesto lança a palavra ‘antropofagia’ como pedra de escândalo, para ferir a imaginação do leitor com a lembrança desagradável do canibalismo, transformada em possibilidade permanente de espécie. [...] tal palavra funciona como engenho verbal ofensivo, instrumento de agressão pessoal e arma bélica de teor explosivo, que distende, quando manejada, as molas tensas das oposições e contrastes éticos, sociais, religiosos, políticos, que se acham nela comprimidos²¹⁸.

²¹⁷ ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. In: SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas**: polêmicas, manifestos e textos críticos. São Paulo: USP; Iluminuras; FAPESP, 1995, p. 142-147.

²¹⁸ NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. XXV. (Grifo do autor).

O antropofagismo, nesses termos, associa-se à destruição do outro, à aquisição do poder do outro e à transformação de si próprio. Importa não apenas ingerir o outro, mas digeri-lo: uma noção de simbiose. Come-se o outro para se apropriar de seu poder, utilizando-o para o benefício pessoal. Rebelar-se contra tudo o que não for genuinamente nacional: o erudito, opulento e inconsciente. Uma união do nacional com o melhor do estrangeiro.

A questão antropofágica²¹⁹, conforme Gilberto M. Telles, constitui-se num processo inserido nos estudos literários no Brasil muito antes que a teoria de Bakhtin sobre a carnavalização houvesse chegado ao país. Lucia Helena²²⁰ também ressalta o mergulho que Oswald dá num passado voltado para o presente. O seu processo atua na renovação para modernizar a arte brasileira. Por isso a antropofagia torna-se a marca maior do movimento modernista no Brasil, porque também representa o primeiro contato com a realidade política do país; percebe-se a falta de reconhecimento da nação. Mesmo destacando o movimento revolucionário em Oswald, Lucia Helena atualiza as questões de Oswald na contemporaneidade:

[...] a recepção de sua obra no âmbito de um período polemicamente referido como pós-modernidade e a coexistência, no modernismo, do aspecto destruidor da vanguarda, tão ressaltado pela crítica, com elementos da tradição, ainda pouco explorados em virtude da tendência dominante de se ressaltar o compromisso do modernismo com as atitudes de ruptura²²¹.

Além da revolução implantada, Oswald ainda enfatiza a paródia, como expressão irônica dos valores passados, para no presente romper essas amarras da tradição; conserva-se a tradição da perspectiva utópica. Assim Lucia Helena enfatiza o uso da paródia como princípio não só do modernismo de 22, mas como

[...] recurso próprio de estilo, que se articula a uma razão irônica, presente, ainda que em graus variados [...] uma forma de romper com a tradição. Ainda que o “outro” da paródia seja, normalmente, um texto da série literária e/ou social precedente, que ela critica, a paródia se revela não

²¹⁹ TELLES, Gilberto Mendonça et al. **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995.

²²⁰ HELENA, Lúcia. Um caminho percorrido. In: TELLES, Gilberto Mendonça Telles et al (org.). **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995. As idéias sobre a antropofagia são objeto de pesquisa da professora Lucia Helena. As suas publicações acerca do conteúdo em muito contribuem para o andamento dessa pesquisa.

²²¹ HELENA, Lúcia. Um caminho percorrido. In: TELLES, Gilberto Mendonça Telles et al (org.). **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995, p. 21.

apenas um meio de ruptura, mas também um modo por vezes paradoxal de se apropriar do passado, numa poética em que a estratégia alegórica desempenha papel primordial²²².

Embora muitos dessem crédito à antropofagia de Oswald como redução das matrizes do canibalismo europeu, uma propagação de experimentalismos da Europa, os *ismos* (Futurismo, Dadaísmo, Surrealismo e Cubismo) chegaram como ondas impetuosas nesse mar da modernidade e trouxeram a inquietude estética que buscara a autofundação de um movimento reflexivo da literatura contemporânea.

O espírito de vanguarda, no período a que nos referimos, é impulsivo e incoerente. A retórica turbilhonante da vida moderna, trazida pelos futuristas, opõe-se à negação cética de todo valor artístico e literário pelo Dadaísmo. O recuo pirrônico de uma tendência corrige o progressismo impiedoso da outra. Alternam-se os ritmos da destruição e da construção; o senso do futuro modifica o entendimento do passado. Faz-se apelo até mesmo a um passado trans-histórico, que confina com o futuro utópico, como aquele passado pré-cabralino a que, paradoxalmente, a ‘antropofagia’ oswaldiana, em 1928, antepõe e pospõe ao presente, e no qual o tempo sem memória de um mito mergulha no tempo esperançoso de uma utopia a realizar²²³.

O *Manifesto Pau-Brasil* e o *Manifesto Antropófago* são fruto da apreensão de Oswald no período em que esteve na atmosfera intelectual parisiense. Ambos resultam de uma assimilação do estrangeiro já praticada no Brasil por José de Alencar e Gonçalves Dias. Benedito Nunes reforça:

Oswald concebe essa consciência à maneira de um princípio ativo de nossa vida intelectual, que deveria vigorar tanto no aproveitamento literário dos aspectos ‘bárbaros’ da cultura brasileira, quanto na absorção poética dos aspectos ultracivilizados do mundo técnico-industrial²²⁴.

Mas é com o *Manifesto Antropófago* que se encontra o princípio da assimilação, integrado à dialética do modernismo assim como o primitivismo. Surgem pontos opostos: o primitivismo representando a imprevisibilidade, e o moderno, a previsão, a razão, a prática

²²² HELENA, Lúcia. Um caminho percorrido. In: TELLES, Gilberto Mendonça Telles et al (org.). **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995, p. 23-24.

²²³ NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 23-24.

²²⁴ NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 28-29.

culta imposta pela civilização técnico-industrial. A originalidade nativa corresponderia ao primitivismo, à contradição, própria da dialética do Modernismo: cultura intelectual *versus* cultura antropológica no sentido amplo; de um lado, a cultura brasileira compreendida de seus elementos populares e etnográficos, antes marginalizados pela *intelligentsia* do século anterior; de outro, a digestão da inteligência técnico-industrial junto à originalidade nativa. Esses elementos tornam-se fatos da cultura brasileira, esteticamente significativos.

O primitivismo torna-se um instrumento de agressão, uma arma impiedosa para atingir os setores ético, social, religioso e político produtos do passado colonial da história do Brasil. Por isso tudo o antropofagismo é contraditório.

Mitifica-se a antropofagia, e utiliza-se o mito, que é irracional, tanto para criticar a história do Brasil – para desmistificá-la – quanto para abrir-lhe, com o apelo igualitarista da sociedade natural e primitiva, um horizonte utópico, em que o matriarcado, símbolo da liberdade sexual, substitui o sistema de sublimações do patriarcado rural²²⁵.

O Antropofagismo foi o divisor de águas na política modernista. E serviu como reintegração entre as estruturas primitivas e a sociedade industrial tecnizada. Daí obtém a tese do homem natural, a antítese do homem civilizado e a negação da negação do homem natural tecnizado. Segue o devorar do conteúdo trágico da vida com sua vontade de poder. Este devorar transforma tabus em valores humanos e em obras de arte. Portanto, analisa-se em *Meu querido canibal* um romance pós-moderno e como tal

[...] faz parte da postura pós-modernista de confrontar os paradoxos de representação fictícia/histórica, do particular/geral e do presente/passado. E, por si só, essa confrontação é contraditória, pois se recusa a recuperar ou desintegrar qualquer um dos lados da dicotomia, e mesmo, assim está mais do que disposta a explorar os dois²²⁶.

A partir dos acontecimentos presentes (a festa dos 500 anos de Brasil), há inspiração para se mergulhar no passado/presente; relação propícia à revisão da história convencionalizada, oficializada. Canibalizam-se leituras passadas e/ou contemporâneas para

²²⁵ NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 34-35.

²²⁶ HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: teoria, história, ficção. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 142.

acrescentar mais uma peça (versão) do mosaico (a história) já montado. O binarismo estará sempre presente para marcar os pares opostos próximos à recuperação/desintegração, apenas próximos, porque busca-se seguramente a exploração dos dois lados de cada pólo.

3.1 ANTROPOFAGIA DEPOIS DE OSWALD

A aversão implantada pelo *Manifesto* representa, na contemporaneidade, uma prática comum na literatura. A realidade pós-colonial se descortina através de uma literatura que “devora” culturas e informações para passar a história a limpo. Ao longo de seu texto, Antônio Torres dispõe para o seu narrador um discurso fragmentado fortalecido pela força da indignação para representar indiretamente a voz do colonizado já consciente de suas funções e, portanto, na busca de sua identidade. As figuras dos jesuítas e dos portugueses estão claramente marcadas como agentes dominadores e propagadores da miséria. O “inimigo sacro”; a contradição entre a figura que representava homens civilizados e religiosos e suas práticas.

Pelo processo paródico, Antônio Torres relê a história oficial do país para reconstruir, a partir da visão do colonizado e invadido, a Confederação dos Tamoios, em *Meu querido canibal*, e da narração inicial de um corsário francês sobre a invasão do Rio de Janeiro, em *O nobre seqüestrador*²²⁷. O ato antropofágico nessas narrativas se dá de forma renovada. Esse processo ocorre há muito tempo na arte literária no Brasil.

Em *Caramuru*, de Santa Rita Durão, segundo Eneida Leal Cunha, já existe aplicação da antropofagia, como um discurso da condenação da antropofagia, que inferioriza o índio, legitimando o discurso colonialista. A antropofagia, em *Caramuru*, atuou como movimento inverso sobre os românticos José de Alencar e Gonçalves Dias,

[...] ocupados com a missão de dotar o país de um índio que encarnasse a origem da nacionalidade. Não que o repetissem, ou retomassem a caracterização do índio enquanto corpo degradado pela feiúra brutal, pela nudez indecorosa e pela prática abominável da antropofagia. Optaram, ao

²²⁷ Esta narrativa de Torres é citada porque o seu processo de construção se dá de forma bem aproximada à narrativa, objeto dessa pesquisa.

contrário, por recalcar-lo sob uma produção compensatória e inventaram o belo índio, civil, cavalheiresco e heróico²²⁸.

Enquanto eles inventaram o índio, apagando o passado colonial e o aniquilamento dos autóctones, Oswald descobre a razão em nome da terra estigmatizada pela historiografia. Relendo a produção do período colonialista, o modernista repete, parodia, desconstrói este discurso. Na possibilidade de reinserção do índio na história e na cultura, a antropofagia proposta por Oswald é resgatada por Antônio Torres em *Meu querido canibal*. A idolatria à pessoa do jesuíta José de Anchieta, sugerida pela história oficial, esmigalha-se mediante a narrativa que descreve toda a cilada engenhosa que o padre monta numa traição aos indígenas²²⁹. Para engendrar tão articulada narrativa, Antônio Torres canibaliza leituras da história da época dos fatos ocorridos para reconstruir uma face, até então, obscura do passado.

Observa-se, nessas obras, um seqüestro da história não como processo de apagamento, mas de redimensionamento. Ele bebe nas fontes primeiras e o que apresenta, em *Meu querido canibal*, é o índio esquecido, renegado, camuflado. “Em vez de catequizá-lo, ocidentalizá-lo ou folclorizá-lo, aprender com ele [...]”²³⁰ para, se possível aderir à Confederação dos Tamoios e confirmar cultura e literatura, como elementos de dependência existencial, colonizadas. Um diálogo entre a tradição da literatura e a cultura nacional²³¹.

Eneida Leal Cunha comenta: “Para Santa Rita Durão, a antropofagia é a diferença a ser apagada. Para Oswald, a antropofagia é a diferença a ser ressaltada, reassimilada, como valor não de traço de origem, e sim de emergência de uma regra de dominação a ser invertida²³²”. Dois momentos distintos são apontados. Na contemporaneidade (final do século

²²⁸ CUNHA, Eneida Leal Cunha. A antropofagia, antes e depois de Oswald. In: TELLES, Gilberto Mendonça et al (org.). **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995, p. 52.

²²⁹ Neste mesmo modelo, *O nobre seqüestrador* desconstrói a invasão da cidade do Rio de Janeiro pelos franceses e penetra no caráter do corsário francês que invadiu o Rio de Janeiro (1711), mas que parece comprazer-se na busca de identidades trans-temporais as quais possam validar o eterno retorno, propício à compreensão do presente através de fatos passados. TORRES, Antônio. **O nobre seqüestrador**. São Paulo: Record, 2003.

²³⁰ CUNHA, Eneida Leal Cunha. A antropofagia, antes e depois de Oswald. In: TELLES, Gilberto Mendonça et al (org.). **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995, p. 53-54.

²³¹ Com *O nobre seqüestrador*, comprova-se o recrudescimento do interesse pela reconstrução do passado, semelhante aos românticos apenas no entusiasmo dos anos oitocentos. Longe de uma linguagem rebuscada de séculos passados, a narrativa traz a espontaneidade de uma linguagem despojada, próxima da oralidade, bem aos moldes contemporâneos. Um dos narradores (René Duguay-Trouin) transfigura-se em estátua – recurso alegórico, fantástico – que conta a invasão do Rio de Janeiro por ele mesmo, corsário do rei do França, depois de dominar toda a resistência local, exige vultoso resgate para libertar a cidade.

²³² CUNHA, Eneida Leal Cunha. A antropofagia, antes e depois de Oswald. In: TELLES, Gilberto Mendonça et al (org.). **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995, p. 54.

XX), a versão antropofágica sofre novas mudanças. Por isso, para Antônio Torres, a antropofagia é a diferença a ser reconhecida, valorizada com indignação e ternura: indignação à história imperialista que apagou da história seus iniciadores, e ternura a figuras, como Cunhambebe, que, com a sabedoria narrada em pé de página, soube descrever a ambição e a crueldade de um povo europeu que se dizia pregar o cristianismo – mais grave, dar àquele povo uma religião já que em nada criam.

A literatura, a partir dos anos 80/90, tende a assistir à nova emergência da busca da identidade nacional, da essência brasileira. Os estudos culturais e as teorias pós-coloniais influenciam a crítica da cultura brasileira. A nova teoria crítica passa por revisões demonstrando uma preocupação com uma coerente representação das manifestações culturais, particularmente a literatura, a qual não se restringe à apresentação de documentos, mas aparece como participante ativa da história. Vale ressaltar ainda, o ato imaginário de Torres que, através do processo metaficcional de duas narrativas, usa a história passada e consegue transportá-la para o presente e discutir a violência estampada na cidade do Rio de Janeiro (cenário das duas narrativas). Em *Meu querido canibal* é o próprio narrador que, no seu próprio tempo, esclarece através de notas de jornal essa relação entre uma violência e outra:

Cuidado, passageiro. [...] Não leu as primeiras páginas deste 9 de novembro? ‘Após desembarque no Galeão, na noite de domingo, o casal francês Yves e Martine Halin, que ficariam hospedados em um hotel em Copacabana, foi levado de táxi para Itaguaí [...] onde Martine foi assassinada’²³³.

Já em *O nobre seqüestrador* é a própria cidade do Rio de Janeiro que, na última parte da história, narra sua mísera condição de espaço para tantas violências e o narrador mais uma vez traz a narrativa para a contemporaneidade:

Balas perdidas, ordens de traficantes para fechar o comércio, assaltos nos sinais de trânsito e “bondes”, aterrorizando a cidade: motivos para os cariocas terem medo da violência não faltam. [...] O percentual de moradores com medo de serem assassinados durante um assalto também é alto [...]’²³⁴.

²³³ TORRES, Antônio. *Meu querido canibal*. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 124.

²³⁴ TORRES, Antônio. *O nobre seqüestrador*. São Paulo: Record, 2003, p. 143-144. O narrador oferece durante a narrativa um recorte do jornal *O Globo* para comparar a violência do país colonial e do presente na sua contemporaneidade, como consequência de uma herança cultural.

Meu querido canibal combina uma apreciação literária minuciosa dos arquivos da época e mapeia o imaginário popular coletivo; nessa forma narrativa, delineia conceitos e os efeitos da modernidade na história brasileira. Concentra-se no episódio da revolução tamoio o discurso histórico e o discurso literário. Uma retomada das teorias antropofágicas, sugeridas por Oswald de Andrade. O Torres canibal propõe uma construção discursiva que visa delinear diferenças, inverter e subverter oposições e questionar a dependência cultural. Este canibalismo devorador é o impulso necessário à criação e à crítica de um projeto que questione dependência e colonização.

Antropofagia surge, aqui, no sentido de ler tudo sobre a história oficial ou não e restaurá-la enquanto outra visão para os acontecimentos. A antropofagia contemporânea é retomada por Antônio Torres através de uma ficção que repete de um outro lugar, ou com outro olhar, a história da dominação cultural. Uma antropofagia nem positiva nem negativa, apenas a que o dominado fala (por si mesmo ou pelo narrador) da cultura e da história. Pelo tipo de narrativa por ele exposto, estes seus textos desafiam o seu trabalho anterior²³⁵.

O processo de transformação histórica e social brasileira dos últimos vinte e cinco anos foi muito rápido. A questão da dependência cultural foi relativamente superada. No início da década de 70, registravam-se, no Brasil, elites intelectuais de visão dependente. Hoje tanto políticos e elite intelectual quanto desprivilegiados, que sempre estiveram no lugar do silêncio, da imobilidade ou o de uma promessa ainda a ser realizada sabem onde estão. O cosmopolitismo os fez entender os seus lugares sem dar maior importância à visão social.

Quanto à questão regional, pode-se também pensar que se trata de um problema superado, pois já não há regional ou universal. Tudo é regional; tudo é universal – ou melhor: tudo é local e global (glocal). Há dominação e dominados, colonizadores e colonizados, culturas centralizadas e culturas periféricas, sociedades agrárias e sociedades urbanas.

Dentro desta visão, Antônio Torres anuncia a cultura brasileira sob ângulos variados. Seja do ponto de vista ideológico ou telúrico, seja do ponto de vista historiográfico, com uma linguagem bem despojada denuncia as estruturas sociais dominantes e capazes de usurpar territórios, culturas e a própria história de um povo ou mesmo de uma nação.

²³⁵ Até então a temática de Torres estava voltada para questões da terra, do povo simples, a exemplo de *Carta ao bispo*, *Essa terra*, *O cachorro e o lobo* e o mais recente *Pelo fundo da agulha* (2006), os quais tratam de mostrar o processo da desterritorialização, capaz de fragmentar o sujeito que se perde na sua própria história e na sua pátria.

3.2 NO PRINCÍPIO, UMA COLÔNIA; NO PROCESSO, DEVORAÇÃO CRÍTICA

[...] existe um meio termo entre esses dois extremos, entre a destruição e o culto, e que há uma certa necessidade de questionar o culto existente.

[...]

O meio termo entre a conservação e a destruição é a construção, ou seja, a reconstrução da história a partir dos textos, ou, como Benjamin diria, dos fragmentos do passado. Cada obra, apesar de seu caráter acabado, é um fragmento que pede sua totalização a partir de um determinado presente. Com o avanço contínuo do tempo, essa totalização, ou seja, reconstrução também tem que ser permanentemente re-iniciada²³⁶.

Os indicadores de certo “mal-estar” na cultura contemporânea foram batizados, por alguns teóricos, de modernismo; já outros estudiosos entendem esse “mal-estar” como pós-modernismo, uma negação do moderno, abandono, rompimento ou afastamento das características decisivas do moderno, marcadamente um deslocamento relacional. Este fato torna o pós-moderno um termo relativamente indefinido. O mundo atual se encontra no limiar do alegado deslocamento, com as idéias fora do lugar, tende-se, portanto, a pensar um mundo caótico, sob tensão.

As práticas artísticas entre o final do século XIX e o início do século XX fizeram um balanço das idéias, das técnicas, das formas, dos temas, do pensamento e dos modos de ação aplicados até então. Os movimentos de Vanguarda da Europa influenciam os artistas brasileiros, porém não se pode negar que eles próprios criaram uma vanguarda “com estilo de ação e de criação que caracterizou a época”²³⁷.

Sabe-se da dialética que o próprio movimento modernista despertou segundo uma ordem de problemas estéticos, sociais e políticos. Em meio às influências do Futurismo, do Dadaísmo e do Surrealismo, Oswald de Andrade inventa o seu estilo antropofágico.

Predisposto a simpatizar com todas as rebeliões estéticas e a conhecer todos os programas de revolução artística e literária, Oswald de Andrade terá recebido as vibrações desse clima tenso, que lhe parecia o prolongamento das recentes escaramuças da Semana brasileira. É de supor que Maximilien

²³⁶ OTTE, Georgi. A obra de arte e a narrativa – reflexões em torno do cânone em Walter Benjamin. In: OTTE, Georgi e OLIVEIRA, Silvana Pessoa de (org.). **Mosaico crítico**: ensaios sobre literatura contemporânea. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 10-11.

²³⁷ NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 9.

Gauthier, seu constante companheiro, apresentou-o a Francis Picabia, autor de *Pensées langage*, de *Le Christ Rastaquoère* e do *Manifeste Cannibale*. Cada encontro, nessa trajetória intelectual por entre idéias, personalidades e obras, pode ter sido, para a receptividade atmosférica de Oswald, uma fonte estimuladora poderosa. Com a impaciência teórica, com a sua particular avidez do novo e da novidade, ele foi, dos nossos modernistas, aquele que mais intimamente comungou do espírito inquieto das vanguardas européias²³⁸.

O canibalismo então era de conhecimento de muitos e passara a ser representado pela arte. Canibal que

não assustara o humanismo de Montaigne e que havia passado ao *Dicionário Filosófico de Voltaire*, antes de se tornar um quase herbívoro no *Discours sur l'origine et les fondements de l'innégalité*, era então menos e mais do que um tema. Amostra de uma sociedade outra, de um outro homem que ainda nos assombra, e que a ciência antropológica se esforçou então por relegar aos noturnos desvãos da mentalidade pré-lógica, essencialmente mágica, o canibal foi também uma dessas imagens fortes, de forte prestígio onírico, favoráveis à condensação de impulsos agressivos, silhuetados de encontro com a má-consciência burguesa, da qual Nietzsche já falara, antes que Freud houvesse estabelecido a filogênese da consciência. Abriu-se, de Nietzsche a Freud, o caminho que fez do canibalismo o signo de um [sic] síndrome ancestral, ou, para usarmos a linguagem de Oswald, uma semáfora da condição humana, fincada no delicado intercruzamento da Natureza com a Cultura²³⁹.

Montaigne questiona a dimensão de ato bárbaro do canibalismo ao comparar a antropofagia aos procedimentos similares ou piores utilizados pela Europa do século XVI. Montaigne²⁴⁰ cita uma expressão do Rei Pirro: “Não sei que espécie de bárbaros são estes, mas a formação de combate que os vejo realizar, nada tem de bárbaro”. Esta sensação de aversão ao estranho de forma a enfrentar outros costumes sempre fora comum à natureza humana, não foi diferente com o europeu ao avistar os índios, na América. A forma de pensar uma cultura superior, mais “civilizada” impulsionou o europeu à dominação material e espiritual e para tamanha façanha não poupou esforço nem força. Em seu ensaio, *O entre-lugar no discurso latino-americano*, Silviano Santiago discute essa mesma citação de Montaigne e reforça a idéia:

²³⁸ NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 11.

²³⁹ NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 12-13.

²⁴⁰ MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaio**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 192.

[...] a metáfora em Montaigne guarda em essência a marca do conflito eterno entre o civilizado e o bárbaro, entre o colonialista e o colonizado, entre Grécia e Roma, entre Roma e suas províncias, entre a Europa e o Novo Mundo, etc. Por outro lado, as palavras do rei Pirro, ditadas por certa sabedoria pragmática, não chegam a esconder a surpresa e o deslumbramento diante de uma descoberta extraordinária: os bárbaros não se comportam como tais – conclui ele²⁴¹.

Montaigne descreve a forma de vida nativa sem ao menos ter pisado no território. Ele o descreve através de depoimento de Villegaignon, francês que tentou fundar uma França Antártica no Brasil. Montaigne diz acreditar mais em Villegaignon pois

O homem que tinha a meu serviço, e que voltava do Novo Mundo, era simples e grosseiro de espírito, o que dá mais valor a seu testemunho. [...] A informação objetiva nós a temos das pessoas muito escrupulosas ou muito simples, que não tenham imaginação para inventar e justificar suas invenções e igualmente que não sejam sectárias ²⁴².

Ouvindo o depoimento, Montaigne imagina o povo nativo com afeição e simpatia a essa forma de vida. Diz compreender a atitude de ter-se chamado de bárbaro o povo estranho, posto que vivia de modo diverso e que o homem só é capaz de fazer julgamento a partir de sua razão e de sua verdade em relação às coisas. “Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva”²⁴³. Ainda aproveita o discurso para mostrar a superioridade da qualidade de vida dos canibais: viviam num lugar de clima temperado, dificilmente se encontrava algum doente... Os comentários perpassam por toda a forma de vida dos índios; alimentação, bebida, harmonia entre si, higiene, organização social, crença. E mais: “Sua moral resume-se em dois pontos: valentia na guerra e afeição por suas mulheres”²⁴⁴. Importava muito para os índios, segundo Montaigne e Torres, a coragem e a valentia. Nesses aspectos há uma preocupação em ressaltar a resolução em relação aos combates:

²⁴¹ SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 10.

²⁴² MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaio**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 194-195.

²⁴³ MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaio**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 196.

²⁴⁴ MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaio**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 198.

Como troféu traz cada qual a cabeça do inimigo trucidado, a qual penduram à entrada de suas residências. Quanto aos prisioneiros, guardam-nos durante algum tempo, tratando-os bem e fornecendo-lhes tudo de que precisam até o dia em que resolvem acabar com eles. Aquele a quem pertence o prisioneiro convoca todos os seus amigos. No momento propício, amarra a um dos braços da vítima a uma corda cuja outra extremidade ele segura nas mãos, o mesmo fazendo com o outro braço que fica entregue a seu melhor amigo, de modo a manter o condenado afastado de alguns passos e incapaz de reação. Isso feito, ambos o moem de bordoadas às vistas de assistência, assando-o em seguida, comendo-o e presenteando os amigos ausentes com pedaços da vítima. Não o fazem entretanto para se alimentarem [...] mas sim em sinal de vingança [...]²⁴⁵

Antônio Torres também descreve o ritual, apesar de uma visão mais recente, porém de semelhante perspectiva:

[...] o primeiro rei do Brasil era canibal. Devorava o inimigo vencido, solenemente, para recuperar as energias despendidas no embate, em banquetes ritualísticos, reuniões festivas, práticas de caráter religiosos, em qualquer momento da vida cotidiana. O sacrifício dos prisioneiros obedecia a um calendário de atividades, que podiam durar de dois a três meses. Primeiro eles passavam por um período de engorda, no qual eram muito bem tratados, com boa alimentação e a satisfação de todas as suas necessidades, quando o canibalismo tornava-se amoroso: a cada prisioneiro era oferecido uma mulher, não hesitando os vencedores em ceder-lhes uma filha ou irmã em casamento. Mas se desta união nascessem filhos, estes iriam ser devorados, porque tinham nas veias o sangue do inimigo. O ritual canibalístico não concedia às mulheres os mesmos direitos dos homens: a elas eram oferecidos os maridos²⁴⁶.

Nesse momento de descrição do modo de vida canibal, o narrador já faz a representação não como ato de atrocidade ou mesmo bárbaro; os índios o praticavam para absorção das energias positivas uma vez que se devoravam apenas os corajosos, valentes, pois acreditavam que através dessas carnes absorveriam as qualidades do devorado. “Essa valentia demonstrada na hora do sacrifício estava no sangue indígena, por natureza. Os vencedores contavam com isso. A carne dos vencidos tinha o sabor da coragem”²⁴⁷. Durante todo o seu

²⁴⁵ MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaio**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 198-199.

²⁴⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 42. Obviamente séculos separam as visões de cada narrador sobre o canibalismo. Em *Meu querido canibal* apreende-se na leitura já outras leituras. Quando da descrição de Montaigne, poderiam ser as primeiras percepções desse ritual o qual suscita o impacto ao “civilizado”. Este impacto fica completamente descartado por Montaigne; ao contrário, ele justifica tal comportamento. Com Torres, já sabedor desse aspecto da cultura indígena, como todos os povos do século XX, ele simplesmente explica como se dá o ritual.

²⁴⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 44.

discurso, Montaigne preocupa-se em estabelecer a comparação entre o modo de vida europeu, civilizado, e o modo de vida dos selvagens, canibais. Compara a relação marital:

Os homens têm várias mulheres, em tanto maior número quanto mais famosos e valentes. Particularmente que não carece de beleza, nesses lares o ciúme, que entre nós impele nossas esposas a impedir que busquemos a amizade e as boas raças de outras mulheres, entre eles as induz a arranjar outras para seus maridos. A honra deste primando entre todas as demais considerações, põem elas todo o cuidado em ter o maior número possível de companheiras, pois esse número comprova a coragem do esposo. Entre nós falaria de milagre²⁴⁸.

Descreve ainda o comportamento diante do inimigo:

Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fê, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado²⁴⁹.

Muitos pontos de divergência há entre o texto de Montaigne e o texto de Torres. História ou ficção? Ambos se estruturam em depoimentos (exagerados ou não) daqueles que conviveram com os índios. Em toda comparação, feita por Montaigne, ressalta-se a superioridade dos nativos enquanto comportamento humano, haja visto as barbaridades excessivas do homem dito civilizado. Ora, houve o estranhamento, por parte dos nativos, em relação ao estrangeiro, quando levado à Europa, para conhecimento dos costumes europeus e diante do comentário que fizeram configura-se a imagem criada pelos índios em relação ao mundo ‘civilizado’:

[...] parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se achavam junto do rei se sujeitassem em obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando. [...] observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades homens emagrecidos,

²⁴⁸ MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaio**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 202.

²⁴⁹ MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaio**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 199.

esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam “metades”); acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais²⁵⁰.

O autor parece desafiar os princípios europeus, porém, apesar da simpatia à cultura indígena, ele ainda mostrava seu estranhamento: “Tudo isso é, em verdade, interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calça!”²⁵¹, ao passo que filosofava: “Por certo, em relação a nós são realmente selvagens, pois entre suas maneiras e as nossas leis há tão grande diferença que ou o são ou o somos nós”²⁵².

Ocorre, portanto, entre as culturas encontradas frente a frente no território brasileiro um confronto de estranhamento comum aos olhos humanos ao se depararem com o objeto estranho. No entanto, a reação de cada um diante do estrangeiro manifestara-se de modos diferentes. Conhecida cada reação, qual povo se comportou de modo incivilizado, injusto ou desrespeitoso para com o outro, também humano? Montaigne já respondera a questão antes de ser formulada, com sua visão mediante às diferenças: marcas identitárias.

A polifonia se caracteriza por outras vozes no discurso; vozes polêmicas posto que apresentam diferentes vozes sociais que se defrontam e se chocam diante dos pontos de vista diversos sobre um mesmo foco envolvendo contradições. A consciência do herói manifesta-se pela consciência do outro.

Segundo Cristóvão Tezza, importa a voz que escreve e não o autor biográfico. Se nenhuma significação é isolável, pensar-se-á em autor como sendo parte do objeto estético tanto quanto o leitor. Tezza ainda reforça: “Mas atenção: para Bakhtin, a autor criador é componente da obra; ele não é simplesmente Fulano de Tal, que escreveu tal livro. E não é, também, uma instância narrativa abstrata, o narrador não é apenas uma instância gramatical do texto”²⁵³. Autor-criador seria a consciência da consciência capaz de englobar e acabar a consciência do herói e do seu mundo, isto é, a palavra contamina-se pelo olhar de fora de outro que pode dar significado a acabamento. E no sentido do dialogismo proposto por Bakhtin, tal afirmação se estrutura, porque nenhuma voz fala sozinha se se pensa a linguagem

²⁵⁰ MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaaios**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 203.

²⁵¹ MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaaios**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 203.

²⁵² MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaaios**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 202.

²⁵³ TEZZA, Cristóvão. A construção das vozes no romance. In: **Bakhtin, dialogismo e a construção do sentido**. BRAIT, Beth (org.). Campinas: UNICAMP, 1997, p. 220.

como de natureza dupla. Com esta proposta, pode-se entender que as vozes do romance em Bakhtin mantêm-se a partir de uma relação dialógica de consciências, isto é, autor-criador. Tem-se, portanto, uma linguagem heterogênea; a palavra do outro é um fator para a formação do todo discurso. Todos os discursos são atravessados por outros discursos.

A narrativa *Meu querido canibal* se tece a partir do discurso do narrador que canibaliza várias histórias, endereça-se ao local do episódio e se embebe da paisagem do lugar, misturando conhecimento obtido nas leituras para transformar o discurso já convencionalizado em apenas mais uma versão. De toda a narrativa, deixa fluir as vozes – dos invasores, dos invadidos e do próprio narrador. Assim é possível considerar a narrativa um romance polifônico – aquele em que cada personagem funciona como um ser autônomo com visão de mundo, voz e posição própria nesse mundo; estas vozes são percebidas até pelo discurso indireto, forma como se estrutura a maior parte da narrativa.

Antônio Torres torna-se a consciência da consciência de seu narrador, que recebe de fora, contamina-se pelo olhar do outro que dá significado e acabamento ao pensamento. No entanto, esse narrador pós-moderno, embebido de uma postura jornalística, envolve-se de tal modo com sua escrita que, por vezes, encontra-se canibalizado pelas próprias leituras e torna-se radicalmente um homem que prende seu olhar somente numa direção, negando a entender, ou explicar, as atitudes dos demais grupos que não estivessem do lado do seu canibal. Também é fato, desde a indicação do título, que ele está intensamente envolvido com este personagem – Cunhambebe -, podendo tornar-se um narrador sob suspeita, manipulador das verdades encontradas do mesmo modo como houveram as manipulações passadas na história oficial.

3.3 UM BANQUETE HISTÓRICO-LITERÁRIO: TERNURA E INDIGNAÇÃO

O romance é, em primeiro lugar, um exercício da inteligência a serviço de uma sensibilidade nostálgica ou revoltada²⁵⁴.

²⁵⁴ CAMUS *apud* BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 3 ed. São Paulo Cultrix, 1994, p. 439.

A citação de Camus dá ao romance a função de exercitar a memória passada para refletir o presente. Antônio Torres, através de sua obra organizada em três vertentes (ideológica, telúrica e metaficcional) exercita essa memória passada e faz transparecer a revisão como ato de indignação e/ou de ternura²⁵⁵.

Os anos 30/40 lembram a era do romance brasileiro. Esse processo criador vem sendo continuamente produtivo. Com a prosa revolucionária da Semana de 22 “abriu-se caminho para formas mais complexas de ler e de narrar o cotidiano”²⁵⁶.

Nesse período, a sociedade brasileira sofria abalos (declínio do Nordeste, Revolução, Crise do café [...]), os quais eram tomados pelo romance de plano de narração-documento – um realismo absoluto (mais concepção mimética de arte que criação literária efetiva), e passa pela estratégia de interpretação da vida e da história para dar sentido ao enredo e às personagens. O realismo passado – científico e impessoal – renova-se com uma visão crítica das relações sociais.

Mudanças óbvias ocorreram na vida intelectual brasileira desde que a consciência nacional despertou para a independência política e cultural, com o movimento modernista, liderado, principalmente, por Oswald de Andrade, o qual, como importador do futurismo, em 1912, integrava o grupo de revolução literária da época – exaltava “o culto às palavras em liberdade” – e desejava “atualizar as letras nacionais”²⁵⁷ e, para tanto, importava idéias dos grandes centros urbanos europeus mais avançados. Surge um Oswald canibal que, segundo Haroldo de Campos, criara a poética da radicalidade²⁵⁸ cujo fundamento baseava-se na proposta de Marx: “ser radical é tomar as coisas pela raiz. E a raiz para o homem, é o próprio homem”. Oswald desejava apenas “a aplicação de novos processos artísticos às aspirações autóctones, e, concomitantemente, a colocação do país, então sob notável influxo de progresso, nas coordenadas estéticas já abertas pela nova era”²⁵⁹. Enquanto aproveitava os

²⁵⁵ Importa destacar nesse momento do texto o papel do romance como agente divulgador da sociedade como um todo e o processo pelo qual ele passa no país do século XX, uma vez que nesse período sua função se reforça ampliando seu espaço na história da literatura brasileira.

²⁵⁶ Com a divulgação dos ideais de Semana de 22, as narrativas ganham destaque para representar o cotidiano e Bosí (BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 3 ed. São Paulo Cultrix, 1994, p. 438) aponta as décadas de 30-40 como férteis para o romance brasileiro.

²⁵⁷ COUTINHO, Afrânio (dir.). **A literatura no Brasil**. 7 ed. (rev. e atual.). Vol. 5. São Paulo: Global, 2004, p. 4.

²⁵⁸ ANDRADE, Oswald de. **Pau-Brasil**. (Obras Completas de Oswald de Andrade). Apêndice: Uma poética da radicalidade. Haroldo de Campos. São Paulo: Globo; Secretaria do Estado da Cultura, 1990, p. 7.

²⁵⁹ COUTINHO, Afrânio (dir.). **A literatura no Brasil**. 7 ed. (rev. e atual.). Vol. 5. São Paulo: Global, 2004, p. 5.

benefícios da civilização moderna não renunciava à cultura do seu passado. Prendia-se aos mitos.

Com a revolução oswaldiana implantada, o romance brasileiro se renova, ganha maior autonomia enquanto formas estéticas, temáticas e discursos. A cada década o discurso colonialista vai perdendo força. O pós-colonialismo instaura o discurso de um passado a ser esquecido e/ou lembrado a tempo, segundo o discurso de Nietzsche, em *Extemporâneas*²⁶⁰, que traz algumas visões para o discurso histórico: a história monumental (útil na recomposição do passado que passa como um filme épico; o importante é lembrar o passado em detrimento do presente), a história tradicionalista (também se prende ao passado, ressalta os heróis do ponto de vista do colonizador, também tem a função de lembrar) e a história crítica²⁶¹ (humaniza o passado; um passado mais falível e, portanto, que pode ser destruído – perigoso, segundo Nietzsche – em nome do presente). Todas as histórias são necessárias para se reconstruir o presente.

Segundo a proposta nietzscheana qualquer que seja a abordagem histórica (monumental, tradicionalista ou crítica) ela se faz importante, enquanto uma volta ao passado. E qualquer ficção necessita de uma passagem pela história para se respaldar e ganhar força e, em plena função de verossimilhança, ler o passado para pensar o presente.

Os romances de início do século XX, por exemplo, revisam essa história, passam-na a limpo; vêm os romances de trinta e se continua pensando nesse passado colonialista de tantas e graves heranças na construção do presente. Os romances contemporâneos não fogem à regra, também negociam o passado, não com a visão de passado glorioso, nem ressaltando o colonizador, reconhecendo-o como herói. Volta-se a um passado que pode ser lembrado e “devorado” no que se referem aos atos que mereçam tal contemplação para destruir qualquer lembrança desagradável na reconstrução de uma nova história. O século XX traz uma produção de romances pautada na história crítica, com visão pós-colonialista; logo, usa a lembrança do passado não para sua exaltação, mas para absorver bases de construção do presente esquecendo os grandes lapsos. Registram-se a memória e o ressentimento.

²⁶⁰ SANTOS, Roberto Corrêa dos. O político e o psicológico, estágios da cultura. In: **Modos de saber, modos de adoecer**: o corpo, a arte, o estilo, a história, a vida, o exterior. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

²⁶¹ Com as propostas das visões para o discurso histórico segundo o proposto por Nietzsche, a leitura de *Meu querido canibal* se sustenta conforme essas visões. A partir da visão construída de uma história consistente num passado heróico para destacar heróis do ponto de vista tradicionalista, Antônio Torres traz o passado, agora falível, para destruí-lo em nome do presente. Isto é, de posse de outra versão da história, o pós-colonialismo passa para a ótica do colonizado sobre o colonizador.

Com todo esse processo de criação, desde sua origem, a literatura brasileira recebe valiosas contribuições da literatura baiana cuja atuação permanece ativa e avança outros territórios, isto é, cumpre com o objetivo primordial da literatura: propagar-se por todos os povos.

Com Gregório de Matos iniciou-se o processo de denúncias e descortinamento das conseqüências de um mundo colonizado. Uma voz tentava pronunciar-se. E conseguiu, deixando pistas do que seria a literatura brasileira nos tempos pós-coloniais, a exemplo de Jorge Amado que se tornou um exemplo, denunciando as práticas coronelistas que submetiam o povo ao serviço escravo, marginal. Com João Ubaldo Ribeiro, um novo estilo. A literatura da Bahia é apresentada com estilo despojado, mas também perspicaz no que se refere às questões de uma história vista de um modo tradicionalista; ele quebra essa versão e mostra ao povo brasileiro a história de sua nação e de sua cultura. Estes são dois exemplos em meio a tantos outros do Nordeste e da Bahia.

Antônio Torres cumpre com os modelos de uma literatura contemporânea, isto é, com uma linguagem simples, retrata a imagem do sujeito pós-moderno, fragmentado, desterritorializado, e, ainda, na metaficção historiográfica – a história (ficção) conta a história (oficial). Nesse seu estilo, percebe-se o homem simples do interior, seja quando escreve numa literatura de tema histórico-ideológico, telúrico ou quando escreve metaficção historiográfica.

Na visão neo-realista na produção literária brasileira publicada a partir dos anos 90 inscreve-se um referencial teórico questionador sobre a formação e sobre o destino da nação estendendo-se à problemática das sociedades urbanas modernas.

Embora, atualmente, fale-se bastante da decadência da literatura ou da sua perda de importância – talvez embalados pelo discurso da Harold Bloom, ao tratar da Escola do Ressentimento, ou ainda, quando se refere à auto-ajuda ou à escrita que qualquer um resolve pôr em prática –, esta afirmação é improcedente visto que o olhar moderno exige uma nova abordagem temática. Talvez a ausência de uma crítica literária contribua para tamanha decadência de pensamento. Críticos “ideais”²⁶² sempre fizeram falta nos círculos literários, se se lembrar do discurso machadiano, que já apelava para a necessidade desse tipo crítico ao tempo que o delineava. Como se sabe, nunca aparecerá tal performance num modelo crítico (e o próprio Machado, por certo, já sabia, pois o denomina crítico ideal e não real), então melhor retomar algumas considerações acerca da literatura e considerar seriamente que o romance

²⁶² Machado de Assis em **Ideal de Crítico**, em pleno século XIX, já percebia a ausência de um crítico desvinculado dos jogos de interesse, um crítico voltado para a questão da arte, avaliar a obra por seu conteúdo, sua forma, seus aspectos artísticos para os padrões da época.

(enquanto narrativa) assume papel preponderante na produção literária brasileira e que, como toda arte, apresenta funções: psicológica (em relação ao indivíduo), política (o ser coletivo e a vida em comunidade), a econômica (materialização da obra no sistema de trocas econômicas) e a sociocultural (relação atualizada entre sociedade e cultura, formalizada pelo multiculturalismo).

Relegar a importância política da literatura seria, pois, liquidar com a lembrança de um passado historicamente remoto, mesmo que cronologicamente recente. Com a colaboração das chamadas tecnologias houve queimas de etapas. Em poucos anos, destruíram, subverteram e transformaram a sociedade predominantemente agrária e ágrafa e, até certo ponto primitiva, apresentando-lhe a era das comunicações instantâneas, da globalização dos mercados, da informática e da biotecnologia. Desaparece, praticamente, a função política da literatura e, por consequência, a função social dos literatos que detinham o domínio da informação através da letra nessa sociedade pré-industrial. É a imagem da televisão que universaliza e socializa a informação, provocando grande impacto.

A década de 70, portanto, demonstrou a resistência de alguns artistas, escritores e intelectuais pela televisão e pelas novelas. Percebiam a ameaça aos seus privilégios seculares comuns a sociedades pré-industriais e organizadas por analfabetos e semi-analfabetos. A literatura, portanto seria o grande empecilho para a leitura do mundo nesse espaço social. Contudo a situação se reverte aos poucos e a literatura preservará, com a arte, a função de instrumento de aquisição do conhecimento e de diferenciação de elite em relação à massa, permanecendo como monumento da língua e espelho do passado de uma nação.

E sob o signo da devoração se constrói a literatura brasileira desde a formação da literatura brasileira com Gregório de Matos o qual já canibaliza o colonizador para ressaltar a existência do colonizado²⁶³. A literatura de Antônio Torres, seja com *Essa terra, O cachorro e o lobo, Pelo fundo da agulha, Carta ao bispo*, seja com *Meu querido canibal e O nobre seqüestrador* (além de suas outras produções), continua a refletir a história passada e/ou as consequências dessa história para o povo brasileiro mesmo locada num espaço ermo da Bahia ou na cidade histórica do Rio de Janeiro. Um dos grandes temas de Torres é o da desintegração da existência: o homem devorado pela máquina do mundo. Assim, é recorrente, em sua escritura, o conflito entre o passado e o presente. Observa-se, na narrativa, uma

²⁶³A devoração do modelo europeu se processa como apropriação de táticas absorvidas na fonte dominadora: arma-se para combatê-la e superá-la. A preocupação não se dirige para adaptar-se ao clima nacional, ao contrário, pensa-se em copiá-la para embeber-se das estratégias, conhecê-las, dominá-las e as combalir de vez da história.

consciência de que a (pós)modernidade vive uma confusão moral. O indivíduo, perdendo a sua relação com a sociedade é, tão-somente, um registro em um documento. Contempla o espelho do tempo e busca o seu verdadeiro rosto.

Em *Meu querido canibal*, Antônio Torres manifesta um desejo imediato de interrogar as relações entre história e ficção ao escolher personagens históricos. Coloca em cena o índio, cruza olhares entre o antigo mundo conhecido e o novo continente e interroga o sentido desse encontro. Mas, como os índios não dominavam a escrita, sua história está resumida a pequenos verbetes e notas de rodapé, e ainda assim na versão de historiadores de cultura imperialista, oportunizando a história dos vencedores.

A intertextualidade da reconstrução entra em cena num estilo dramático e paródico, corrigindo a imagem marginalizada, deformada e/ou omitida do índio para indicá-lo, através de um narrador ao mesmo tempo apaixonado e indignado, herói nacional. Uma denúncia ao apagamento do lugar do índio na história e na sociedade descrita por um narrador polêmico e provocador que, em protesto, rasura as páginas da história; cria sob o ponto de vista dos vencidos uma espécie de anti-história.

O estilo paradoxal do (pós)moderno concentra estética e auto-reflexividade pela via da contramão, com fundamentos históricos, sociais e políticos. Ressalta-se que o romance no modernismo revela-se através da metaficção historiográfica. Hutcheon²⁶⁴ ainda destaca o “paradoxo metaficcional” das narrativas autoconscientes as quais levam o leitor a oscilar entre afastamento/ aproximação do conteúdo.

Torres, como já fora dito, é o escritor capaz de entrar numa investigação histórico-cultural, numa perspectiva de ver surgir diante de si, de suas mãos, personagens representativos. O palavrão assume feição estética, uma vez que pincela, com tintas fortes, as emoções. Rima carne com desejo, terra com memória. Nem Cabral, nem Mem de Sá, nem Anchieta; aqui, o herói é Cunhambebe, chefe tupinambá devorador de portugueses. E a história mitológica participa da construção das identidades, haja visto a necessidade de explicações extracientíficas cujas afirmações narradas recortam a magia da história a fim de persuadir o homem nessa crença.

Torres aproveita para lançar luz sobre a violência e a arrogância dos primeiros portugueses que por aqui aportaram e sobre a brava resistência dos índios. E para contar a história do homem-lenda – Cunhambebe –, o autor mergulhou nos arquivos da História do Brasil – canibalização de leituras –, e tal

²⁶⁴ HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: teoria, história, ficção. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

como os índios, apreciando apenas aquelas que trouxessem boas energias, os aspectos necessários à tessitura de paixão e de indignação dessa epopéia moderna. O rigor histórico narrado com sua verve literária traz ao livro a criação, o apogeu e o massacre da Confederação dos Tamoios; a organização social das tribos, o modo de vida, a ligação com os piratas franceses, o papel ambíguo de Anchieta, as mentiras e trapagens dos conquistadores, a fundação sangrenta da cidade do Rio de Janeiro, entre muitos outros temas que não estão nos livros escolares.

A biografia de Cunhambebe – romanceada por falta de registros e para dar leveza à narrativa – põe em cheque a palavra e o brio dos portugueses. Eles aparecem como mentirosos, traidores e, até mesmo, medrosos, diante da força indígena.

Da narrativa lida emerge um viés bastante interessante: o confronto entre as civilizações indígena e européia. Os nativos se percebem índios com a chegada dos brancos. Um encontro tumultuado e trágico, gerador também de muitos mitos de ambos os lados. Os índios estavam acostumados a viver do seu modo sem saber da existência de outra forma de cultura, sofrem com as necessidades imperialistas européias, pois com a chegada dos brancos mudam as regras, a economia, tudo. Narra-se uma história de intolerância com as diferenças no século XVI, sob o olhar do século XX, estabelecendo um paralelo obrigatório e intencional. E fica a constatação de que o colonizador mais ganha que perde nesse processo. Hoje o embate é mais representativo: os espelinhos oferecidos foram sobrepostos pelo crescente pensamento consumista desenvolvido pelos colonizadores, oferecendo supostas vantagens que vão da alta tecnologia, às roupas de grife e ao estilo de vida do homem moderno. As consequências são trágicas. Uma cultura acredita-se superior à outra e, sendo hegemônica, esta cultura tentará esmagar a outra. Acaba não havendo espaço para a diversidade. Não se trata apenas de diferenças religiosas, as quais sempre existiram. Trata-se de um duelo: quem tem menos sofre mais. A literatura não muda substancialmente algo nessa situação, nem mal pode fazer. Além disso, tem a capacidade de proporcionar ao homem um melhor entendimento de si mesmo para que possa interpretar e agir diante dessa realidade. Nesse mundo de repensar, oportuniza-se a negação própria da modernidade. O romance percorre um caminho comum a diversas narrativas latino-americanas, o da resistência às representações oficiais, muitas vezes, eurocêntricas da história, uma espécie de anti-história construída sob o ponto de vista dos vencidos.

O pensamento (pós)moderno revolucionou a história literária; nesse processo houve uma desconstrução de conceitos e visões que garantiram uma (re)visão do percurso histórico

nacional. Deve haver subsídios indicadores de versões outras para as “verdades historicizadas” além de recursos teórico-literários que possam mediar a literatura e a revisão histórica oficial.

No trecho inicial da narrativa, Antônio Torres constrói um narrador pós-moderno que, sob a perspectiva pós-colonial, revisita o passado com o olhar no presente, e a quem entregará o desafio de descrever parte da vida de outros grandes homens da história. Esse mesmo narrador descreve o percurso de uma história na qual o índio é o centro; o índio brasileiro com porte e postura próprios para simbolizar uma imagem diversa para olhos estrangeiros. A devoração crítica operada pela antropofagia visa ultrapassar os limites; aproxima-se do conceito de carnavalização de Bakhtin: o mundo colocado às avessas, como numa festa. A ordem hierárquica invertida para apagamento do medo. Nada mais existia: nem veneração, piedade nem etiqueta. O lugar é de desordem, de transgressão.

Os “intrusos no paraíso” chegaram determinados a explorar e submeter à sua cultura todos os que se encontrassem nesse solo. Encontraram, aculturaram e também eliminaram os quase cinco milhões de índios existentes no país.

Mas não é exatamente essa a história apresentada nas aulas de História. Conheceu-se por muito tempo a história colonial do Brasil através da escrita dos brancos cuja posição privilegiada se apoderou de vidas humanas, vidas às quais se aplicou os castigos com a licença de serem os poderosos da situação. Nesse contexto, surge apenas a história do ponto de vista colonialista porque

Como os índios não dominavam a escrita, seu destino sobre a terra esfumou-se em lendas. Se sabemos alguma coisa a respeito deles, é graças aos relatos daqueles mesmos brancos, quase sempre delirantes, pautados pelo exagero e eivados de suspeição, num desvario tresloucado de que não está imune o narrador que vos fala (herdeiro do sangue e fábulas de uns e outros), ao recorrer das fontes de antanho, os alfarrábios de um romantismo tardio[...] ²⁶⁵.

É a voz do narrador que confirma a situação indígena em relação à sua própria história. Sob o olhar indignado do homem pós-colonial surge uma versão carnavalizada da história para deliciar um narrador que, apesar do estado de indignação, se enternece e afirma: “Há algo de lúdico nesta expedição, porém. O simples prazer de acrescentar alguns pontos a

²⁶⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 9.

outros contos já contados”²⁶⁶. O riso carnavalesco penetra a narrativa em busca da ironia paródica.

A ternura aflora na descoberta de “um herói cuja memória perdeu-se no tempo, mesmo tendo demarcado um território e inscrito nele a sua legenda”²⁶⁷. Herói “vencedor” – manifestação de ternura do narrador – “embora não se possa dizer a mesma coisa de seu povo e dos heróis que o sucederam, exterminados inapelavelmente, como se sabe, numa carnificina abominável, quando foram servidos em banquete aos urubus, nunca é demais lembrar”²⁶⁸ – aqui se projeta a sua indignação.

Nessas primeiras páginas do livro o narrador deixa clara a sua posição. E nas páginas seguintes, uma epopéia de indignação e ternura vem à tona e centraliza as atenções em Cunhambebe, que significa “língua rasteira” ou ainda “homem de fala mansa”²⁶⁹; o guerreiro diferenciado da imagem edênica do bom selvagem, “homem de porte físico avantajado, enorme, com quase dois metros de altura”²⁷⁰; “o primeiro herói deste país de aventureiros, náufragos, degredados, traficantes, piratas e contrabandistas. Um tipo inesquecível”²⁷¹, exagerado em tudo “a ponto de ter 14 mulheres, quando os outros chefes indígenas só tinham direito a quatro”²⁷². Vivia numa “região paradisíaca”, o Rio de Janeiro, “num lugar chamado Ariró, na baía de Angra dos Reis”, na “era da pedra polida”. “[...] nutria-se de carne humana não apenas no sentido bíblico: orgulhava-se de possuir nas veias o sangue de cinco mil inimigos, entre os quais muitos portugueses [...]”²⁷³, portanto “o primeiro rei do Brasil era um canibal”²⁷⁴. Sua força e coragem tornaram-no senhor das selvas, o chefe dos tupinambás –

²⁶⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 9.

²⁶⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 9-10.

²⁶⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 10.

²⁶⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 11.

²⁷⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 41.

²⁷¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 37.

²⁷² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 38. O narrador aqui se estende para questionar a performance desse líder e por isso cita suas leitura em *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre “quando especula sobre a virilidade dos nossos índios. A confiar-se, a esse respeito, no respeitável sociólogo pernambucano, eles não eram assim uns Átilas na cama [...] tinham o costume de esfregar urticácea em seus membros viris, para que ficassem mais espessos, mais volumosos”, o que “não significava garantia de satisfação para suas parceiras. Incomodava-as. Daí as índias terem-se assanhado com os brancos”, nesses registros, porém, não há nada escrito “sobre o efeito da urticácea em Cunhambebe” (TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 39). “Fiquemos com a versão oficial: ele tinha 14 mulheres e ponto. Um assombro. Se dava ou não conta do recado com todas elas, isso já não é da nossa conta” (Id., p. 41).

²⁷³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 41.

²⁷⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 42. O ritual canibalístico era tal que por vezes se tornava amoroso quando era oferecido a cada prisioneiro uma mulher, no período de engorda. Era a coragem o ingrediente para o ato; o contrário não servia para os canibais. Há exemplos, o caso do alemão Hans Staden, que como os portugueses “[...] também tentou passar-se por francês para escapar da morte. E isso deixou Cunhambebe enfurecido” (TORRES,

palavra que significa “filho do pai Supremo” ou “filho da Terra”. O povo tupinambá “era oriundo do grande tronco tupi-guarani” e que chegara muito antes dos anos 500: “O Novo Mundo dos brancos já tinha por dono um velho povo”²⁷⁵.

A lenda de Cunhambebe teve difusão entre os europeus através dos franceses. O frade André Thevet²⁷⁶, quando esteve no Rio de Janeiro, em 1555, com Villegagnon²⁷⁷, tratou de divulgar suas qualidades: “grande rei selvagem, o mais temido de todo o país, e de homem de grandes brilhos de virtude ocultos por trás de sua enorme brutalidade”²⁷⁸.

Villegagnon preparou a recepção do grande chefe:

Assim mesmo: com todas as honras de Estado. Em seus melhores trajes, os soldados de Forte Coligny perfilavam-se compenetrados, segurando o riso. Ao desfilar diante deles, Cunhambebe dava um espetáculo impagável: socando o peito e as pernas, vangloriava-se, aos gritos, de seus feitos de guerra e dos milhares de inimigos que havia devorado. Nesses momentos, Villegagnon, o austero de sempre, proibia a soldadesca de achar graça, para não irritar o seu espalhafatoso hóspede. E assim foi por 30 dias, período em que ‘o grande rei selvagem’ deixou os franceses convencidos de suas

Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 45). “Acabou escapando num navio francês, para contar a história” (Id., p. 47).

²⁷⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 12.

²⁷⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003. “[...] espécie de Pero Vaz de Caminha de Villegagnon” (p. 35), encantou-se com os nativos e com os animais encontrados na terra. Seu deslumbramento estendeu-se a Cunhambebe – quando hóspede de Villegagnon por 30 dias – que resolveu incluí-lo na *Galeria dos Homens Ilustres*. “E concluiu que vocês chamavam de *mairs* todos que consideravam excepcionais, como os franceses, que se achavam desta maneira, tratados como seres sobrenaturais, semideuses”(p. 104) – trecho em que o narrador se dirige diretamente ao ‘meu querido canibal’.

²⁷⁷ Este francês – “Caim das Américas” – chega ao Brasil com a intenção de fundar aqui mesmo uma França Antártica no que fracassa. O sonho não passou disso: sonho. Obviamente entrou para os livros de História, como figurante de um triste fim. Embora tivesse um currículo invejável caiu em desgraça, mas acendeu uma luz no final do túnel para os franceses quando as guerras protestantes assolavam a França: “um refúgio para os calvinistas, caso eles fossem expatriados”, o Rio de Janeiro. Nessa cidade poderiam fundar uma França Americana e, estrategicamente, aliar-se-iam aos índios para conquistar sua amizade, mesmo antipatizando com as figuras porque “viu os índios como ‘bestas de aparência humana’, ‘bichos em forma de gente’. Ainda assim, mostrou-se habilidoso no trato com eles” (p. 29); também se conta “que Cunhambebe e os da sua tribo tratavam-no por ‘Pai Colás’, ou ‘Corá’. Com tantos desafetos a sua volta, entre os da sua própria estirpe, dir-se-ia que afinal encontrou junto aos bárbaros um respeito afetuoso” (TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 31). Logo seus companheiros perceberam-no um homem contraditório e perturbado e o seu delírio de grandeza resultou num desastre a sua aventura antártica. Jean de Léry chegou mais tarde, mas a tempo de registrar o naufrágio dessa França Antártida, em seu livro *Viagem à Terra do Brasil*. O narrador de *Meu querido canibal* coloca duas ironias em relação a Villegagnon: “À História, porém, caberia outorgar-lhe um prêmio de consolação, ao inscrever em sua tumba um feito inquestionável: foi ele, o malfadado Villegagnon, quem assentou a primeira colônia francesa no Brasil” (Id., p. 31) e mais: “bem que na sua tumba poderia constar como epitáfio a predição de um velho índio: ‘Eu os advirto, franceses, que vocês são muito loucos’ (Id., p. 33)”.

²⁷⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 25.

habilidades nas artes da guerra, pois deu-lhes algumas lições de defesa, ao aconselhar que ocupassem as ribeiras e ilhas em torno do Rio de Janeiro e nelas construíssem fortificações²⁷⁹.

O narrador se expõe criticamente e transporta o leitor para a fonte de suas investigações:

Estranho cristão, o francês. Dizia que os índios não tinham Deus, rei, nem lei. E, no entanto nos legou uma espécie de *O Primeiro Livro de Cunhambebe Chamado Gênesis*. Ou por outra: foi o primeiro frade franciscano quem revelou que no princípio Deus se chamava Monan, de acordo com os mitos indígenas. O que impressiona ainda hoje é que tivesse a própria visão do paraíso, do dilúvio e de Noé, chamado Irin-Magé. Isolados como viviam até serem descobertos ou achados, não tinham como ser influenciados pelas crenças religiosas dos brancos, o que exclui a possibilidade de cruzamentos e assimilações²⁸⁰.

É verdade que não era exemplo de representante de um povo pacífico este chefe supremo, posto que

[...] vivia em guerra permanente contra os seus vizinhos os tupiniquins, em violentas batalhas pela defesa do seu espaço ou de vingança familiar. Não levava desaforo para casa nem engolia uma desfeita. Crime algum contra os seus ficava impune. Justicava os inimigos com impressionante crueldade. E os devorava²⁸¹.

O narrador toma partido na narrativa e claramente compara a postura francesa à portuguesa. A alteridade sobreposta. Vencer a dificuldade de se ver no outro e daí se reconhecer foi mais prático aos franceses, pois os portugueses chegaram “vomitando fogo, com o firme propósito de tomar a terra na marra e escravizar os seus donos”²⁸². Todo propósito firmado mediante o momento presente dos europeus. Encontravam-se em conflitos resultantes das guerras religiosas, da fome e das doenças. O mundo transformara-se e com a queda do feudalismo, ciência, tecnologia e capitalismo mobilizavam a sociedade onde nobreza e clero tinham o domínio. A reforma protestante instigou a formação da Companhia

²⁷⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 104.

²⁸⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 103.

²⁸¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 12.

²⁸² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 12.

de Jesus, um exército de Deus contra os movimentos luteranos, uma reação à “gestão belicosa e corrupta do Papa Alexandre VI”²⁸³.

Já no primeiro ano de pontificado, Alexandre VI pagou com juros, bônus e dividendos altíssimos aos que investiram no seu título de papa. Em 4 de maio de 1493, ele deu o maior presente do mundo aos ‘ilustres filhos, caríssimo em Cristo, rei Fernando, e caríssima filha em Cristo, Isabel, rainha de Castela, Leão, Aragão, Sicília e Granada’. O mimo era uma bula, intitulada *Inter Coetera*. E correspondia à primeira escritura transatlântica, a maior de todos os tempos, lavrada em Roma, ‘junto a São Pedro’, atribuindo à Espanha todas as ilhas e terras firmes descobertas e por descobrir, em direção à Índia ou qualquer outra parte, fazendo-se uma linha desde o Pólo Ártico até o Antártico etc. De mão beijada doava aos reis católicos não só as terras mas também os habitantes e moradores achados e ainda a serem descobertos²⁸⁴.

Ressalta-se a indignação do narrador num discurso que retoma um viés histórico e coloca em reflexão o comportamento jesuítico. Reflexão, não justificativa. O “anticristo” – referência do narrador ao pontífice – traçara com bastante antecedência “o destino dos silvícolas das Américas”²⁸⁵. O transtorno europeu crescia e o território já não comportava tantos príncipes, padres, ministros religiosos e comerciantes. O mundo descobria a si próprio e o progresso através das invenções que contribuíam nas expansões territoriais: bússola, pólvora, imprensa – símbolo de celebração da posteridade.

As aventuras para além-mar incentivam os navegadores que, através do Tratado de Tordesilhas, se viram mais motivados a se entregarem às aventuras marítimas. Má sorte para os habitantes primitivos da terra cobiçada, embora estes já experimentassem a convivência com o ‘povo civilizado’, porque encontraram nos franceses amigos com os quais contariam num futuro bem próximo. Nesse exato momento foram vistos como índios; um impacto, uma vez que até então viam só como um povo. Mas os acontecimentos forçaram-no a provarem aos portugueses não serem bichos irracionais, mas uma gente de uma outra cultura.

Essas opiniões portuguesas em relação aos índios se chocaram porque das ‘mentes como tábulas rasas’ de nativos pertencentes à raça humana – ao contrário do que pensaram – saíram planos muito bem projetados; no entanto, o choque não impediu os portugueses de seguirem seus propósitos tão fortes que nem mesmo a bula *Universibus Cristi fidelibus*, expedida pelo papa Paulo III, em 28 de maio de 1537, declarando que os índios das Américas

²⁸³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 15.

²⁸⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 15-16.

²⁸⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 16.

‘eram homens como os demais, com o direito à sua liberdade e a possuir e gozar os seus bens ainda que não estivessem convertidos’, os demoveu dos caprichos predatórios. Os índios eram ‘burros’ e ‘brancos’; preconceito secular, senão milenar.

A Bula fora de 1537, porém o inferno no ‘paraíso’ começou em 1500 mesmo. Espanhóis e portugueses, seguindo literalmente o Tratado, tomavam os nativos à força e deportavam-nos para a Europa na condição de escravos. Ano a ano dizimavam os silvícolas: “1 milhão de nativos a cada século”²⁸⁶. Como acabaram com o Feudalismo na Europa, implantaram o sistema no Brasil com o nome de Capitanias Hereditárias e os desmandos de Portugal se organizavam com os plenos poderes cedidos aos donatários que, ambiciosos, obedeciam às ordens régias. Como não bastasse, as estratégias foram ampliadas com as entradas e as bandeiras cuja penetração pelo interior deu maior elasticidade à violência lusitana – crueldade do mais alto grau. Talvez tudo tenha explicação: na primeira bandeira já havia um intérprete muito competente – o padre José de Anchieta. O narrador se utiliza de um episódio para compartilhar sua indignação com os leitores:

Entre os bandeirantes, houve um que se destacou especialmente pela crueldade. Chamava-se André Fernandes. Em 1637, ele invadiu o Rio Grande do Sul, capturando a aldeia de Santa Teresa, com mais de 4 mil habitantes, e mandou assolar toda a região do Ijuí. Nesse assalto, os índios adultos foram degolados com as espadas, machetes e alfanjes. E as crianças foram rachadas em duas partes, abrindo-se-lhe as cabeças e despedaçando-lhes os membros. A bula do papa Alexandre VI teve desdobramentos de que até Deus poderia duvidar. E que o papa Paulo III não iria conseguir impedir²⁸⁷.

A indignação do narrador mistura-se a uma ternura desenvolvida durante a narrativa. A sensibilidade com que toca nos assuntos acerca do povo primitivo é quase palpável. Um homem pós-colonial, ressentido ou justo, se debruça em arquivos para fazer aflorar detalhes de antanho, mas despercebidos. A sapiência indígena é sobreposta à civilização européia – ‘dona do mundo’. A ambição dos povos ‘civilizados’ – mostra o índio – destrói a eles mesmos porque procuram acumular e nessa luta não vivem:

Eu os advirto, franceses, que vocês são muito loucos. De que lhes serve faticarem-se tanto, atravessando os mares, e, para vencê-los, passarem por tantos males, como vocês mesmos têm contado, a buscar riquezas para

²⁸⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 20.

²⁸⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 21.

deixar para os filhos que haverão de sobreviver a vocês? A terra que lhes sustenta não bastará também para sustentar eles? Nós também temos filhos e parentes, como vocês têm, e os amamos muito. Porém, confiamos certamente que, depois da nossa morte, a terra que nos sustentou também os há de sustentar da mesma forma. E nisso descansamos²⁸⁸.

Nesse trecho da narrativa, o narrador atravessa o caminho do tempo e “senta-se para uma conversa” com o seu canibal e descreve como a história dos índios brasileiros foi divulgada pelo frade:

Por falar em viajantes, não são poucos os que duvidam que o franciscano Thevet tenha estado com você. A razão da desconfiança: o encontro de vocês teria acontecido em 1555, e o relato dele só foi publicado 20 anos depois. Como nessa história a palavra mais empregada é *presumivelmente*, presume-se que o frade francês ouviu tudo dos piratas que iam e vinham, tagarelando muito, como papagaios faladores. Não era assim que você os chamava? E quão loquazes eles eram, hein. Bota papagaio nisso²⁸⁹.

Para aumentar sua ironia, o narrador refere-se ao frade como louro franciscano faladorzinho que tanto hiperbolizou o comportamento dos primitivos índios das terras brasileiras; o narrador ainda supõe uma possível fúria do franciscano ao ver suas ‘histórias’ sendo desvendadas: “Esse sujeitinho mentiu muito. [...] Vejo-o daqui, tal um Golias, a fulminar-me e, verificando que lhe descobri as trapças, contra mim dirigir os próprios cânones do papa. Mas para me combater deveria fazer ressuscitar Quoniam begue[...]”²⁹⁰ de cuja fúria se resguarda, justificando-se: “Calma, grande chefe. Fique frio aí na sua cova. O exposto linhas atrás é uma velha briga entre brancos. Ou: a histórica peleja entre católicos e protestantes”²⁹¹.

Esta histórica peleja ampliou-se tal qual uma guerra, divulgando a cultura indígena aos seus modos ideológico-religioso de pensar a vida. A discordância entre eles aparece desde a grafia do nome do chefe supremo: Jean de Léry (calvinista) acreditava ser *Quoniam begue* e *Konian-begue*; Thevet, *Guoniambec*; Staden, *Konyan-bébe*; outros ainda, *Ku-ñã-béba*,

²⁸⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 22.

²⁸⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 104.

²⁹⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 106.

²⁹¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 106. O narrador ainda esclarece: “[...]. De um lado o capuchinho André Thevet. Do outro, o calvinista Jean de Léry. [...] Os dois – um frade e um sapateiro estudioso de teologia – em princípio partilharam o mesmo sonho: executar a empresa de conquistar na América novas terras para a coroa da França e pregar o evangelho no Novo Mundo. Fracassaram redondamente em seus objetivos” (Id., p. 106-107).

Kuña-beba, Kuñambéba. “Dizem também que é uma corruptela de Cunhã-bêbo, que significa parecido com mulher”²⁹².

A discordante visão desses religiosos europeus levou, através de seus escritos, à interpretação na Europa de que o Brasil seria uma terra sem fé, rei ou lei. O narrador faz um balanço do comportamento tanto do português quanto do francês ainda durante a sua conversa com Cunhambebe:

Preclaro Cunhambebe: tudo bem, os franceses foram mais diplomáticos, portanto mais malandros com vocês do que os portugueses, os perós que tingiram rios e mares com o sangue dos confederados tamoios. É justo reconhecer também que entre os franceses não havia apenas piratas, contrabandistas, traficantes, padres e ministros da igreja reformada. Havia também os que preferiram viver como os selvagens, adaptando-se à vida tribal. O calvinista Jean de Léry, que passou por todos os tormentos que um cristão é capaz de suportar neste mundo, mas que teve a sorte de escapar de ser afogado por Villegagnon, de morrer de fome, de ser morto e devorado pelos seus esfomeados companheiros na penosa viagem de regresso, ainda que, para chegar à Europa em pele e osso – pois o severo religioso mostrou-se chocado ao trocar o convívio dos índios pelo retorno ao reino dos brancos. Reviu o seu próprio mundo, do qual se ausentara por apenas pouco mais de um ano, com estranheza e desolação. Sim, a Europa era a sua casa, e a amava, mas nela passara a se sentir como um peixe fora d’água. O que o decepcionava: a pouca ou nenhuma devoção; as deslealdades de uns para com os outros; as dissimulações e palavras vãs. Por isso, muitas vezes lamentava não ter ficado entre os selvagens, nos quais havia observado ‘mais franqueza do que em muitos patrícios nossos com rótulos de cristãos’. Como você pode ver, velho guerreiro, vindo de quem vieram – *presumivelmente* de um emperdenido calvinista –, as linhas atrás são um elogio consolador ao caráter e ao modo de vida do seu povo²⁹³.

Se os portugueses tivessem a oportunidade, na época, de ler estes escritos de Jean de Léry, certamente, criariam uma outra imagem dos nativos. No entanto, todos os brancos tinham um mesmo ponto em comum quanto ao modo de os índios se apresentarem: “Deviam, pelo menos, usar cuecas[...]”. A nudez espantava o estrangeiro que via o mundo com o olhar do pecado cristão. Choque de culturas. Mais ainda, os odores exalados das “reentrâncias desnudas, perceptíveis em contatos mais próximos, homem a homem, como numa caminhada corpo a corpo, lado a lado”²⁹⁴. Aí se encontra a explicação de tantos perfumes trazidos da Europa. Nas palavras do narrador, na sua “conversa com Cunhambebe: “[...] no fundo, no fundo, os franceses, consideravam vocês, literalmente, uns bundas-sujas. Ler isso hoje, causa

²⁹² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 107.

²⁹³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 110-111.

²⁹⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 112.

surpresa. Afinal, quem sempre tem fama de não ser chegado a um banho? Nessa, o índio tá limpo”²⁹⁵.

E como o próprio nome designa, mitos, muitos outros houve, no entanto com a relação memória/esquecimento, o que foi apagado vai sendo acrescido. E cada um conta de acordo com suas gerações, inclusive, os índios, desse final de século – época da pesquisa do autor para levantar a sua história – “que ainda sobrevivem quase por teimosia, à beira dos rios e igarapés da Amazônia”²⁹⁶. Era como se cada nação, cada povo, cada tribo contasse à sua maneira, o que originava tantas versões:

No princípio Monan era um dos nomes de Nhanderu ou Namandu, o criador do mundo ou bisavô de Universo, que se foi desdobrando em vários heróis míticos. Então, no ano de 1549, chegou ao Brasil um padre jesuíta chamado Manuel da Nóbrega, que não quis saber dessa história. Deus era Deus. Não tinha pseudônimo, apelido, codinome. O resto era lenda²⁹⁷.

Realmente, os índios brasileiros não eram cristãos; nem mesmo conheciam um Deus cristão, embora fossem obrigados, nesse choque cultural, a rezarem pela lei branca cuja autoridade impedia o atenuante para os nativos quando tinham suas próprias crenças. A lei religiosa branca não os ajudou porque os “filhos do Pai Supremo não tiveram um Deus que os salvasse, um rei que os protegesse, uma lei que os amparasse”²⁹⁸. O narrador chega a ser cruel quando se refere à cultura branca nas suas colocações, mas, certamente, não choca os brasileiros que tiveram o prazer de ter acesso ao ‘outro lado da medalha’, talvez isso explique a não aceitação inicial do livro em Portugal. Não há dúvida sobre a razão. O português sempre cantou a glória de sua pátria e ler a narrativa torreana é sentir escorregar por entre os olhos portugueses uma história de conquistas para ver brilhar os esforços de uma outra gente ‘inferior’. Uma mácula na tão bem escrita história de grandezas lusas.

A terceira e última parte de *Meu querido canibal* traz uma nova organização estrutural. A partir de um processo antropofágico, os capítulos tanto são enumerados como os das duas partes anteriores, como também intitulados. O narrador adentra a história e a traz para o final século XX, já com ares de novo milênio – o tempo contemporâneo do narrador que, nessa parte, deixa de simplesmente expor os fatos com ironia e perspicácia de homem pós-colonial, reflexivo e entendedor de um processo de construção nacional. Entendedor não significa

²⁹⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 112.

²⁹⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 113.

²⁹⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 113.

²⁹⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 113.

necessariamente compreensivo com tamanhas atrocidades. Estupefato com as informações encontradas, busca os recursos metaficcionais para cruzar indignação e ternura numa epopéia moderna.

Agora ele mostra o quanto essa pesquisa alterou seu dia-a-dia, porque até a sua mulher já o dizia maluco, gritando “Perós!”, ou ainda que podia virar um canibal. E virou... um canibal das letras: “Até aqui. Só tem encontrado retalhos, fragmentos, e sempre com a indefectível ressalva: ‘presumivelmente foi assim’. Foi? Não foi?”²⁹⁹. Ele se mostra como um homem que embarcou plenamente nessa viagem a Angra dos Reis:

Isso é para dizer que o passageiro deste capítulo, depois de uma noite de embates com as almas penadas dos anos 500, ainda por cima acalentada pelo som e a fúria das rajadas de balas no morro ao pé de sua cama – lembre-se trata-se de um morador de Copacabana –, ainda assim saiu de casa de bom humor. O tempo ajudava: era um belo dia [...].

Atravessou o portão de ferro do edifício [...], passando por uns garotos de um colégio [...] que puxavam um fumo, já chapadões às 10 horas da manhã [...].

Os garotos matando aula, trocando a escola por um barato ao ar livre, isso levou-o [sic] a pensar de novo nas batalhas de antigamente [...].

E por que não havia nomes de índios nas ruas da cidade dos tupinambás. (Aqui, lembra do que sua mulher lhe disse e lhe dá razão. Está ficando obsessivo mesmo, desse jeito vai parar é debaixo dos eletrochoques.) [...].

Ia para a Rodoviária. Lá, pegaria um ônibus para Angra dos Reis, onde esperava poder refazer as trilhas de Cunhambebe³⁰⁰.

Nesses trechos, a linguagem vem ressignificada: “o passageiro deste capítulo” – o narrador metaforicamente traz a história para a sua contemporaneidade para retratar os reflexos passados no presente, numa viagem temporal que ele trilha na tentativa de alcançar detalhes minuciosos, esquecidos pela escrita oficial; “depois de uma noite de embates com as almas penadas dos anos 500” – mostra-se influenciado pelas leituras feitas além de solidários aos índios, provando a subjetividade de seu texto; “ainda por cima acalentada pelo som e a fúria das rajadas de balas no morro ao pé de sua cama” – o cruzamento passado/presente. A realidade do espaço urbano refém de sua própria história. A volta ao seu tempo discute a herança do tempo colonial. Nessa viagem percebe-se o futuro da nação – as crianças e os adolescentes: alguns brincavam, outros bebiam desobrigados e despreocupados com a vida ou com seus próprios destinos. Além deles, muitas outras pessoas com atividades diferentes mostravam o mosaico em que se tornou a identidade

²⁹⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 113.

³⁰⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 118-119.

nacional, na verdade um conjunto de culturas, uma identidade culturalmente resgatada antropofagicamente: “Uma fauna variada [...] que desfila nas ruas e avenidas principais [...] os populares sem-teto, almas penadas das calçadas, ou zumbis martirizados do tempo *sem Deus, sem rei, sem lei*³⁰¹”. De frente ao mar recorda sua infância quando sonhava com o mar e agora de frente para ele temia que suas águas engolissem a cidade que agora tanto tempo depois tinha as ruas “atulhadas de pretos, mulatos, amarelos e brancos em condição semelhantes”³⁰² aos escravos do século anterior a esta narrativa. Ali se encontrava “o mar dos tupinambás, e dos portugueses, franceses e demais invasores d’antanho”³⁰³

E ao observar tantos transeuntes pelos sinais em busca de uns trocados ou mesmo os motoristas de táxis cujas conversas passaram a ter nível acadêmico porque são

Ex-engenheiros, da chiquíssima PUC, a excelsa Universidade Católica do Rio de Janeiro, ex-profissionais pós-graduados nas melhores instituições de ensino federais, estaduais e particulares, enfim, PhDs aos montes em disponibilidade, e ex-jornalistas, ex-publicitários e demais defenestrados pela reengenharia universal. Todos a bater latas por ruas e ruas selvagens e ermas [...] de passageiros!³⁰⁴,

o narrador cruza as informações do presente/passado e permite ao leitor criar uma relação entre os fatos que ocorreram no Brasil ao longo de sua existência descoberta pelos europeus. A história de exploração e de uma sociedade de estrutura social tão diversa comprova-se hereditária de sua própria narrativa de sua história de nação. Somente através de atos de antropofagia o narrador (des)construiu mais uma versão. A metaficção historiográfica não tem o propósito de resolver as contradições; ela não aceita as respostas da tradição, prefere as interrogações. Possibilita o diálogo individual e criativo com a história para a construção de uma identidade própria.

Em determinado ponto da narrativa, na praia do Botafogo, o taxista passa a ser o narrador e o passageiro, o leitor: “Senhores, passageiros, sua atenção, por favor: foi aqui que o bicho pegou”³⁰⁵. Usando a linguagem comum dos pilotos, o narrador embarca o leitor nesse voo através dos tempos passado/presente e começa a fechar o grande círculo que se tornou esta história: apresentou Cunhambebe, o grande e supremo chefe tamoió, a organização

³⁰¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 120.

³⁰² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 123.

³⁰³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 125.

³⁰⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 124.

³⁰⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 129.

tamoia e a carnificina em que se tornara o episódio, – porque numa guerra, lutam os dois lados – e retoma o início de tudo: a nomeação daquelas terras – América. Os portugueses chegaram a Angra dos Reis, mas lá não tiveram interesse e só retornaram em 1515 e 1519 em busca do ouro que estava por ser explorado. Depois veio em 1531, Martim Afonso de Souza para explorar as terras e construir uma casa-forte para seus trabalhos. Os índios acharam-na engraçada e chamaram-na casa de branco – carioca, como hoje são chamados os habitantes. Todavia é o alerta de Tomé de Souza em 1553 que desperta, embora anos mais tarde, para a necessidade de proteger a costa dos franceses. Apenas no governo de Mem de Sá isto é feito. O homem era um verdadeiro caçador de francês e matador de índio.

Foi ali, nas franjas do pão de Açúcar, ao pé do morro Cara de Cão, que Estácio de Sá fez uma cerca ou um arremedo de fortaleza, chamando a isso de cidade [...] definitivamente batizada de São Sebastião do Rio de Janeiro. [...] hoje fazendo parte dos domínios da Fortaleza de São João, uma cidade oculta dentro daquele bairro ali em frente, chamado Urca [...] o marco da conquista dos portugueses, [...] bem guarnecido por tropas de elite do Centro de Capacitação Física do Exército Brasileiro e da Escola Superior de guerra. [...] Mas ao entrar lá, esqueça o que você queria saber sobre os tupinambás, Confederação dos tamoios, Cunhambebe, Aimberê etc. O que era mesmo? Ah, sim: onde o pau comeu? Qual o lugar exato em que aconteceu a guerra final entre os portugueses e os índios, major?

[...]

O oficial graduado, relações-públicas da Fortaleza [...] debochando do entrevistador:

- Ora, se eu soubesse a resposta já teria sido promovido a general³⁰⁶.

Ora, a preocupação é com a história portuguesa, com a flechada no rosto que matara Estácio de Sá. Para índio, ontem ou hoje, a vez não existiu, nem existe. É este o fato que amplia a ironia do narrador que após contar a sua história montada de fragmentos, retoma os lugares como a querer sentir através dos ventos o cenário e o enredo daqueles episódios. Flamengo, Glória. Terras de um povo que nem sequer é lembrado por seus moradores. Nem mesmo a estátua. Só mesmo para o vencedor.

Vencidas as últimas batalhas, a cidade do Rio de Janeiro se expande – através dos portugueses – para outras áreas. Prepara-se para tornar-se, anos mais tarde, centro do Brasil-Colônia. Começam invasões francesas fracassadas. Mesmo assim, eram outros tempos de guerra e a cidade do Rio de Janeiro, mais uma vez, a vítima. Mediante fracassos dessas invasões o rei Luís XIV manda chamar um “Corsário”. “[...] as invasões continuavam, mas a

³⁰⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 130-131.

história era outra”³⁰⁷. Aí nascem os tão atuais seqüestros. Tudo começa com o seqüestro de 40 dias do Rio de Janeiro por René Duguay-Trouin, fazendo até governador correr. Era como se este corsário quisesse mostrar uma nova lição para no presente ainda se ouvir: “Esta é uma cidade bandida [...]. Você só poderá entendê-la se for capaz de olhá-la com olhos de um pirata”³⁰⁸. Construiu-se desse passado, um presente de piratarias: “O legado das invasões e piratarias pautava o seu cotidiano. Seu amigo não deixava de ter razão. Aqui os piratas fizeram escola. Os canibais tupinambás também?”³⁰⁹

Ao Rio de Janeiro restavam novamente os portugueses que tornaram a cidade um parque de sujeira, um chiqueiro. A cidade era uma só epidemia de todas as doenças malignas, porque não tinham o menor hábito de higiene. Iam às igrejas rezar e fazer promessas – ambiciosíssimas! Parecia não ter jeito o Rio, nesse mesmo palco de onde varreram os índios, agora tinha negros para fazer o sangue derramar – o sangue inocente. Outro espetáculo degradante.

Para não continuarem sendo vistos, descarregando suas necessidades fisiológicas, ali mesmo naquelas ruas já tão empestadas, trataram de construir depósitos – de negros – para o mercado de escravos. Precisavam antes melhorar a aparência física, precisavam de um tempo de engorda. O passado está aí. Não é possível colocá-lo às escondidas, as cidades refletem a sua história passada.

O narrador ainda se queixa da ausência das identidades que construíram a nação na história: “no grande livro do tempo dos vice-reis, o índio pouco aparece. Nem chega a ser incluído entre os infames da raça – ‘o judeu, o mouro, o cristão-novo, o cigano, o mariola (homem dos fretes, de recados), a rameira, o mendigo, o degredado’[...]”³¹⁰. As identidades começam a ser negadas desde o início da colonização, uma vez que buscavam a homogeneidade branca, todavia “Nos anos 700, o Rio de Janeiro já apresentava ‘uma mescla de gente mais ou menos escura, uma vez que, sob a ação violenta e causticante do sol [...]’[...]”. E a cidade passava a ser vista como um verdadeiro povoado africano”³¹¹.

Seguindo a sua viagem, o narrador – acompanhado pelas lembranças daquele grande chefe, senão na companhia dele, numa transposição temporal – em busca das pistas da história, vai cruzando as ruas e pessoas do mais alto hibridismo, resultante de toda a gente que veio à terra, por vontade própria ou à força, e cruzaram trazendo outras espécies. Eram

³⁰⁷ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 138.

³⁰⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 138.

³⁰⁹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 139.

³¹⁰ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 144.

³¹¹ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 144.

numerosos os índios (no período da chegada portuguesa ao Brasil), mais ainda que os brancos.

Enfim o narrador encontra uma rua de registro memorial a classe marginal, embora pareça uma vergonha o nome completo: Rua da Quitanda (dos Escravos). Esta última parte excluída. Sua história conta que se trata de uma rua onde os negros se reuniam para suas festas, muita música e faziam muita algazarra até incomodar ainda mais D. João VI – que se incomodava também pelo barulho provocado pelo comércio e pelas patas dos cavalos. Para resolver a situação mudou-se para a Quinta da Boa Vista.

A chegada de D. João ao Brasil provocara uma revolução administrativa: periferia passa a centro e a metrópole perde um pouco seu espaço; o comando do império instala-se no Rio de Janeiro; dá permissão à instalação de indústrias num país que até então nada produzia. Napoleão Bonaparte, por fim deu sua contribuição ao Brasil ao obrigar D. João VI e sua corte saírem de Portugal. Chegando ao Brasil, houve somente benefícios importantes para o desenvolvimento da Colônia cuja importância no momento transformara-a em Reino Unido a Portugal e Algarves.

E como uma ironia, um português também ficou meio esquecido pela história, e como os índios e negros, não foi homenageado com um nome de rua ou praça. Fizera o Brasil crescer tanto que Portugal entrou em crise. Voltou para lá morrer envenenado sem deixar pistas. “Uma simples questão de queima de arquivos”³¹² – uma metáfora para a história dos índios na história do Brasil: houve uma queima de arquivos sobre aqueles que também construíram o lugar. Enfim o narrador encontrou um português com quem simpatizar; essa simpatia é demonstrada com linguagem metaforizada e hiperbólica:

[...] D. João, um raro português que amou verdadeiramente o Brasil. Ele foi uma alma generosa – povoou o nosso mar de sardinha, para os pobres comerem pão –, mas teve a sua memória amesquinhada nos dois lados do Atlântico. Em Portugal: grotesco, feio, estúpido, fujão, covarde. Aqui: homem ridículo a andar com pedaços de frango nos bolsos, que devorava em público. E corno ainda por cima. Só que essa figura de anedota, ainda hoje motivo de chacota, foi o grande nome da História do Brasil Colônia³¹³.

O narrador segue a viagem com seu acompanhante imaginário para fazer um programa de índio. No percurso, ele passa por terras que pertenceram aos tupinambás e começa a fazer a ponte entre o passado e o presente e, mais, de forma indireta, denuncia o Rio atual: “Não

³¹² TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 144.

³¹³ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 145.

houve nenhum assalto a mão armada, espancamento e estupro. Nem trombadas ou capotagens[...]”³¹⁴. Chega a Angra dos Reis para recuperar a memória de Chefe Supremo e admira-se por descobrir que ocorre um trabalho de recuperação histórica. Cunhambebe significa a resistência para poucos, outros antipatizam a figura por causa dos seus hábitos canibais.

A trilha da viagem se completa com a visita à tribo do índio Kuaray cuja preocupação com os direitos indígenas assegurou através de muita discussão com os brancos. Buscou outras garantias: “Preservação de sua cultura, a começar pela escola diferenciada, de guarani. E as doenças, que classifica em duas categorias. As de fora, tratadas através de panacéia indígena milenar de chás de cascas de madeira, folhas e ervas, ou com remédios dos brancos, e as espirituais”³¹⁵.

A história de ancestrais como Cunhambebe é conhecida e respeitada pelos índios atuais, embora os detalhes em si perdidos no tempo. Restam alguns fragmentos e conseqüências por vezes quase mal-entendidas. Mas qual o saldo do mundo em relação ao tempo dos anos 1.500? Algumas melhoras, mas também alguns pontos estacionaram:

O mundo virou um *show* fantástico, inimaginável à sua época, com conquistas extraordinárias para o conforto, o bem-estar e o desenvolvimento do homem. Isso, sem se falar do futebol, do carnaval, que vocês iniciaram em seus rituais canibalísticos e que se tornou o maior espetáculo da Terra. Este território continua o paraíso para os negócios e os negociantes, incluindo-se nisso os do turismo sexual [...] e que funciona em bases industriais, o que deixaria os seus predecessores franceses dos anos 500 de queixo caído. Com tudo isso, você ainda pode se vangloriar de uma coisa: no seu tempo não havia desemprego, fome, miséria, favela. Tá bom, porrada tinha. Mas isso hoje é também o que não falta³¹⁶.

Esta é uma ficção que se tornara um misto de indignação e de ternura em relação à face obscura da história. O brasileiro passa a um interesse consciente de seu próprio destino e forma uma elite político-cultural, procurando autonomia e criando fronteiras expansivas pela Europa.

A transculturação assume a força motriz que reúne aspectos de construção da imagem identitária cultural através de fronteiras de um espaço intersticial apto a reunir todos os representantes do mosaico que representa a nação e o povo - síntese resultante da

³¹⁴ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 145.

³¹⁵ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 173.

³¹⁶ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003, p. 180-181.

hibridização. Ambos reconhecidos pelo ato antropofágico enquanto veio articulador entre passado e presente, interior e exterior, e também pela antropofagia a que se rendeu o autor/narrador desse romance/crônica onde aparece um escritor ou um jornalista: um narrador do seu tempo pós-moderno.

A seriedade da ideologia narrativa permitiu, através desses atos de antropofagia capazes de unir culturas heterogêneas, a sobreposição do riso carnavalizante. A carnavalização dos fatos usados como objeto da narrativa por Antônio Torres questiona pelo viés paralelo da paródia a visão imperialista na construção nacional. Em *Meu querido canibal* o discurso do poder vai sendo silenciado por um narrador determinado a inscrever uma contra-ideologia imperialista. Para tanto penetra e desconstrói (n)o discurso do poder numa confluência de discursos outros descontínuos e repentinos. Uma literatura carnavalizante que abrange dialogismo e polifonia expressos pela paródia. “Esse riso é ambivalente: alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente³¹⁷”. O conceito de carnavalização ajuda a refletir a questão que se apresenta reveladora de um lugar de manifestação da miscigenação entre a cultura do colonizador europeu com as outras culturas que participam da formação da sociedade brasileira. O modo carnavalesco dialógico de representação do mundo manifesta-se em diálogo com os sentidos de um mundo. O riso e a visão carnavalesca do mundo destroem a seriedade unilateral e as pretensões de significação incondicional e intemporal e liberam a consciência, o pensamento e a imaginação humana disponíveis para o desenvolvimento de novas possibilidades.

³¹⁷ BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, Brasília: UNB, 1993, p. 10.

CONCLUSÃO

O mapeamento do imaginário colonial na contemporaneidade do romance *Meu querido canibal* (2000), de Antônio Torres, tema deste estudo, trilhou pelo processo de (des)construção histórica. A metaficção historiográfica deu suporte à metodologia do estudo, através do recurso paródico, como um canto paralelo à história oficial e fez sobressair a figura indígena, como participante efetivo da formação cultural brasileira, na Confederação dos Tamoios: um redimensionamento do olhar, mediante participação indígena na formação nacional.

Sob os princípios pós-modernos, história e ficção firmaram-se numa relação cúmplice para construção de narrativa estruturada numa linha tênue divisória entre real e imaginário e trouxe à luz outras faces de uma mesma história. Desses princípios se valeu Antônio Torres para tecer fios entrelaçados entre história e ficção, principalmente, em *Meu querido canibal*, uma vez que não se pensa, exclusivamente, na catarse como função primeira da literatura. O estilo paradoxal do pós-moderno concentra estética e auto-reflexividade pela via da contramão, com fundamentos históricos, sociais e políticos. E como a parte que interessa a este estudo é a ficção, ressalta-se nesse aspecto o (pós)modernismo que se revela através da metaficção historiográfica. Os atos de antropofagia contribuem no processamento memória/esquecimento como recurso relevante nessa (des)construção metafictional que reverte o olhar sobre a história e abre espaços a conceitos esclarecedores numa visão

multiculturalista, tais como identidade, nação, memória, esquecimento, história, metaficção, paródia, antropofagia, transculturação, transnacionalismo, hibridismo, hibridação, fronteira, pós-colonialismo, entre-lugar, pós-moderno. *Meu querido canibal* como texto contemporâneo, apresenta-se neo-realista, mas também romântico quando de sua idealização da figura indígena.

À sistematização desse mapeamento foi imprescindível a discussão metaficcional usada para parodiar a Confederação dos Tamoios que de forma irônica viu-se revisada por um narrador que, explicava entre fragmentos da história e indignava-se ao passo que também se apaixonara com as descobertas. A fragmentação na estrutura estética do texto metaforiza a metodologia histórica das narrativas oficiais que, mesmo próxima da linearidade recortara histórias marginais do contexto central. Com este recurso paradoxal às narrativas oficiais, houve um direcionamento de um novo olhar sobre a formação da identidade cultural que favoreceu a uma análise da pluralidade cultural a partir de dois lados: de um colonizadores/exploradores/invasores e do outro colonizados/explorados/nativos. Esta análise comparativa deu-se mediante os conceitos anteriormente citados.

Com a (des)construção de conceitos e visões houve uma (re)visão de acontecimentos da história nacional. Estudar *Meu querido canibal* exigiu uma análise sobre o paradoxo estabelecido pela literatura pós-moderna que, traçada por Torres, nessa narração, revisita as lutas pela invasão do território indígena pelos portugueses, criando pela contramão outra via de análise.

Se a paródia aparece como expressão contextualizada e irônica de um acontecimento e as narrativas são as grandes interpretações do mundo, a expressão histórica desse acontecimento parodiado será a representação da (pós)modernidade pelo processo da anamnese. Há, portanto, uma reelaboração da (pós)modernidade como uma pulverização de saberes, isto é, uma emergência dos sujeitos históricos em fazer-se representar no conjunto das identidades sociais. Paródia, no sentido de *parus*, canto paralelo, vem suplementar o texto *Meu querido canibal* para se retomar um canto prévio e rompê-lo. A narrativa, pois, transita por caminhos diversos ao da conhecida razão, cuja crise cria um abalo, um caos claramente visível na atualidade.

A teoria da paródia tem a possibilidade de estar inserida nesse contexto como artifício construtor de mais uma versão da história. Partindo das leituras às entrevistas com Antônio Torres, e algumas apresentações do livro em questão, feitas por leitores especializados, percebe-se o foco inicial de leitura voltado para o contexto histórico oficial. À luz do que se pode entender sobre memória e esquecimento, lembrar o estritamente necessário para a

construção de sua estabilidade, e esquecer aquilo que produz impasse ao longo de desenvolvimento da formação histórica. A história oficial reencenada de um outro ângulo para se obter um panorama mais amplo de uma cultura de identidades plurais, porém contribuidoras com suas próprias histórias. As epistemes são usadas como peças de um quebra-cabeça que não se montara ao longo do tempo, mas que, com memória e/ou (res)sentimento, vem tornar-se plena de culturas. A identidade cultural, com sua pluralidade de sujeitos, dá um leque de versões que não permitem exclusões. As inclusões garantem uma análise mais acurada dos acontecimentos passados, embora se possa perceber marcas de (res)sentimentos.

É através do narrador que a história se constrói; ele a inicia marcando com imagens de ruptura. Rompe com o modelo tradicional de se narrar. As três partes estão desvinculadas ao passo que entrelaçadas. Com a primeira parte, as tradicionais estruturas dos contos de fada são utilizadas como uma metáfora da paródia sistematizada como artifício crítico das estruturas convencionais. Nesse espaço, configura-se a saga dos tamoios. Com a segunda parte, o mito da criação do mundo, reforça a idéia de que os mitos são resposta imaginária para tensões, conflitos e contradições que, no plano da realidade não encontram caminhos para solução. Na última parte, uma viagem imaginária pelo tempo leva a narrativa de um passado para o presente para fazer relações das possíveis heranças deixadas pela história na sociedade atual.

Para encerrar a narrativa, a mesma estratégia inicial dos velhos contos de fada: “Era uma vez um português. E era uma autoridade de Lisboa [...] declarou à imprensa [...] – Não vamos discutir a História. Isso é perda de tempo. [...] Ora, pois, pois. Perda de tempo para quem, cara pálida? Conta outra, ó pá”³¹⁸. A fragmentação do discurso ratifica a fidelidade à estrutura fragmentária apresentada desde o início.

Com estas palavras o narrador encerra uma história de indignação e ternura, no entanto, o trecho se coloca no final como se quisesse ressaltar mais uma vez a sua proposta: revisar alguns pontos meio obscuros de uma história que representa a história de identidades de uma cultura híbrida, desde sua primeira formação, negada por séculos.

Meu querido canibal: uma epopéia, à medida que narra a grandiosidade de ações heróicas do povo primitivo, encontrado por Colombo nas terras americanas e lesado pela ambição lusitana. As façanhas de Cunhambebe e de Aimberê – enquanto líderes, cada um a seu tempo, da Confederação dos Tamoios – durante as lutas contra os portugueses, coloca em xeque a credibilidade dos feitos extraordinários dos colonizadores nos anos 1.500. Esta epopéia encontra um narrador ressentido com o percurso feito pela história oficial e, desse

³¹⁸ TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4. ed. São Paulo: Record, 2003, p. 183.

modo, aproveita-se das poucas informações adquiridas com as pesquisas que ficaram de fora da história oficial, para desvelar, em meio a cortes narrativos, o lado obscuro da luta entre índios e portugueses. Ele consegue o feito, depois de um processo de “canibalização de leituras” – informação encontrada na própria edição de *Meu querido canibal* –, utilizando do recurso da carnavalização, desfocando o olhar centrado na elite imperialista, para as outras classes. É sobre a classe marginal da época da colônia que o narrador detém a sua atenção para adir fatos postos de fora pelo poderio imperialista.

A voz do narrador consegue envolver o leitor nesse empenho desmedido em mostrar a sua indignação por se ter relegado aos índios parte ínfima de uma história de nação que eles somaram com ações claramente determinantes no percurso narrativo da construção da nação. Indignação por tão expostas e cruéis atitudes, até mesmo dos “santos padres”, que ludibriaram a confiança dos nativos. O empenho do narrador torna-se ainda maior quando apresenta o grande rei do Brasil – Cunhambebe; o envolvimento é tal que, num ato de transposição temporal, viaja no tempo, para conversar com o grande líder dos Tamoios e, assim, poder dizer-lhe de sua ternura por figura tão corajosa, valente e determinada, porque foi a sistematização dos projetos por este cacique delineado que fez da confederação um feito grandioso para a história – mesmo rasurada – do Brasil. Ternura por aquele que fez a terra e os portugueses tremerem; aliás, por causa dele, os portugueses tiveram que, muitas vezes, rearticular planos, porque este terno e valente canibal, um verdadeiro herói aos olhos da narrativa, mesmo depois de morto, conseguiu, através de seus seguidores e substituto, infernizar a vida dos invasores.

A antropofagia, portanto, firma-se nessa leitura por dois viéses: primeiro, pelo ritual indígena para captar as boas energias do inimigo – ritual também adotado por Antônio Torres, ao canibalizar as leituras; segundo, porque, absorvendo todas as informações conhecidas da história oficial do (no) Brasil somadas às recém-encontradas (além de descentralizadas), o narrador absorve os aspectos específicos, para mostrar uma construção de nação e identidade cultural confrontados com outros paradigmas. Confirma-se, portanto, que, no continente americano, a história cultural desenha-se, inicialmente, como utopias européias, e desconstruir as imagens cristalizadas pela história oficial exigiu muitas discussões por parte de muitos estudiosos ao longo dos séculos. A ruptura das tradições desestrutura as bases e entre o discurso imperialista e o discurso marginal, há grupos críticos que defendem uns e grupos que defendem outro, desencadeando uma série de questionamentos.

O mundo pós-moderno proporcionou questionamentos, a exemplo da fronteira entre realidade e arte, a qual se mantém numa relação de manipulação de linguagem num jogo dialético de sobreposições. A onipotência e a onipresença do autor pós-moderno cumpre objetivos de desestruturação ou de articulação do caos para subtrair uma essência capaz de re(encenar) representações do passado e enfatizar a forma narrativizada como são (ou foram) lidas as obras. Em *Meu querido canibal*, o narrador torreano usa uma linguagem dialética para representar um tema histórico numa ficção polifônica, onde há vozes dissidentes de grupos diversos e de objetivos incomuns.

Todas essas estratégias próprias do narrador pós-moderno ajudam a compreender o empenho mal sucedido de se esquecer o passado. O projeto pós-colonial centra-se, portanto, na revisitação, na lembrança e na interrogação desse passado, a partir do retorno à cena colonial, para resgatar histórias de resistência, assentadas num espaço esquecido, nem lá, nem cá, em lugar nenhum. Espaço relegado à capacidade imaginária de refigurar a realidade, a partir de um olhar simultâneo que perceba e qualifique homens e mulheres, sociedade, espaço e tempo, como um conjunto de vozes que enaltecem diferenças numa fronteira simbólica, lugar deslizante de onde surge o discurso híbrido. Nesse trânsito de culturas diversas, encontra-se um movimento que ressignifica mais exatamente o processo de aculturação.

Não se impõe uma cultura, adquire-se-a com a movimentação própria dos povos, uma dinâmica da heterogeneidade das diferenças sociais, culturais e literárias. Essa dinâmica possibilita uma produção crítica, artística e literária conseqüente dos cruzamentos étnicos, raciais e culturais, das décadas mais recentes, isto é, a dinâmica é resultado do processo de transculturação bem comum nos territórios ex-coloniais. Com essa transição de uma cultura a outra, consistindo na perda de elementos de uma cultura adquirida anteriormente para criação de novos elementos, o movimento proposto por Ortiz, a transculturação, adequa-se bem na construção de uma identidade cultural, nascida da oposição a outras identidades, mas com base nas formações discursivas imaginárias, não na razão.

Em *Meu querido canibal*, portanto, o narrador une passado e presente, realidade e ficção e refaz a trajetória da história, questionando cristalizações efetivadas pelo poder imperialista. A narrativa pós-moderna constrói um leitor pós-colonial, para juntos, revisitarem o passado e interrogá-lo com as dúvidas, que circularam, sobre o extermínio de quase toda a população indígena brasileira, que, na narrativa da nação lhe coube apenas a descrição maravilhada e exploradora realizada por Caminha. A história de resistência dos tamoiós eclode como grito abafado e indignado. Abre-se um terceiro espaço para um povo esquecido,

como reconfiguração da realidade desvestida da subordinação para ser qualificada pela diferença de uma fronteira simbólica do discurso híbrido e fértil. Resulta-se, no entanto, com esse trânsito de diferenças, algo além da aculturação, isto é, da simples imposição de uma cultura, mas o surgimento de elementos diferentes da cultura: passa-se da desculturação para a neoculturação. Em suma: quando o narrador de *Meu querido canibal* cruza passado e presente, ele mostra a cultura resultante na nação: nem a primitiva, nem a européia, mas uma cultura gerada pelo processo de heterogeneidade e, conseqüente, transculturação.

Com estes atos antropofágicos, o narrador, ainda envolvido ‘ternamente’ com o seu querido canibal, cruza as histórias de violência do passado com as do presente, para fundi-las numa história de heranças significativas. A história para ele mais convincente, segundo o que diz a epígrafe: “Perda de tempo para quem, cara pálida? Conta outra, ó pá”. E se não há que conte, ele mesmo o faz.

REFERÊNCIAS

ACTON, Lord. Nacionalidade. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

AMORIM, José Edilson de. *Era uma vez o Nordeste* (ficção e representação regional). João Pessoa: Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 1998. (Tese de doutorado).

ANCHIETA, José de. *De Gestis Mendi Saa Poema Epicum*. São Paulo: MEC, 1970. (Obras completas, Vol.1) (Edição bilíngüe).

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Ed 70, 2005.

ANDERSON, Benedict. Introdução. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**. Londres: Verso, 1983.

ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. In: **Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos**. SCHWARTZ, Jorge. São Paulo: USP; Iluminuras; FAPESP, 1995.

ANDRADE, Oswald de. **Pau-Brasil**. (Obras Completas de Oswald de Andrade). Apêndice: Uma poética da radicalidade, Haroldo de Campos. São Paulo: Globo; Secretaria do Estado da Cultura, 1990.

ARAÚJO, Jorge de Souza. **Pegadas na praia: a obra de Anchieta em suas relações intertextuais**. Ilhéus: Editus, 2003.

ASSIS, Machado. Quincas Borba. In: **Obras Completas**. São Paulo: Formar, s/d.

ASSIS, Machado. Instinto de nacionalidade. In: **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1994. Vol. 3.

BALAKRISHNAN, Gopal (org.). A imaginação nacional. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, Brasília: UNB, 1993.

BAUER, Otto. A nação. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

BAHBHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de L. Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BHABHA, Homi. Narrando a nação. In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

BLOOM, Harold. **O Cânone Ocidental: Os Livros e a Escola do Tempo**. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 3 ed. São Paulo Cultrix, 1994.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta ao rei Dom Manuel**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

CAMPBELL, Joseph, com Bill Moyers. **O poder do mito**. FLOWERS, Betty Sue (org.). Tradução Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPOS, Haroldo. Uma poética da radicalidade. In: **Pau Brasil** (Oswald de Andrade). São Paulo: Globo, Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair na modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. Tradução da introdução Gênese Andrade. 4 ed. São Paulo: USP, 2006.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHARTIER, Roger. **A beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietudes. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CHARTTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem? In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

COSER, Stelamaris. Híbrido, hibridismo e hibridização. In: **Conceitos de literatura e cultura**. FIGUEIREDO, Eurídice (org.). Juiz de Fora; Rio de Janeiro: UFJF; EdUFF, 2005.

COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). **Diálogos da conversão**. Missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: UNICAMP, 2005.

COUTINHO, Afrânio (dir.). **A literatura no Brasil**. 7 ed. (rev. e atual.). Vol. 3 e 4. São Paulo: Global, 2004.

CUNHA, Eneida Leal Cunha. A antropofagia, antes e depois de Oswald. In: TELLES, Gilberto Mendonça et al (org.). **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995.

FIGUEIREDO, Eurídice; NORONHA, Jovita Maria Gerheim. Identidade Nacional e Identidade Cultural. In: **Conceitos de Literatura e Cultura**. FIGUEIREDO, Eurídice (org.). Juiz de Fora; Rio de Janeiro: UFJF; EdUFF, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 21 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREYRE, Gilberto. **Manifesto regionalista** *apud* TELLES, Gilberto M. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

GINZBURG, Jaime. A origem como inferno (a representação da guerra como inferno na poesia de Anchieta). In: **Literatura e americanidade**. BERND, Zilá e CAMPOS, Maria do Carmo (org.). Porto Alegre: UFRGS, 1995.

GLISSANT, Édouard. **Poétique de la Relation**. Paris: Seuil, 1981 *apud* BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2 ed. ampliada. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 8 ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HELENA, Lúcia. Um caminho percorrido. In: TELLES, Gilberto Mendonça Telles et al (org.). **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995.

HELENA, Lúcia. **Uma literatura antropofágica**. 2 ed. Fortaleza: UFC, 1983.

HOBBSAWM, Eric J. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: teoria, história, ficção. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HUTCHEON, Linda. **Uma teoria da paródia**. Tradução Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985.

LEENHARDT, Jacques. Fronteiras, fronteiras culturais e globalização. In: **Fronteiras culturais**: Brasil, Uruguai, Argentina. MARTINS, Maria Helena (org.). Porto Alegre: Cyro Martins; Ateliê, 2002.

LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **Discurso histórico e narrativa literária**. Campinas: UNICAMP, 1998.

LE GOFF, Jacques (dir.). **A história nova**. 4 ed. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro**: história de uma ideologia. São Paulo: Ática, 1992.

LESTRINGANT, Frank. **O canibal**: grandeza e decadência. Tradução Mary Murray Del Priore. Brasília: UNB, 1997.

LLOSA, Mario Vargas. **La verdad de las mentiras**: ensayos sobre literatura. Barcelona: Seix Barral, 1990.

LOBO, Luiza e GONÇALVES (org.). **A poética das cidades**. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1999.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução José Marques Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2000.

MALTZ, Bina; TEIXEIRA, Jerônimo; FERREIRA, Sérgio. **Antropofagia e Tropicalismo**. Porto Alegre: UFRGS, 1993.

MATTA, Roberto da. **O que faz brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: **Ensaaios**. Vol. 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira**: pontos de partida para uma revisão histórica. São Paulo: Ática, 1994.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

NÓBREGA. Carta da Baía, 8 de maio de 1558. COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). **Diálogos da Conversão**. Missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: UNICAMP, 2005.

NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, Humberto de. **Modos de ser e dizer (d)o índio: imagens do indígena em Pontiac, Lámour et la Guerre, de Bernard Assiniwi (Canadá), e Meu querido canibal, de Antônio Torres**. (Texto apresentado pelo professor, durante o curso de especialização em Estudos literários [UEFS], em novembro de 2004).

ORTIZ, Fernando. Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba. (Do fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba). In: **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco**. Tradução Livia Reis. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/index01.html>. Acesso: nov. de 2006.

OTTE, Georgi. A obra de arte e a narrativa – reflexões em torno do cânone em Walter Benjamin. In: OTTE, Georgi e OLIVEIRA, Silvana Pessoa de (org.). **Mosaico crítico: ensaios sobre literatura contemporânea**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das fronteiras. In: **Fronteiras culturais: Brasil, Uruguai, Argentina**. MARTINS, Maria Helena (org.). Porto Alegre: Cyro Martins; Ateliê, 2002.

QUINTILIANO, Aylton. **A guerra dos tamoios**. 2 ed., revisada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

REIS, Roberto. Cânon. In: **Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da literatura**. JOBIM, José Luis (org.). Rio de Janeiro: Imago, 1992.

RENAN, Ernest. O que é uma nação? In: **Nacionalidade em questão**. ROUANET, Maria Helena (org.). Cadernos da Pós/Letras. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Edição de bolso).

SANTIAGO, Santiago. O narrador pós-moderno. In: **Nas malhas das letras**: ensaios. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SANTIAGO, Santiago. O entre-lugar no discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Eloína Prati. Pós-colonialismo. In: **Conceitos de Literatura e Cultura**. FIGUEIREDO, Eurídice (org.). Juiz de Fora; Rio de Janeiro: UFJF; EdUFF, 2005.

SANTOS, Roberto Corrêa dos. O político e psicológico: estágios da cultura. In: **Modos de saber, modos de adoecer**: o corpo, a arte, o estilo, a história, a vida, o exterior. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

SEIDEL, Roberto Henrique. **A questão da alteridade na cultura brasileira: uma leitura de Meu querido canibal, de Antônio Torres**. Studium, Recife, Vol. 17, p. 90-102, 2006.

SMITH, Anthony D. O nacionalismo e os historiadores. In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

SOUZA, Antonio Gabriel Evangelista de. **As marcas da travessia**: uma leitura de *Essa terra e O cachorro e o lobo*, de Antônio Torres. Feira de Santana: Departamento de Letras e artes da UEFS, 2003. (Dissertação de mestrado).

TELLES, Gilberto Mendonça et al. **Oswald plural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995.

TELLES, Gilberto M. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

TEZZA, Cristóvão. A construção das vozes no romance. In: **Bakhtin, dialogismo e a construção do sentido**. BRAIT, Beth (org.). Campinas: UNICAMP, 1997.

TORRES, Antônio. **Pelo fundo da agulha**. São Paulo: Record, 2006.

TORRES, Antônio. **Carta ao bispo**. São Paulo: Record, 2005.

TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. 4 ed. São Paulo: Record, 2003.

TORRES, Antônio. **O nobre seqüestrador**. São Paulo: Record, 2003.

TORRES, Antônio. **Essa terra**. São Paulo: Record, 2001.

TORRES, Antônio. **O cachorro e o lobo**. 2 ed. São Paulo: Record, 1997.

VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In: **Um mapa da questão nacional**. BALAKRISHNAN, Gopal (org.). Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

WALTER, Roland. **Narrative Identities**: (Inter)Cultural Inbetweeners in the Americas. Bern/Berlim/New York: Peter Lang, 2003. (versão em português feita pelo próprio autor do livro). Cd-Room.

<http://www.antoniotorres.com.br/criativo.htm>.