

## As viagens de Caliban na América Latina: um estudo comparado entre Oswald de Andrade e Aimé Césaire

*Rafael Marino<sup>1</sup>*

### Resumo:

A peça “A tempestade”, de William Shakespeare, teve ressonâncias profundas e diversas de seu contexto de origem. Prova disso é que ela e seus personagens foram utilizados sistematicamente, e num espaço temporal alargado, para se pensar metáforas sobre a América – suas condições de colonização, disputas geopolíticas, construção de identidades e cristalização de imagens a respeito do continente. O caso que aqui temos em tela é um recorte desse quadro geral: pretendemos, aqui, estudar o chamado momento caliban do pensamento latino-americano. De forma mais precisa, intentamos fazer um estudo comparado das experiências intelectuais de Oswald de Andrade e Aimé Césaire. O nosso objetivo com este estudo comparativo é oferecer uma leitura sobre a constituição, as potencialidades e as limitações do calibanismo – que foi e é essencial para conformações de imagens e ideias sobre a América Latina.

**Palavras-chave:** América Latina. Pensamento político e social latino-americano. Calibanismo. Estudos pós-coloniais/decoloniais. Identidades latino-americanas.

### Introdução

O artigo que aqui temos em tela pretende desenvolver elementos importantes do chamado momento canibalesco do pensamento latino-americano. Para tal, o nosso recorte será um estudo comparativo a respeito de algumas obras de Oswald de Andrade e Aimé Césaire. A justificativa para este trabalho é que, refletindo sobre esse corpus intelectual que chamamos de canibalesco, lograremos entender com maior acuidade ideias e imagens, cuja circulação é transnacional, que foram decisivas para conformação de identidades políticas e culturais da América Latina e de países a ela pertencentes.

Este trabalho se vincula, desse modo, a um esforço maior de compreender como personagens retirados da peça “A tempestade”, de Shakespeare, foram decisivos para se pensar, via identificação e metaforização, a América Latina (Ricupero, 2014, 2016, 2018a, 2018b), não só na esfera da cultura, mas, sim, na conformação de identidades políticas as quais respondessem aos processos de (des)colonização e de dominação da Europa e dos Estados Unidos frente aos países latino-americanos e que pudessem refletir sobre o que seria constitutivo em suas conformações identitárias – seu povo, sua cultura, suas diferenças, etc.

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Ciência Política. São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: rafael.marino50@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-2659-6434>.

Os pressupostos que guiam este trabalho são, pelo menos, quatro. Em primeiro lugar, consideramos que produtos simbólicos variados, como peças, ideias e outros artefatos, têm uma vida e um funcionamento que vão para além de seu contexto de origem (Brandão, 2005) e das trajetórias dos atores que as pensaram ou as reinterpretem (Botelho; Bastos, 2019). Em segundo lugar, esses artefatos simbólicos variados podem ser entendidos como forças políticas e sociais que fornecem interpretações urdidoras de significados para as disputas políticas e intelectuais e para a própria vida social (Bastos, 2002; Brasil, 2015; Schwarcz; Botelho, 2011; Brandão, 2005; Ricupero, 2011). Em terceiro lugar (Skinner, 2010, 2018), podemos afirmar que mesmo as ideias e as imagens mais abstratas não estão acima das batalhas políticas e conceituais de um período. Nesse sentido, não servem a essas como meros objetos de disputa, mas como as armas a partir das quais as contendas são travadas. Por último, que artefatos simbólicos e convenções políticas e teóricas são usados e condicionados, contextualmente, por influxos políticos, ideológicos e materiais os quais estimulam, enfatizam ou ofuscam determinados sentidos e aspectos da produção em questão (Skinner, 2002). Desse modo, a partir desses pressupostos, podemos explorar de forma mais estruturada como personagens de uma peça – e a própria peça – de Shakespeare, escrita em 1611, possam ser utilizados como metáforas para se pensar diversas disputas a respeito do caráter da colonização e suas heranças, identidades e os sentidos da América (Ricupero, 2014) – mais especificamente do que se convencionou chamar de América Latina, cuja nomeação, ela mesma, passa pelas aventuras desses personagens no referido subcontinente.

A justificativa de fazermos um trabalho de comparação entre dois autores se dá pelos motivos seguintes: (i) parte significativa dos estudos sobre o calibanismo (Retamar, 2004; Monegal, 1978; Vaughan, 1988) latino-americano não possui um caráter marcadamente comparativo entre obras e atores e (ii) esse caráter comparativo é eficiente para evidenciar o escopo, as potencialidades e os limites dessa forma de metaforização sobre a América Latina. Dessa forma, resta-nos comentar sobre a escolha de Aimé Césaire e Oswald de Andrade. Se o primeiro autor é comum de ser visto nas revisões e artigos sobre o calibanismo, o segundo é mais raro, salvo exceções como Monegal (1978) e Jáuregui (2008). Ademais, parte considerável desses trabalhos se concentra nas décadas de 1950 e 1960, sendo que a produção intelectual de Andrade está nas décadas de 1920 e 1940. Isso abre a possibilidade de que a comparação entre os dois atores possa providenciar visadas interessantes a respeito do calibanismo, uma vez que, estudados em conjunto, podem atualizar e até relativizar achados de estudos que tenham como objeto o referido momento do pensamento latino-americano. Ademais, a comparação de autores, no contexto político e intelectual calibanista, de regiões cuja história e geopolítica são distintas providenciará uma leitura significativa sobre a constituição, as potências e as limitações do calibanismo.

## 1. Relato de viagem de uma peça

Para que possamos falar das aventuras de Caliban na América Latina, é preciso que as localizemos dentro de uma epopeia ainda maior, a saber: os usos que a peça “A tempestade”, de William Shakespeare, teve neste subcontinente.

Essa obra, comumente identificada como a última peça do bardo, foi escrita em 1611 e teve uma de suas primeiras encenações montada antes do casamento de Elizabeth, filha de Jaime I, com o eleitor do Palatino e futuro rei da Boêmia, Frederico V, no ano de 1612 ou 1613 (Lee, 2007, p. 254). Seu contexto mais imediato contava com os inícios de incursões coloniais inglesas na Irlan-

da, um dos primeiros laboratórios do colonialismo europeu; porém, as experiências de colonização da América ainda não haviam ganhado a relevância que teriam para os ingleses. É preciso ter em mente também que o contato com os nativos do “Novo Mundo” já havia ocorrido, mas a sua subjugação por parte desse país não. À época, outro fato marcante para o dramaturgo inglês foi o naufrágio do navio *Sea Venture*, em 1609, na região das Bermudas, que transportava o governador da Virgínia, Sir Thomas Gates, que se constituiu como a primeira colônia inglesa na América (Ricupero, 2014; Frey, 1976)

A peça conta com 20 personagens – dos quais podemos destacar: Caliban, Próspero, Ariel, Miranda, Sycorax, Alonso, Ferdinand, Antônio, Gonzalo, Trínculo e Stephano –, cinco atos mais um epílogo e um enredo que, *grosso modo*, gira em torno da vingança de Próspero, duque de Milão que estava exilado numa ilha distante do mediterrâneo devido a uma conspiração política forjada por seu irmão (Antônio) e o rei de Nápoles (Alonso). A fim de dar consecução à sua vendeta, Próspero, por meio de suas magias alquímicas e com a ajuda de Ariel, um espírito alado por ele liberto e que lhe serve, invoca uma tempestade cujo resultado é o naufrágio do navio – em que seus algozes e o príncipe herdeiro de Alonso (Ferdinand), futuro marido da filha de Próspero (Miranda), estavam – na ilha do exílio. Em meio aos acontecimentos decorrentes do naufrágio, Caliban, outro dos servos de Próspero, revolta-se contra seu senhor, dado que, segundo argumenta, a ilha deveria ser dele, pois no passado as terras pertenceram à sua mãe, a bruxa Sycorax. Ato contínuo, Caliban une-se aos naufragados Trínculo e Stephano para tomar aquilo que seria seu de direito. Ao fim, ainda com a ajuda de Ariel, o senhor da ilha consegue o que intentava: confronta Alonso e Antônio a respeito da traição que sofreu. Mas, por meio da sensibilização de Ariel, os perdoados e casa sua filha (Miranda) com o sucessor de Nápoles, Ferdinand, assegurando sua sucessão e retorno ao reino. Além disso, o senhor da ilha, Próspero, e seu servo alado, Ariel, também dão fim à desastrosa rebelião de Caliban. Importante notar também que Ariel, ao fim da última cena, é libertado por Próspero, Caliban é castigado e mantido sob o jugo prosperiano e, já no epílogo, Próspero renúncia a sua magia e poderes retirados dos livros.

Sabe-se, textualmente, que a ilha na qual a peça transcorre se localiza em algum lugar entre Nápoles e Túnis, cidade na qual Alonso deixou sua filha como esposa do rei da cidade africana (Shakespeare, 2011). Não obstante, já em seu contexto imediato e na peça em si, alguns elementos podem ser ligados ao “Novo Mundo”. Em primeiro lugar, os primeiros episódios da exploração colonial da América. Em segundo lugar, a presença também textual de elementos americanos e em referência ao “Novo Mundo” (Frey, 1976), como a referência feita por Ariel às Bermudas (Shakespeare, 2011, p. 27) e a de Miranda ao admirável mundo novo. Em terceiro lugar, a referência a Caliban como um indígena americano feita por Trínculo ao dizer que seria rentável expor um índio morto na Europa (Shakespeare, 2011, p. 56). Em quarto lugar, Caliban se refere a Setebos, divindade adorada pelos gigantes da Patagônia, como o deus que é reverenciado por Sycorax (Lee, 2007). Como último elemento, pode-se lembrar das falas de Gonzalo, conselheiro de Alonso, que, ao aportar na ilha, elucubra sobre uma idade de ouro ali existente, baseando-se claramente no famoso ensaio “Dos Canibais”, de Montaigne (1987), que, por sua vez, foi extensivamente inspirado pelos relatos de viajantes sobre as Américas e o contato, mesmo que indireto, com os índios Tupinambá (Arinos, 2000).

Por outro lado, de modo mais específico, é possível também argumentar que “A tempestade” foi interpretada de acordo com contextos específicos (Orgel, 2012; Murphy, 2013), de modo que seus personagens podem passar por crivos de leitura bastante distintos. Próspero pode ser desde um mago equilibrado até um colonizador paranoico e tirânico (Morse, 1988). Caliban seria desde um incivilizado inapto ao aprendizado, passando por um escravo natural, até um homem negro revoltado ou protótipo do revolucionário terceiro-mundista (Retamar, 2004; Jáuregui, 2008) e símbolo

da negritude (Césaire, 1997). Ariel, por seu turno, foi interpretado tanto como uma forma de vida espiritualizada e superior, típica dos latino-americanos, em contraposição ao materialismo calibanista da América do Norte (Rodó, 1993), quanto como escravo submisso ao colonizador (Césaire, 1997). Miranda, por sua vez, passaria de uma mulher passiva, sem voz e que sofre uma tentativa de estupro por Caliban, para alguém incestuosamente desejada por seu pai (Thompson, 1995) ou para uma agente moral, agindo de forma muito mais “avançada” que as mulheres de sua época (Slights, 2001). Trínculo e Stephano evoluiriam de bobos da corte para proletários brancos oportunistas (Federici, 2017). A Bruxa Sycorax, mãe de Caliban e antiga dona da ilha, mudaria de uma personagem quase sem menção para um símbolo muito mais legítimo e eficaz para as(os) revolucionárias(os) latino-americanas(os), dado que a resistência anticolonial e anticapitalista teria sido capitaneada pelas mulheres (Federici, 2017).

À vista disto é lícito dizer que, apesar dos elementos americanos imanentes à peça, é apenas no século XVIII que o trabalho de Shakespeare passa a ser identificado de modo mais sistemático pela crítica ao “Novo Mundo” (Frey, 1976; Vaughan, 1988; Ricupero, 2014). Para tal, duas figuras foram centrais: Edmond Malone e Sidney Lee. O primeiro foi editor das obras do dramaturgo inglês no período e vinculou “A tempestade” aos “Panfletos das Bermudas”, nos quais eram narradas histórias sobre importantes naufrágios da região, à maneira do já referido navio *Sea Venture*. O segundo, biógrafo do escritor inglês, argumenta que a identificação da ilha da obra com as Bermudas é “inquestionável” (Lee, 2007, p. 253) e que Caliban e Próspero seriam, respectivamente, um aborígine selvagem do “Novo Mundo” e um mago equilibrado que havia tomado a ilha para si (Lee, 2007, p. 257). No mesmo período, o reverendo americano Frank M. Bristol, em seu “Shakespeare and America”, também teria apontado a relação direta com a ilha americana e tomado Caliban como um índio do continente. Posição um pouco distinta teria sido a de Edward Everett Hale, clérigo de Boston, para quem a ilha, apesar de ainda ser americana, seria, na verdade, a *Cuttyhunk*, pertencente ao estado de Massachusetts (Vaughan, 1988). De todo modo, nessa quadra histórica, a leitura americanista da peça shakespeariana tornou-se dominante (Frey, 1976; Vaughan, 1988).

Essa aproximação se daria por ao menos dois motivos. Primeiro, a trama shakespeariana e a história da colonização do “Novo Mundo” teriam proximidades muito claras, principalmente na relação colonizador – colonizado, visto na peça a partir de Próspero e Caliban (Skura, 1989; Vaughan, 1988). Segundo, o século XVIII, no qual essas leituras passaram a entrar em cena, foi marcado decisivamente pelo romantismo, cuja nova sensibilidade teria aberto caminho para essas novas interpretações americanas (Murphy, 2013; Ricupero, 2014). Como lembra Ricupero (2014), retomando definições clássicas sobre a divisão entre neoclássicos e românticos, as leituras do primeiro tipo valorizaram Próspero, visto que ali os impulsos humanos poderiam ser domados pela razão e pelo intelecto. No romantismo, por sua vez, o mais valorizado seriam os impulsos vitais e a rebeldia de Caliban. À vista disso, pouco importam os argumentos para os quais essas leituras não fariam sentido, dado que Shakespeare, originalmente, não havia pensado nisso, uma vez que o essencial para o nosso argumento não é a literalidade do bardo e de sua peça, mas, sim, as relações e as metáforas pensadas entre as personagens de “A tempestade” e seus usos criativos para se pensar a América Latina.

Jaúregui (2008) e Brotherson (2000) chamam atenção para o fato de que escritores importantes para o modernismo latino-americano foram decisivos nos inícios dos usos de personagens da referida peça shakespeariana para pensar a América Latina, dentre os quais podemos citar: o poeta nicaraguense Rubén Darío (1920, 1998), o crítico francês Paul Groussac (1898, 1987) e o escritor uruguaio José Enrique Rodó (1993) (Ricupero, 2016). Nos dois primeiros, em linhas

bastante gerais, Caliban e Ariel são chamados à baila para representarem as diferenças entre os Estados Unidos da América, personificado por Caliban, utilitarista, democrático – no sentido de uma espécie de estado social na qual o popular passa a ter vez e pesar nos destinos da nação – e baseado num materialismo anglo-saxão, e a América-Latina figurada em Ariel e forjada desde um espiritualismo desinteressado e contrário, de um ponto de vista aristocrático e romântico, à mecanização decorrente dos avanços do capitalismo industrial. Em Rodó, diferentemente, uma elite ou uma aristocracia do espírito latino-americano, identificada com Próspero, deveria ter um papel dirigente no sentido de conciliar os opostos: Caliban e Ariel.

As ideias de Rodó e de seu Ariel tiveram, por meio da circulação e de suas sucessivas edições (Ricupero, 2016), papel destacado na conformação de um movimento arielista entre a juventude de vários países, indo do México, passando pelo Caribe, até as repúblicas mais ao Sul do continente, e, no final das contas, na constituição de uma identidade latino-americana – notabilizada por um espiritualismo aristocrático desinteressado em oposição ao capitalismo selvagem dos EUA. Desse modo, autores como Mignolo (2012), Sánchez (1998) e Jáuregui (2008) veriam nessa definição da identidade latino-americana uma preocupação com a ascendência greco-latina do latinismo, deixando de lado elementos populares, indígenas, negros e de mulheres, devido ao seu patriarcalismo. Jáuregui (2008) vê um certo reacionarismo, o qual, contudo e ao nosso ver, precisa de uma qualificação: era um reacionarismo que, apesar de ambiguidades, trazia um protesto contra as transformações trazidas pelo avanço do capitalismo identificado com Caliban, quase como um anticapitalismo romântico (Löwy; Sayre, 2015).

De toda forma, tais pensamentos latinistas devem ser entendidos num contexto histórico específico, localizado na segunda metade do século XIX e no início do século XX, no qual pode-se ver os seguinte elementos: i) já se pensava a divisão entre América do Norte e do Sul como análoga à divisão entre Europa do Norte e do Sul, isto é, entre germânicos protestantes e latinos católicos (Chevalier, 1837); ii) estavam ocorrendo incursões imperialistas dos EUA no México e na América Central; iii) havia intenções e ações imperialistas – como o governo do príncipe austríaco Maximiliano no México – incutidas e apoiadas pelo II Império Francês, de Napoleão III, em territórios da América, justificadas de acordo com uma ideologia da latinidade; e iv) naquele período o colombiano José Maria Torres Caicedo (2006) e o chileno Francisco Bilbao (1995), que residiam em Paris e estavam incomodados com o imperialismo estadunidense, passaram a falar em América Latina (Mignolo, 2012; Ardao, 1993).

Se esse foi o momento arielista, também podemos identificar um momento caliban do pensamento político e social latino-americano (Retamar, 2004; Monegal, 1978; Vaughan, 1988; Jáuregui, 2008). Nesse momento, Caliban deixa de ser visto como representando um opressor utilitarista do Norte e passa a representar um oprimido terceiro-mundista pelo imperialismo europeu e estadunidense (Vaughan, 1988). De acordo com Vaughan, a metamorfose de caliban teve início, menos sistemático, com as obras de Jean Guéhenno (1928) e de Aníbal Ponce (1938). No primeiro, a imagem de Caliban é mais simpática. No segundo, por meio de sua obra “Humanismo burguês e humanismo proletário”, Caliban é identificado com as massas exploradas, numa resposta direito ao livro de Ernest Renan, “Caliban, suíte de La Tempête”, em que o francês, por meio de Caliban, constrói uma imagem bastante negativa do povo e da comuna de Paris. Seguindo argumento de Monegal (1978), Oswald de Andrade, com seu “Manifesto Antropófago”, também poderia ser visto como um precursor calibanista de toda a discussão posterior sobre a temática.

De todo modo, a sua presença mais sistemática nos debates latino-americanos é explicada por Vaughan (1988) a partir de dois motivos. Em primeiro lugar, desde pelo menos os anos 1950, ocor-

reram mudanças nas forças sociais latino-americanas e na situação sociopolítica, principalmente com os movimentos anticoloniais, terceiro-mundistas e de libertação nacional que transformaram decisivamente a estrutura de sua vida intelectual. De sorte que uma nova geração de estudiosos, em sua maioria, etnicamente não-europeus e com formulações culturais locais, levaram a mudanças importantes da figuração de Caliban. Em segundo lugar, o debate gerado pelo livro “La psychologie de la colonisation”, lançado em 1950 e escrito pelo psiquiatra francês Dominique Octave Mannoni também foi de suma importância. Nele, Mannoni, que havia trabalhado como psiquiatra da administração colonial francesa em Madagascar, discute a revolta anticolonial que lá ocorreu. Apesar de achar as dimensões políticas e sociais importantes, o psiquiatra francês enfatiza a dimensão psicanalítica da situação. Para tal, parte de uma visão, pretensamente contrária à sociologia e à antropologia evolucionistas, de que haveria uma unidade na humanidade e em sua razão e enfatiza a relação entre o colonizador europeu e o colonizado malgaxe, na qual aquele acabaria por subjugar este e impor, via dominação, a cultura europeia. Nesse bojo, Mannoni lança mão de dois complexos, os quais são vistos nessa relação colonizador – colonizado: o complexo de Próspero e o complexo de colonizado ou de Caliban (Mannoni, 1956). O primeiro seria marcado pela força, pela capacidade de estabelecer relações e por ter uma personalidade misantrópica; o segundo, por sua vez, seria caracterizado pela disposição em ser dominado, cuja raiz não seria plenamente social e deveria ser entendida a partir de um germe de inferioridade que lhe seria inato (Mannoni, 1956, p. 40). Mannoni, até onde se sabe, queria, curiosamente, fazer uma obra contra a política de dominação colonial. Contudo, a sua recepção nos círculos anticoloniais foi o contrário disso, suscitando respostas diretas de Césaire (2017, 1997) e de Fanon (2008).

À vista do que foi dito, procuraremos trabalhar o pensamento de dois autores que identificamos como importantes para o pensamento calibanesco: Aimé Césaire e Oswald de Andrade. Nosso argumento se divide em três momentos. Em primeiro lugar, ambos procuram identificar os modos de vida e as culturas de povos e sociedades destruídas ou oprimidas pela colonização europeia não só como exemplo de sociedades anticapitalistas e democráticas, mas também como vias civilizacionais para a humanidade. Em segundo lugar, nesse movimento de identificação, ambos os autores acabam por produzir um elogio da diferença “local” perante o, pretensamente, universal (identificado o Ocidente), e que pode ser visto como um pós-colonialismo *avant la lettre*. Em último lugar, esse elogio político ao particular porta ambiguidades, desde as quais podemos identificar um movimento culturalista cujo móvel seria um orientalismo às avessas (Chibber, 2013), em que essa ênfase na diferença pode abarcar elementos próximos até mesmo do arielismo.

Sabe-se, entretanto, que Césaire faz menção direta e trabalha de forma sistemática com o personagem Caliban e Oswald de Andrade não. Além disso, os escritos do modernista brasileiro teriam vindo à tona muito antes dessas discussões. Contudo, pelos elementos acima explicitados e pelo que exporemos, Andrade e suas discussões sobre a antropofagia devem fazer parte desse conjunto de discussões do momento Caliban na América Latina. Oswald de Andrade, conforme argumenta Monegal (1978), seria um autor destacado dessa movimentação política e ideológica e seria, radicalizando o argumento em polêmica com Roberto Retamar, o verdadeiro Caliban. Algo próximo também é sugerido por Jáuregui (2008). Além disso, do ponto de vista etimológico e filológico, a raiz seria indubitável nesse sentido, dado que caliban é um anagrama de canibal, o qual, por sua vez, vem de Caribe ou caraíba (Retamar, 2005).

Nas próximas seções, exploraremos elementos que julgamos ser decisivos para nosso argumento a respeito dos pensamentos de Aimé Césaire e Oswald de Andrade.

## 2. Lineamentos sobre Aimé Césaire: calibanismo e negritude

A obra do martinicano Aimé Césaire é extensa e diversa. A fim de dar conta de seu pensamento, à vista do que é importante e funcional aos argumentos deste artigo, trabalharemos com as seguintes obras do escritor: i) “Diário de um retorno ao país natal”, escrito e refeito entre os anos de 1939 e 1956; ii) “Discurso sobre o colonialismo”, lançado em 1950 e iii) a peça “Une tempête”, publicada em 1969. Tais obras são escritas em momentos diversos de sua vida política e carreira intelectual, mas todas, de um modo ou de outro, trouxeram em seu interior problemáticas que lhe foram essenciais, como, por exemplo, o movimento político e social da negritude e as críticas ao projeto colonial interno ao capitalismo, bem como possibilidades civilizacionais para sua superação.

Césaire, em 1931, foi para Paris e lá teve contato com outros importantes partícipes do Movimento da Negritude: os senegaleses Léopold Senghor e Ousmane Socé. Entre os anos de 1932 e 1934, Aimé Césaire participou, com Senghor, Damas e outros, da revista *Légitime Défense*, composta por estudantes antilhanos, marxistas e surrealistas, além de fundar, com os mesmos companheiros, a revista *L’Étudiant noir*, na qual recusaram modelos artísticos brancos e proclamaram a sua negritude. Em 1935 ingressou na Escola Normal Superior e em 1936 começou a escrever um dos livros símbolo desse movimento: “Diário de um retorno ao país natal”. Em Paris, Césaire e seus companheiros encontraram uma esfera pública negra bastante desenvolvida, com revistas e salões literários, como as das irmãs Nardal (Wilder, 2005). À vista disto, três pontos são dignos de nota. Em primeiro lugar, Wilder (2005, 2015) enfatiza que a negritude foi forjada no coração do colonialismo europeu, de sorte que é em Paris que foram dados os primeiros passos no Movimento da Negritude (Toledo, 2014) e é de onde puderam fazer críticas contundentes ao imperialismo e ao assimilacionismo francês, o qual era destinado apenas a certas elites coloniais e pretendia fazer tábula da história de escravidão colonial. Como segundo elemento, pode-se ver que, por meio das revistas anteriormente referidas (*Légitime Défense* e *L’Étudiant noir*), Césaire e outros intelectuais negros, ao mesmo tempo em que resistiam às normas artísticas e intelectuais europeias, puderam forjar uma estratégia específica de inserção e destaque no campo literário (Wilder, 2005). Em terceiro lugar, a política de desenraizamento e migração promovida pela França foi de suma importância para instigar questionamentos de ordem identitária e nacional nesses autores, interessados em análises a respeito da migração e da nação (Hall, 2003).

Aqui é preciso lembrar também que outra cidade, além de Paris, foi essencial para o Movimento da Negritude: Nova Iorque. Ali viu-se florescer, no Harlem, um importante movimento conhecido como New Negro, fortemente antirracista e com rasgos socialistas (Perry, 2009). O movimento propunha uma crítica radical à situação do negro e da cultura negra nos Estados Unidos a partir da constituição da consciência e de uma identidade negras, bem como a reabilitação de suas raízes históricas e do passado, subjugadas pela ideologia racista e pelas políticas de segregação referendadas pelas leis de segregação racial. Uma das figuras de maior destaque do New Negro é Huber Harrison, cuja militância e atividade intelectual foram importantes para percepção da necessidade de uma consciência negra ativa contrária ao suprematismo branco. Além disso, as raízes intelectuais do movimento devem ser buscadas nos escritos e nas atividades políticas do sociólogo negro W. E. B. Du Bois, que já em 1903, em seu “*The Soul of Black People*”, denunciava o racismo em relação aos negros nos EUA e defendia a necessidade de uma consciência afirmativa dos negros contra os estereótipos da supremacia branca. Ademais, Du Bois defendia que as pessoas negras deveriam resolver seus problemas, internacionalmente, por elas mesmas – daí a sua forte militância pan-africanista (Du Bois, 1999).

Com a perseguição desse movimento e a repressão ao Harlem, uma série de jovens negros estadunidenses foi para a Europa, particularmente para a cidade de Paris, como Claude Mc Kay e Countee Cullen. O primeiro com seu romance “Banjo” (1923), que, juntamente com a obra “Batouala”, de René Maran (1921), tornou-se livro de cabeceira dos estudantes africanos e antilhanos em Paris (Chevrier, 1999). Em 1915, há uma nova invasão no Haiti, dessa vez pela marinha dos Estados Unidos, que suscita forte reação e uma tomada de consciência negra, que preconizava a retomada de valores raciais e culturais afro-diaspóricos haitianos. É nesse caldo cultural que é possível entender não só a eclosão do Movimento da Negritude, com o protagonismo de Leon Damas, Leopold Senghor e Aimé Césaire, e as revistas que vieram em sua esteira, como também a influência enorme que a chamada “arte negra” teve nas manifestações artísticas de vanguarda.

É nesse período, e nutrindo-se de todas essas influências, que Césaire inicia a escrita de seu “Diário de um retorno ao país natal”. A ideia e os movimentos envoltos na negritude não podem ser vistos como dotados de um único sentido nem podem ser identificados exclusivamente à experiência intelectual de pensadores negros de colônias francesas (Toledo, 2014). Contudo, o neologismo negritude foi concebido por Césaire, no ano de 1935, em meio à socialização intelectual constituinte da revista *L’Etudiant noir*, mais especificamente no ensaio “Conscience Raciale et Révolution Sociale”:

Por nós, queremos explorar nossos próprios valores, conhecer nossos pontos fortes através da experiência pessoal, cavar nosso próprio domínio racial, certos de que devemos encontrar as profundas fontes que jorram do humano universal. Portanto, antes de fazer a Revolução e tornar a revolução - a real - o cenário destrutivo e não o tremor das superfícies, uma condição é essencial: quebrar a identificação mecânica das raças, separar os valores superficiais, apreender em nós o negro imediato, plantar nossa negritude como uma bela árvore até dar o fruto mais autêntico (Césaire, 1935, p. 1, tradução nossa).

Tal árvore da negritude, bem como suas ramificações e raízes, estrutura o poema épico “Diário de um retorno ao país natal” e liga a América à África (Pestre de Almeida, 2012). Nos versos de Césaire: “Quem e o que somos/ Admirável pergunta!”/ De tanto olhar árvores tornei-me árvore e meus longos pés de árvore cavaram no solo largas bolsas de veneno altas cidades de ossadas/ de tanto pensar no Congo/ tornei-me um Congo farfalhante de florestas e rios [...]” (Césaire, 2012, p. 37). Nesse poema fundante da negritude como poesia, Césaire elaborou uma viagem espacial e temporal, mítica e simbólica, abrindo o caminho para (re)elaboração estética e política do passado e do futuro. Assim, opera-se uma forma de crítica intertextual frente ao surrealismo, aos clássicos greco-romanos e negro-africanos, à oralidade tradicional, aos poetas modernos e aos épicos de viajantes (Pestre de Almeida, 2012).

Exemplar dessa relação intertextual de elaboração crítica efetuada por Césaire será a crítica e as inversões operadas frente a um texto como “Os Lusíadas”, de Camões (Pestre de Almeida, 2012). O épico português canta as incursões dos colonizadores na imposição das normas ocidentais e do catolicismo sob os povos “pecadores” num ritmo que vai da euforia do “descobrimento” do “Novo Mundo” a certo sentimento de declínio com os destinos de Portugal, cujo lamento torna a voz do poeta rouca no poema. O épico da negritude, por seu turno, elabora e canta os colonizados e desterrados tentando restabelecer a relação com a África pós-diáspora. Seu tom, apesar de começar pessimista, lamentando o caráter inerte da ilha em que está e passar em revista pelas violências impostas aos povos negros pela colonização, acaba numa toada triunfal e que nega criticamente os navios da escravidão e a colonização.

De modo mais pormenorizado, o poema de Césaire terá três grandes movimentos (Pestre de Almeida, 2012). O primeiro será uma articulação entre: (a) o desrecalque de monstros e figuras do inconsciente de um sujeito colonizado, (b) a descrição das Antilhas e da crítica ao asfixiamento produzido no poeta e (c) a partida dessa ilha e a volta ao país natal com um pequeno breviário e inventário da história dos negros. Num segundo momento, de contornos mais alusivos e surrealistas, Césaire muda o sentido individual da obra para algo coletivo; desde o qual tenta-se reconquistar a história, as figuras míticas, a feitiçaria e as palavras ancestrais, e produz um discurso de revolta contra a civilização branca ocidental, encaminhando uma desinterdição da memória coletiva dos povos colonizados. Já o último movimento, caracterizado pelo tom ascensional e orgulhoso frente aos negros colonizados, articula noções de negritude que escapam à pura etnicidade e incorporam noções como de sofrimento, aceitação e entendimento da história, feito uma enorme árvore e suas ramificações. Dessa feita, pela sua vinculação com a Martinica e pela sua aposta na condição do negro como unificador da luta anticolonialista, o poema ressoará e influenciará inúmeras gerações de estudantes e militantes antilhanos e africanos (Toledo, 2014).

A partir dessa visão mais ampla do poema, nos concentraremos em algumas de suas passagens que julgamos centrais para a negritude e ao nosso argumento. Vejamos o seguinte trecho:

E eu me digo Bordeaux e Nantes e Liverpool/e Nova York e São Francisco/ não há nem um pedaço desse mundo que não tenha minha impressão digital/ o meu calcâneo sobre o dorso dos arranha-céus e minha sujeira/ no cintilar das gemas!/ Quem pode gabar-se de ter mais do que eu?/ Virgínia. Tenesse. Geórgia. Alabama/ Putrefações monstruosas de revoltas inoperantes,/ pântanos pútridos de sangue/ trombetas absurdamente abafadas/ Terras rubras, terras sanguíneas, terras consanguíneas (Césaire, 2012, p. 33)

Nessa parte do “Diário”, Césaire conseguiu articular variadas negritudes, em seus sofrimentos, revoluções e existências, numa unidade diversa da negritude. De sorte que a árvore, com que começa seu poema, pode render frutos e ramas canibalescas críticas da colonização. Algo que podemos ver nos próximos fragmentos: “Porque vos odiamos a vós e à vossa razão, reivindicamos a demência precoce a loucura flamejante o canibalismo tenaz” (Césaire, 2012, p. 35) e

E sobre esse sonho antigo minhas crueldades canibais:/ (As balas na boca saliva espessa nosso coração de cotidiana baixaza explode/ os continentes rompem a frágil amarra dos istmos/ terras saltam segunda a divisão fatal dos rios/ e o morro que há séculos reprime o seu grito dentro de si, é ele/ que por sua vez esquarteja o silêncio/ e esse povo bravura renascente/ e nossos membros em vão disjuntos pelos mais refinados suplícios/ e a vida mais impetuosa jorrando desse esterco/ - como a graviola imprevista na decomposição dos frutos da jaqueira!) / E sobre esse sonho envelhecido em mim minhas crueldades canibais (Césaire, 2012, p. 58-59).

Nesses trechos vê-se, claramente, a articulação de uma permanente revolta contra o autoritarismo da civilização ocidental e a dominação colonial, em que atitudes canibais são chamadas à baila tanto como imagem de contraposição à branquitude quanto como arcabouço onírico ou posição metafísica que embasaria a revolução dos povos colonizados. Revolta e revolução que viriam desde tempos passados com a Revolução do Haiti e se encarnaria nas lutas pelos direitos civis nos EUA, nos movimentos anticoloniais, no pan-africanismo, no radicalismo do marxismo negro, etc. De nossa parte, lembramos dois elementos: em primeiro lugar, o elo claro com outro autor que dará um lugar ainda mais destacado ao canibalismo antropófago, Oswald de Andrade, e sua revolta calibanesca contra o Ocidente e, em segundo lugar, a sugestão de que aqui já estavam dadas

as bases para conversão do Caliban shakespeariano, fazendo-o passar de servo monstruoso em negro escravizado revolucionário, cuja revolta contra o colonizador marcou o pensamento político latino-americano.

Das primeiras versões de seu “Diário” até a escrita de obras como “Discurso sobre o colonialismo”, novos elementos entraram em cena na experiência intelectual de Césaire (Confiant, 1993). Por volta de 1941, vê-se a aproximação mais decidida de Césaire com o surrealismo, publicando vários de seus poemas na recém-criada – por ele e René Ménil – revista *Tropiques*, publicação a partir da qual André Breton conhecerá a sua obra. No campo político, Césaire, já atraído pelo comunismo e militando nas fileiras da juventude comunista desde meados da década de 1930, virou deputado pela Federação Martiniquense do Partido Comunista Francês na Assembleia Francesa em 1945. Naquele período, vê-se uma polêmica em torno do pensamento político de Césaire, dado que será o período no qual se dedicou intensamente ao anticolonialismo por meio de obras ensaísticas, da militância partidária e de viagens, por exemplo, ao Haiti. Contudo, Césaire defendeu, até meados de 1956, uma política não de autonomia nacional da Martinica, mas, sim, de departamentalização. Isso, porque Césaire enxergava, para além da influência do PCF, a departamentalização como um meio importante para os caminhos do autogoverno da Martinica e como uma forma de transformar a própria França (Wilder, 2015). Não obstante, com algumas mudanças de caminhos e de condições, Césaire irá reorientar seu programa de descolonização.

Em seu “Discurso sobre o colonialismo”, sob o influxo do Movimento da Negritude e já identificado com o comunismo (Vrancic, 2018), Césaire dirá que a Europa é simplesmente indefensável, uma vez que fecha os olhos para questões essenciais da humanidade no período: o problema do proletariado e o problema colonial (Césaire, 2017). Desde o início de sua argumentação, Césaire critica aqueles que defendiam o colonialismo, direta e indiretamente. Para o crítico martinicano, a colonização não seria destrutiva apenas para os povos por ela destruídos, mas também para o próprio colonizador, descivilizando-o, embrutecendo-o e despertando seus “recônditos instintos em prol da cobiça, da violência, do ódio racial e do relativismo moral” (Césaire, 2017, p. 19). Ou seja, a colonização seria uma espécie de “cabeça de ponte da barbárie em uma civilização, da qual pode chegar a qualquer momento a pura e simples negação da civilização” (Césaire, 2017, p. 26), de sorte que a conquista colonial, fundada no desprezo e na bestialização do outro, gera consequências em quem a empreende, que, “para acalmar a sua consciência, tende objetivamente a transformar-se ele próprio em besta” (Césaire, 2017, p. 29). Dessa feita, não há exemplo maior de bestialização interna da civilização Europeia que o próprio Nazismo, a partir do qual europeus passam a ser dizimados como se fossem “nativos”. Ademais, essa postura para a ser funcionalizada como reação à própria luta dos trabalhadores no centro do capitalismo, pois as burguesias das metrópoles, ao se verem assoladas não só por movimentos anticoloniais, mas também pelo proletariado, e prevendo a sua inevitável decadência, passam a usar da força bruta e se tornam um receptáculo da mais bárbara violência (Césaire, 2017).

Uma das contraposições essenciais nessa obra de Césaire será, justamente, em relação a Mannoni e sua obra sobre a psicologia da colonização. A resposta do martinicano ao psiquiatra francês se dividiu em três etapas. Já de saída, Césaire nega a ideia de que há uma simples relação humana entre colonizador e colonizado, pois o que há é uma dominação violenta daquele sobre este. Em um segundo momento, o escritor da Martinica diz que a suposta inferioridade dos malgaxes, e dos colonizados em geral, é forjada com base na violência e em todo um aparato ideológico de convencimento a respeito da uma pretensa subalternidade inata dos povos colonizados; nesse bojo, a psicanálise é identificada por Césaire como um dos instrumentos mais sutis de colonização (Cé-

saire, 2017). Em terceiro lugar, Césaire, para contradizer ainda mais Mannoni, aponta as revoltas anticoloniais como exercícios de autonomia revolucionários, desde os quais é impossível levantar qualquer dúvida a respeito da capacidade de organização política e social dos povos colonizados.

Esse último tópico faz sistema com outra das ideias-força do ensaio de Césaire, a saber: a enunciação calibanesca de que faz uma apologia sistemática das civilizações para-europeias:

Eram sociedades comunitárias e não para alguns poucos. [...] Eram sociedades não só ante-capitalistas, como foi dito, mas também anticapitalistas. [...] Eram sociedades democráticas, sempre. [...] Eram sociedades cooperativas, sociedades fraternais. [...] Eu faço apologia sistemática das sociedades destruídas pelo imperialismo. [...] Elas eram o fato, não tinham nenhuma pretensão de ser a ideia; não eram, apesar dos seus defeitos, nem detestáveis nem condenáveis (Césaire, 2017, p. 33-34).

Continuando sua exposição, o revolucionário martinicano argumenta que o único consolo que lhe sobra é o fato de que a colonização irá embora e os povos irão permanecer. Dessa forma, no período colonial, as nações apenas ficaram adormecidas pela dominação. Apesar desse forte elogio às nações ancestrais destruídas pelo capitalismo colonial, Césaire diz que sua saída não é passadista, na medida em que não quer nem uma reduplicação de civilizações passadas nem prolongar a existência de sociedades coloniais, mas, sim, a criação de uma sociedade nova, “com ajuda de todos os nossos irmãos escravos, enriquecida por toda potência produtiva moderna, aquecida pela fraternidade antiga” (Césaire, 2017, p. 44). Para Césaire, o exemplo dessa possibilidade seria dado pela própria União Soviética. Aqui as proximidades com a saída técnico-antropofágica de Oswald de Andrade são fortes, uma vez que ambos projetam a construção de uma nova civilização a partir da combinação entre elementos “ancestrais” e modernos.

Antes de partirmos para uma breve análise da peça “Uma tempestade”, é preciso ter em mente que a trajetória de Césaire teve novas determinações. Politicamente, o crítico martinicano, em 1956, rompe com o Partido Comunista Francês, devido à visão reducionista do partido frente ao processo colonial, funda o Partido Progressista da Martinica, milita pela autonomia nacional do país antilhano e faz uma oposição radical aos diversos partidos franceses no poder. Posteriormente, nos anos de 1970 e 1980 (Confiant, 1993), Césaire faz alianças eleitorais de caráter cada vez mais nacionalistas, buscando a consolidação de uma nação caribenha autônoma e, entre os anos de 1980 e 1990, flerta com os governos socialistas da França e dá menos atenção ao estatuto político da ilha e mais a resolução dos graves problemas econômicos e de endividamento da Martinica. Artisticamente, a começar da publicação da peça “Tragédie du Roi Christophe” (1963), Césaire passa por uma imersão na escrita e na produção teatral, da qual a peça “Uma tempestade” é um dos resultados.

Lançada em 1969, a peça “Uma tempestade” pode ser identificada como um exercício de resistência pós-colonial, pois, ao reescrever a peça de Shakespeare, Césaire muda seu sentido em direção à revolta contra estereótipos de povos colonizados e fica centrado em temas como racismo e colonialismo (Bonnici, 2000; Zabus, 2002). No geral, vários elementos da peça original são mantidos, porém as mudanças feitas são decisivas. Em primeiro lugar, a localização deixa de ser indefinida e passa a ser uma ilha no Caribe. Em segundo lugar, Caliban deixa de ser de difícil identificação e passa a ser um escravizado negro. Em terceiro lugar, Ariel, de mero espírito alado, torna-se um escravizado “mulato”. Em quarto lugar, a escrita é mudada de verso para prosa, gerando um efeito mais afastado e teatralizado (Pestre de Almeida, 1978). Em quinto lugar, Exu, que não estava na versão original, figura agora entre as personagens – tendo um papel importante. Em sexto lugar,

os acontecimentos nos atos se encontram em ordem diferente. Em sexto lugar, enquanto Shakespeare reitera falas e situações, Césaire é mais simples e direto em sua escrita (Pestre de Almeida, 1978), o que pode ser notado no fato de a peça do bardo ter cinco atos e a do martinicano possuir três. Em sétimo lugar, se a peça de Shakespeare é “A tempestade”, a de Césaire é “Une tempête”, o que pode ser interpretado do seguinte modo: a tempestade do dramaturgo inglês refere-se ao episódio que ocorre na peça, a de Césaire, por seu turno, pode ser vista como a figuração de uma das tempestades de revolta anticolonial no mundo.

Além desses elementos, há uma distinção importante presente já nas primeiras páginas do teatro. Os atores, presumidamente todos negros (Pestre de Almeida, 1978), são convidados por um mestre de cerimônia a escolherem as máscaras que lhes cabem, de acordo com as personagens que irão representar. Note-se que, na peça, há pessoas negras vestindo máscaras brancas. Na fala do mestre de cerimônia, uma atmosfera de psicodrama é criada e, por meio dessa preparação, é como se os convidados se habilitassem a assistir uma representação de segundo grau, de um teatro dentro do teatro e, quando Próspero monta o seu teatro, é como se assistíssemos um teatro dentro de um teatro (Pestre de Almeida, 1978).

Já no início da peça, nota-se também que a vingança de Próspero perde centralidade e, em seu lugar, vemos o conflito entre o colonizador, Próspero, e os colonizados, Caliban e, em menor grau, Ariel. Tal é a centralidade dessa disputa que tudo na peça passa a gravitar em torno disso. Num movimento de desmistificação e simplificação, as relações de amor são desfeitas ou apresentadas como seguindo códigos brancos alienados, tudo soa falso (Césaire, 1997, p. 30-31). O núcleo plebeu, ao tentar “civilizar” e dominar o selvagem de acordo com os seus ditames de abater o rei, é ainda mais caricatural que em Shakespeare e figura esquematicamente a oposição entre franceses, Stéphanos, e ingleses, Trinculo: aquele sempre pronto a decapitar o rei e este mais ingênuo e comedido. O núcleo nobre é representado como sendo mais perigoso que na peça inglesa, dado que o seu poder e discricionariedade são mais expostos. Desse modo, é essencial lembrar que Próspero se apresentará sistematicamente como um maestro promulgador da ordem (Césaire, 1997), defensor da civilização, do início ao fim da obra (Césaire, 1997). Nesse sentido, Próspero se apresenta como aquele que tenta retirar o canibal de sua brutalidade e que utilizará de todos os meios para realizar seus intentos coloniais, chamados por ele de civilização. Até mesmo Gonzalo, na reescrita de Césaire, é passado pelo crivo da crítica ideológica, pois se no livro do dramaturgo inglês Gonzalo emitiria uma visão utópica sobre os selvagens, na obra de Césaire (1997, p. 39-44), por seu turno, tal personagem é caracterizado pelo cinismo de quem quer preservar locais “naturais” e “selvagens” como fontes exóticas da eterna juventude. Fonte a partir da qual almas urbanas poderiam se “refrescar”.

Entre Caliban e Ariel também se desenvolve uma disputa interessante e vê-se uma atualização criativa da obra do Bardo. Na primeira cena, do segundo ato, ambos travam uma discussão importante sobre escravidão, liberdade e métodos de luta e resistência (Césaire, 1997, p. 35-38). Enquanto Caliban figura a violência revolucionária, Ariel acaba representando o diálogo e o pacifismo. Ambos se veem como escravizados, mas enquanto Ariel vê ambos como irmãos que têm métodos diversos de luta, Caliban marca mais a tentativa de Ariel em se aproximar e emular os algozes coloniais e desacredita suas ponderações pacifistas. Outro momento da peça em que essa diferença entre os personagens fica acentuada é quando Caliban, respondendo Próspero e sua ideia que teria trazido a civilidade ao escravizado ensinando-lhe uma língua europeia, argumenta que a língua foi ensinada apenas para poder responder ordens e, ato contínuo, nega o nome dado pelo colonizador:

Primeiramente, não é verdade. Você não me ensinou nada. Exceto, é claro, por tagarelar seu idioma para entender suas ordens [...] Quanto à sua ciência, você já me ensinou? Você guardou bem isso! Sua ciência, você a mantém egoisticamente guardada apenas para você, trancada aqui nos grandes livros (Césaire, 1997, p. 25, tradução nossa)

Me chame de X. Será melhor. Como quem diria o homem sem nome. Mais precisamente, o homem cujo nome foi roubado. Você fala sobre história. Bem, isso é história, e famosa! Sempre que você me chama, isso me lembra o fato básico de que você roubou tudo de mim e até a minha identidade! (Césaire, 1997, p. 28, tradução nossa).

Para além dessa espécie de confrontação não ser feita por Ariel, é forçoso notar mais um elemento. Essa disputa entre Caliban e Ariel, entre violência e pacifismo, remete à dicotomia ideológica entre Malcolm X e Martin Luther King, no contexto estadunidense da luta em prol dos direitos civis iguais para toda a população e o fim da segregação racial. Isso fica ainda mais explícito com a autonomação de X por parte de Caliban. Ademais, essa batalha mostraria ambiguidades políticas do próprio Aimé Césaire (Sarnecki, 2000).

O último elemento da peça para o qual gostaríamos de chamar atenção, até para enfatizar a celebração da negritude feita por Césaire, é a presença de Exu na peça e seu papel (Césaire, 1997, p. 67-73). Durante a obra, Caliban, em momento algum, canta para Exu. A bem da verdade, em três momentos, Caliban cantará para Xangô (Césaire, 1997), orixá conhecido pelas tempestades, pela cor vermelha e por ser quem faz justiça (Pestre de Almeida, 1978). Dessa feita, Exu e sua intervenção obscena, que afasta todas as divindades presentes para o casamento de Miranda e Ferdinando, funcionam como uma irrupção que prenuncia o caos e a desorganização do mundo branco e prefiguram a revolução calibanesca. Essa movimentação de Exu serve, da mesma forma, como uma profunda desestabilização do colonizador Próspero, que passa a se sentir fatigado.

Tendo em vista o que foi exposto sobre Aimé Césaire, pode-se ver a constituição de um pensamento calibanesco assentado numa celebração crítica da negritude perante o falso universalismo europeu autoritário. Algo que guarda profundas semelhanças com o pensamento de outro intelectual que aqui iremos explorar: Oswald de Andrade.

### 3. Experiência intelectual de Oswald de Andrade: antropófagos e caraíbas

A fim de dar corpo ao nosso argumento de que o pensamento de Oswald de Andrade e o pensamento de Aimé Césaire poderiam ser vistos como componentes do momento calibanesco no pensamento político e social latino-americano, nos concentraremos, principalmente, em textos distintos e de épocas diversas da vida de Andrade, a saber: i) “Manifesto da poesia Pau-Brasil”, publicado no Correio da Manhã, em 18 de maio de 1924; ii) “Manifesto Antropófago”, encontrado na Revista de Antropofagia em abril de 1928; e iii) “A crise da filosofia messiânica”, que é uma versão da tese preparada para o concurso da cadeira de Filosofia da Universidade de São Paulo, de 1950.

Já no primeiro dos três textos expostos acima é possível notar uma aproximação com o que chamaríamos de momento caliban do pensamento latino-americano, dado que a ênfase, e até o elogio, da diferença brasileira frente ao mundo lhe é constitutiva. Dentro dessa posição, aparece, de modo ainda mais característico e decisivo, o papel e a centralidade da antropofagia. Isso se dá a partir da positivação de um aspecto ritual e central do pensamento metafísico de alguns povos ameríndios, que era considerado uma marca da barbárie desde os primeiros europeus que nessas

terras, doravante chamadas Brasil, aportaram. A antropofagia, é preciso lembrar, assombrou-os a tal ponto que se tornou uma pedra de toque na chamada tradição pictórica colonial – como na tela “América” (segunda metade do século XVII), de Stephen Kessler, ou nas gravuras de Theodore de Bry intituladas “Cenas de Antropofagia no Brasil” (1596) ou nos relatos de viagens. Essa postura de posituação poderia ser vista como uma aproximação com os estudos pós-coloniais (Ricupero, 2018b).

Por outro lado, é forçoso notar que se trata de três momentos distintos da trajetória de Oswald de Andrade. Os dois primeiros textos pertencem a sua fase modernista, já o terceiro é de uma fase posterior. Enquanto aqueles são manifestos construídos a partir de imagens metafóricas, apolo-gias, alusões, aforismos e certa doutrinação, o último, por seu turno, já não é de todo avesso ao discurso “lógico”. Além disso, tais momentos são marcados por movimentos políticos e partidários diferentes do autor modernista. Se, primeiramente, foi simpatizante e ligado ao Partido Republicano Paulista, posteriormente, liga-se ao Partido Comunista Brasileiro, mais especificamente após a crise de 1929. Algo que repercute em seus pensamentos, tanto é que no prefácio de 1933 de “Serafim ponte-grande” considera-se, juntamente com o poeta francês Blaise Cendrars e o poeta brasileiro Emílio de Menezes, um palhaço da classe burguesa (Andrade, 1971, p. 132). Contudo, rompe com o PCB em 1945, em função de sua política sectária e de certo ressentimento em não ocupar lugar mais destacado (Fonseca, 2007), e volta-se, dois anos depois, novamente, para a antropofagia (Nunes, 2011b).

Lançado no jornal Correio da Manhã, no dia 18 de maio de 1924, “O manifesto da Poesia Pau-Brasil” tinha forte ar de família com outros manifestos e projetos artísticos vanguardistas europeus, como cubistas, surrealistas e dadaístas. Esse ar de família se dava por utilizarem um conceito polêmico de primitivismo, o qual representou, segundo Nunes (2011a, p. 12), “a tendência para buscar os elementos originários da arte nos sentimentos ou na descarga das emoções, condicionados a necessidades de caráter instintivo ou na fraqueza de visão, na simplicidade formal, como fonte de possibilidades à expressão plástica pura”.

Porém, apesar da proximidade com as vanguardas europeias nesse sentido, há duas diferenças interessantes na obra de Oswald, já nesse momento pau-brasil. Em primeiro lugar, se os vanguardistas europeus se interessavam pelo primitivismo como uma formalização estética externa, para Andrade o primitivismo deveria ser tanto na forma exterior estética quanto na natureza psicológica interior, incorporando de modo ainda mais radical o choque ocasionado pela descoberta do pensamento selvagem na cultura europeia, em que se negava o domesticado e utilitário em prol do mitopoético (Nunes, 2011a).

Tais elementos são importantes para podermos entender o programa estético pau-brasil. No manifesto, fica bastante claro que dever-se-ia pensar o Brasil em termos de combinação entre elementos arcaicos e modernos: i) “Temos a base dupla e presente – a floresta e a escola. A raça crédula e dualista e a geometria, a álgebra e a química logo depois da mamadeira e do chá de erva-doce. Um misto de ‘dorme nenê que o bicho vem pegá’ e de equações” e ii) “Uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas, nas usinas produtoras, nas equações cambiais, sem perder de vista o Museu Nacional. Pau Brasil” (Andrade, 2011, p. 65).

Desse modo, do lado do primitivismo psicológico, Oswald encarava os estados brutos da alma coletiva como fatos culturais de grande importância; do lado do primitivismo externo, Andrade dá relevo “à simplificação e à depuração formais que captariam a originalidade nativa subjacente” (Nunes, 2011a, p. 14), de modo que buscando tal originalidade a “Poesia Pau-Brasil” faz uma vol-

ta ao material que coincide com a pretensão de trabalhar um sentido depurado e uma inocência construtiva na arte. Depuramento e inocência construtiva que colocam na ordem do dia uma verdadeira reeducação da sensibilidade e uma teoria da cultura brasileira, ensinando “o artista a ver com olhos livres os fatos que circunscrevem sua realidade cultural, e a valorizá-los poeticamente, sem excetuar aqueles populares e etnográficos” (Nunes, 2011a, p. 15-16). Assim, servindo-se, como sua matéria, do “gabinetismo”, das frases prontas de sabedoria nacional e de citações bacharelescas amalgamados ao elemento primitivo (que o bacharelismo, justamente, tentou recalcar), a estética pau-brasil decompõe, humoristicamente, o arcabouço intelectual da sociedade brasileira, para retomar, através dele e contra ele, a originalidade nativa e para fazer dessa o ingrediente de uma arte nacional exportável (Nunes, 2011a). Nas palavras de Andrade: “Não há luta na terra de vocações acadêmicas. Há só fardas. Os futuristas e os outros. Uma única luta – a luta pelo caminho. Dividamos: Poesia de importação. E a Poesia Pau Brasil, de exportação” (Andrade, 2011, p. 61).

Essa combinação entre moderno e arcaico, apesar de aparecer também em outros textos do autor, terá duas especificidades nesse momento pau-brasil.

Em primeiro lugar, pensando desde essa ideia de poesia de exportação, o ângulo de análise e consagração será dado pelo centro europeu e não pelo país periférico. Por conseguinte, como nas relações de importação-exportação, o Brasil passaria a ocupar um lugar específico na divisão internacional do trabalho. Nesse sentido, é interessante lembrar o que diz Paulo Prado (2017, p. 15) no que seria o prefácio para o livro de poesias “Pau-Brasil”: “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto de um ateliê da Place Clichy – umbigo do mundo – descobriu, deslumbrado, a sua própria terra”, abrindo sua mente “à visão radiosa de um mundo novo, inexplorado e misterioso”.

Em segundo lugar, Oswald de Andrade tinha como ponto de partida uma relação entre os elementos convencionados “universais” (formações europeias e do Norte) e “particulares” (ex-colônias e países do Sul). Dessa maneira, apesar da radicalidade com que o “Manifesto da Poesia-Pau-Brasil” surge, Andrade buscava, nela, uma estética do equilíbrio entre o universal e o particular, o moderno e o arcaico ou entre a escola e a floresta. Essas dualidades, na estética pau-brasil, poderiam ser resolvidas por meio da combinação entre esses elementos. Essa postura de combinação é interpretada por Schwarz (2012, p. 13) como otimista, pois aí “o Brasil pré-burguês [...] assimila de forma sábia e poética as vantagens do progresso, prefigurando a humanidade pós-burguesa, desrecalcada e fraterna; além de oferecer uma plataforma de onde objetar à sociedade contemporânea”. Benedito Nunes (2011a, p. 18), por seu turno, vê esse amálgama como um “composto híbrido que ratificaria a miscigenação ética do povo brasileiro” e ajustaria, por meio de um balanço espontâneo de sua história, “o melhor de nossa tradição lírica com o melhor da nossa demonstração modernista”, que seria beneficiado pela tecnologia renovada – independentemente de um centro radiador. Essa postura pode ser vista, por exemplo, no aforisma “Obuses de elevadores, cubos de arranha-céu e a sábia preguiça solar. A reza. O carnaval. A energia íntima. O sabiá. A hospitalidade um pouco sensual, amorosa. A saudade dos pajés e os campos de aviação militar. Pau Brasil” (Andrade, 2011, p. 65) e na poesia “Pobre alimária” (Andrade, 2017, p. 73).

À vista de tais elementos, vê-se como resultado um programa estético que tentaria tirar o país da irrelevância e, para isso, visava “aproximar e articular dados que a ideologia colonialista, e sobretudo a sua interiorização pelo colonizado, separam em compartimentos estanques”. Em resumo, tratava-se “nada menos que de conquistar a reciprocidade entre a experiência local e a cultura dos países centrais, como indica a exigência de uma poesia capaz de ser exportada, contra a rotina unilateral da importação” (Schwarz, 2012, p. 26-27).

É um pouco comum na bibliografia sobre Oswald de Andrade se aglutinar o “Manifesto da poesia Pau-Brasil” e o “Manifesto Antropófago”. Se, por um lado, isso tem a sua justeza dada a aposta estética na diferença brasileira em ambos os momentos, há, pelos menos, três distinções importantes a serem feitas entre o primeiro e o segundo. A exposição dessas distinções será importante também para podermos explicitar características que julgamos importantes da antropofagia.

Se, como mostramos anteriormente, no pau-brasil buscava-se uma acomodação ou mesmo uma conciliação entre o que era tomado como o elemento particular e o universal, na antropofagia a intenção de Oswald era mais radical. A estética antropofágica intentava, desse modo, produzir uma inversão da subordinação do particular perante o universal, ou, mais especificamente, da América frente à Europa (Ricupero, 2018b). Construindo, assim, uma posição fortemente alinhada ao que procuramos mostrar como momento calibanesco do pensamento político e social latino-americano. Algo que fica bastante claro, por exemplo, nestes dois aforismas do “Manifesto Antropófago”: i) “Queremos a revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem./ A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as *girls*” (Andrade, 2011, p. 68) e ii) “Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro” (Andrade, 2011, p. 70). Com isso, Oswald quer dizer que, ao menos desde o período da Renascença e da Modernidade, as utopias e as revoluções europeias foram influenciadas diretamente pelos indígenas do Brasil e pela descoberta do chamado “Novo Mundo”. Opinião próxima será exposta por Afonso Arinos (2000), para quem os chamados selvagens brasileiros seriam centrais nas utopias, nos escritos de Morus até Rousseau e em suas críticas à civilização europeia. Arinos argumenta que, na Europa, de uma noção de selvagem cruel passa-se, por meio dos depoimentos de viajantes, à ideia de bom selvagem e que essa mudança foi essencial para as reviravoltas ideológicas que desembocaram na Revolução Francesa.

Destarte, a antropofagia, antes uma fantasmagoria colonial em relação ao selvagem, passa a ser base para uma visão positiva em relação à diferença brasileira e de crítica frente à Europa e sua pretensa civilidade. Com isso, pode-se identificar a retomada pelos brasileiros do impulso antropofágico de rebeldia, matéria-prima dos ameríndios e que foi elaborada e transmitida por missionários, viajantes e pensadores. Sendo, no fim das contas, essencial para a elaboração das noções de igualdade e de liberdade imanentes ao conceito de “homem natural”, suas implicações e utopias. Nesse movimento calibanesco de positivação da diferença, Nunes (2011a) argumenta que Oswald de Andrade operou tanto uma reintegração de posse quanto uma crítica da razão política do exotismo. Por conseguinte, Andrade mostrava que o manancial de rebeldia e novidade da modernidade europeia, das vanguardas artísticas e das revoluções modernas deitavam raízes na antropofagia ameríndia; colocando, dessa forma, o matriarcado de pindorama como vanguarda e fundamento da rebeldia no mundo.

Ao efetuar esse lance argumentativo, Andrade se contrapunha a duas outras correntes importantes da época, a saber: i) o verdeamarelismo de Menotti Del Picchia, Cassiano Ricardo e Plínio Salgado e ii) a interpretação de Graça Aranha sobre o modernismo no Brasil. Para os primeiros, seguindo o “Manifesto Nhengaçu verde-amarelo”, o modelo indígena seria o índio tupi, que, dentre outras coisas, estaria pronto para ser absorvido, isto é, a partir de uma visão colonialista, esses autores indicariam que os tupis não existiriam mais objetivamente e que a sua “herança” estaria pronta para ser diluída “no sangue da gente nova”. Assim, tupis apenas estariam disponíveis para “viver subjetivamente” e para “transformar numa prodigiosa força a bondade do

brasileiro e o seu grande sentimento de humanidade” (Del Picchia, 1929, p. 4). Para Aranha (1925, p. 36-37), por sua vez, a cultura existente no Brasil viria diretamente da Europa, não como cópia, dado que havia passado pelas modificações do meio e das confluências de diversas raças. Assim, o empenho deveria ser criativo e não imitativo, como foi até agora, de modo que a nacionalidade e tradições brasileiras ainda seriam meros rascunhos. Não obstante, nesse esforço criativo, dever-se-ia evitar a barbárie selvagem, pois ser “brasileiro não significa ser bárbaro” e os “escriptores que no Brasil procuram dar de nossa vida a impressão de selvageria, de embrutecimento, de paralytia espiritual, são pedantes literarios” (Aranha, 1925, p. 43). No caso, é impossível não lembrar de Oswald de Andrade. Porém, duas poderiam ser as concordâncias básicas entre antropófagos, verdeamarelistas e Graça Aranha. Em primeiro lugar, a busca pela especificidade brasileira, de modo que é afirmando “a sua particularidade que a cultura brasileira encontraria a sua universalidade” (Ricupero, 2018b, p. 879). Por último, que é por meio da intuição que esses projetos se dariam (Jardim, 1978, p. 167). Enquanto, por exemplo, Mário de Andrade enfatizaria o trabalho de pesquisa sistemático e construtivo, principalmente num país como o Brasil que não possuiria uma tradição de séculos.

Essa radicalidade crítica da antropofagia, frente ao que foi feito em pau-brasil, faz com que ela deixe de pertencer somente ao campo estético e faz com que se espraie para a política, para a crítica da cultura e para a filosofia (Campos, 2017; Nunes, 2011a). Em relação ao campo político, já o tratamos anteriormente quando exploramos a antropofagia enquanto revolução caraíba, dessa feita falta falarmos da crítica da cultura e de sua metafísica.

Na crítica da cultura (Nunes, 2011a), Oswald de Andrade enxerga, na construção da sociedade brasileira, uma série de processos de repressão e divisão. Tais processos foram forjados por meio da catequese e do Governo-geral, os quais, respectivamente, trouxeram o cristianismo e as ordenações, bases constitutivas do código ético do senhor de engenho patriarcal e escravocrata. Mesmo assim, por baixo do verniz dessas instituições importadas, havia um substrato carregado pelo paganismo tupi e africano, o direito de vingança tupinambá, a política e a economia primitivas e a imaginação indígena surrealista *avant la lettre*. Isso pode ser visto no manifesto de Oswald na contraposição sistemática de figuras e momentos consagrados (Padre Vieira, Anchieta, Goethe, a Mãe dos Gracos, a Corte de D. João VI e João Ramalho) à mitos culturais efetivos (Sol, Cobra-grande, Jabuti, Jacy, Guaraci, Índios antropófagos).

Oswald de Andrade formula uma crítica à certa metafísica catolicista, propondo, em seu lugar, uma metafísica bárbara que positiva figuras do chamado terror primitivo, “concebendo o instinto antropofágico, de que deriva a própria libido, como vínculo orgânico e psíquico ligado ao homem da terra” (Nunes, 2011a, p. 30). Para constituição desse quadro, Oswald, feito Benjamin, pilha, ao modo de um Caliban revoltado, as ideias de vários autores como Freud, Keyserling, Nietzsche e Montaigne. Porém, a ideia de bárbaro, mais especificamente do bárbaro tecnizado, é de Keyserling. Não obstante, se o diagnóstico desse a respeito de uma tribalização do mundo é crítico, em Andrade isso será algo positivo. Positivização em que, por meio da vitória da máquina, haveria a abundância de bens de consumo, os quais deveriam ser assimilados ao novo homem bárbaro, com o intuito de criar uma outra Idade de Ouro – próxima a de Montaigne. Essa, talvez, seja uma das formas pelas quais Oswald abriu espaço para leituras que o viam como portador de uma filosofia da alteridade (Castro Rocha, 2011) ou como promessa de uma imaginação da alteridade. Imaginação que negaria a ideia de cópia e original. Tais leituras, contudo, precisam ser matizadas, dado que, ao proporem uma antropofagia desnacionalizada, deixam de lado a rica relação entre as discussões sobre colônia-metrópole e a antropofagia (Ricupero, 2018b).

Outra diferença importante da antropofagia frente ao pau-brasil, era o caráter fortemente coletivo do primeiro frente ao segundo (Ricupero, 2018b). Os componentes do movimento antropofágico foram fortemente influenciados pelas trocas e teses que circulavam. Isso pode ser visto de dois ângulos. O primeiro é da publicação coletiva Revista de Antropofagia, que teve duas etapas, ou dentições – a primeira dentição com dez números e a segunda com 15 edições no Diário de São Paulo –, e participações variadas. O segundo ângulo é o das diversas obras ligadas ao movimento: as telas “Abaporu”, “Antropofagia”, “Urutu” e “Floresta”, de Tarsila do Amaral, “Macunaíma”, de Mário de Andrade – esse, em boa medida, contrafeito com a filiação antropofágica, “Cobra Norato”, de Raul Bopp, a “Revista de Antropofagia”, o próprio “Manifesto Antropófago” e “Serafim Ponte Grande”, de Oswald de Andrade.

Apesar do tempo que separa textos como “Manifesto Antropófago” de “A crise da filosofia messiânica” e “A marcha das utopias” – e o fato de esses textos já terem um tom mais sério (Nunes, 2011a) e, por vezes, conservador, no sentido de indicar uma via civilizacional que se aproxima de certa noção de mestiçagem (Ricupero, 2018b, p. 892) –, havia, neles, uma espécie de metafísica calibanesca – a qual informará também toda uma filosofia da história (Lima, 2019) –, algo que, desde o “Manifesto Antropófago”, pode ser visto no aforisma “Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz” (Andrade, 2011, p. 67). Argumentamos isso, pois, logo na abertura de sua “A crise da filosofia messiânica”, Oswald veria a antropofagia como uma *wentalschauung*, isto é, uma visão de mundo:

A ANTROPOFAGIA RITUAL é assinalada por Homero entre os gregos e segundo a documentação do escritor argentino Blanco Vilfalta, foi encontrada na América entre os povos que haviam atingido uma elevada cultura. [...] Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade. [...] Considerada assim, como *weltanschauung*, mal se presta à interpretação materialista e imoral que dela fizeram os jesuítas e colonizadores. Antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo. Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome (Andrade, 2011, p. 138).

De certa forma, armado desde essa cosmovisão, Andrade veria um caminho distinto para toda a humanidade e sua história. Numa primeira etapa, seríamos bárbaros, num segundo momento, seríamos civilizados e, num estágio final, seríamos bárbaros tecnizados, voltados para o que há de mais elementar e para uma vida sem repressões. Para Oswald, a história do mundo seria dividida entre patriarcado e matriarcado. Ligada ao primeiro temos uma cultura antropofágica e ao segundo uma cultura messiânica. Essa última está aparada na “constatação de que a esperança depositada no Messias vem funcionando como apaziguador de qualquer resposta à escravidão decorrente da substituição do matriarcado primitivo pelo patriarcado” (Sterzi, 2011, p. 446) – no qual há o predomínio de uma classe sacerdotal sobre todas as demais. O patriarcalismo, assentando no predomínio de uma classe sacerdotal, seria absorvido dialeticamente pelo matriarcado, por meio de uma síntese em que, ao matriarcado, serão somadas as conquistas técnicas. Nesse raciocínio, a URSS teria prefigurado elementos dessa nova civilização, todavia, pelo seu dogma obreiro, retrocedeu à reforma e à própria filosofia messiânica. Assim, só uma restauração tecnizada de uma cultura antropofágica poderia restaurar os problemas dos seres humanos, reinstaurando um matriarcado cujas manifestações seriam o Estado sem classes (ou a ausência do Estado) e propriedade comunal do solo.

É interessante notar que, nesses textos mais tardios, o momento caliban de Oswald de Andrade chega mesmo a tocar o arielismo, no qual é possível ver uma contraposição entre a América La-

tina e o utilitário Estados Unidos da América, mostrando as possíveis ambiguidades desse elogio oswaldiano à diferença brasileira. Essa aproximação se dá justamente pela ênfase e celebração do particular diante de um universal (Chibber, 2013) – identificado com noções particularistas impostas pelo Ocidente –, cujo resultado acaba sendo a desistorização de complexos processos socioculturais, os quais passam a ser percebidos como características essenciais de um “povo”, desde as quais pode-se pensar alternativas civilizacionais para outras nações. Postura que, de modo até mesmo não intencional, pode aproximar projetos e interpretações progressistas e conservadoras. Nesse sentido, veja-se a seguinte passagem de “A marcha das utopias”:

Quando falo em Contra-Reforma, o que eu quero é criar uma oposição imediata e firme ao conceito árido e desumano trazido pela Reforma e que teve como área cultural particularmente a Inglaterra, a Alemanha e os Estados Unidos da América. Ao contrário, nós brasileiros, campeões da miscigenação tanto da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a Utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a Caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva, somos a Bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos perdidos contornos psíquicos, morais e históricos (Andrade, 2011, p. 228).

Algo que se aproxima, também, de uma série de conclusões tiradas por Richard Morse (1988) a respeito do que chama de Ibero-América. Essa, pelo compromisso ibérico religioso e científico organicista, barroco e arquitetural, configuraria não só uma via civilizacional distinta da Anglo-América (mecanicista, individualista e desencantada), como uma alternativa para essa última se repensar e sair para a sua crise cultural gestada nas décadas de 1960 e 1970.

## Considerações finais

À vista do que foi exposto e do contexto específico do calibanismo na América Latina, ensaiaremos algumas aproximações e diferenciações entre Oswald de Andrade e Aimé Césaire.

Oswald de Andrade e Aimé Césaire se sentiram, respectivamente, brasileiro e fazendo parte de um movimento geral de negritude em Paris. A partir desses lugares, passaram a pensar uma crítica radical ao Ocidente. Mesmo com essa aproximação, é importante fazer distinções quanto à posição social de ambos: enquanto Aimé Césaire era negro e filho de um funcionário público de posto baixo e de uma mãe costureira (Pestre de Almeida, 1978; Confiant, 1993), indo à Paris por meio de bolsas que reconheciam seu rendimento escolar; Oswald de Andrade, por sua vez, era branco e foi a Paris, várias vezes, por meio da fortuna familiar e pertencia a uma aristocrática família brasileira. Nesse movimento de radicalização política e teórica dos autores, vê-se, nos seus, uma espécie de elogio ao que era considerado – pela norma europeia – atraso. Aspecto claro em várias passagens de Oswald, quando fala, por exemplo, na felicidade pré-cabralina de um matriarcado de Pindorama ou, no caso de Césaire, em seu “Discurso sobre o colonialismo”, em que faz uma apologia das sociedades cooperativas a anticapitalistas destruídas pelo imperialismo. Tanto é que Césaire irá mesmo sugerir que, a despeito da colonização brutal, o que o consola seria o fato dos povos, com suas tradições, resistirem e existirem. Algo muito próximo da sugestão de Oswald a respeito da existência de outro Brasil, antropófago, por baixo da norma europeia.

Nesse diapasão, pode-se entender também o destaque das obras dos dois autores em meio ao vanguardismo estético nacional e internacional. Uma das disposições que mais alimentou as van-

guardas modernistas no seu ímpeto de se opor e romper com a civilização e a arte burguesas foi o chamado mito da evasão. Tal mito nutriu uma disposição sistemática de artistas, como Picasso, Kandinsky, Klee, Breton e outros, de abandonar a Europa civilizada e buscar tudo “o que era ‘bárbaro’, tudo o que não era Grécia clássica, ou Renascença, ou tradição a ela relacionada” (Micheli, 2004, p. 55).

Tanto em Oswald de Andrade quanto em Aimé Césaire havia uma posição forte contra o processo de homogeneização política, racial e cultural vindo desde a colonização e uma crítica à universalidade – paradoxalmente marcada por forte europeísmo. Levando-os a questionar palavras pretensamente unívocas como o universal. Além, é claro, de um conteúdo fortemente anticolonialista. Mesmo que também nessa seara partissem de pressupostos distintos, dado que, enquanto Oswald de Andrade vivia no Brasil, país formalmente independente, Aimé Césaire, por seu turno, era proveniente da Martinica, colônia e posterior departamento francês de ultramar. Ambos identificam e criticavam as submissões materiais e mentais da colônia ou ex-colônia à metrópole europeia, as quais conformavam uma situação de exploração e opressão generalizada. Além disso, enquanto a ênfase de Andrade é nas figuras indígenas, na sua vida desrecalcada pré-cabraliana e sua resistência posterior, o destaque de Césaire é sobre povos negros escravizados na ligação afro-diaspórica entre América – África. À vista disto, não é à toa que tanto Andrade quanto Césaire defendam que por baixo da religião, das leis e dos costumes europeus existentes nas colônias e ex-colônias haveria uma socialidade complexa baseada na antropofagia e seus ditames e na vida popular pré-colonial, isto é, por baixo das vestimentas coloniais, Caliban era soberano.

Apesar da construção política e estética deveras radical de Andrade e Césaire, calcada justamente na preconização do seria considerado primitivo e original em suas realidades históricas, não é possível deixar de notar ambiguidades sensíveis. Consoante ao que já havíamos exposto sobre o pensamento de Oswald de Andrade, podemos identificar duas oscilações significativas: em primeiro lugar, vê-se, em seu elogio à diferença local, um movimento de exotização comparável a um orientalismo às avessas (Chibber, 2013). Em segundo lugar, nos textos finais de Andrade pode-se reconhecer um dos tópicos diletos do arielismo latino-americano, a saber: que o Brasil e a América Latina seriam dotados de uma espiritualidade e de uma cultura desinteressada que faria frente ao utilitarismo da América do Norte. O que também traria consigo uma imagem idílica e iberista de uma América orgânica e socialmente coesa.

Em Césaire, apesar dessa identificação com certo arielismo ser mais difícil, pode-se notar, em meio à sua crítica frente ao pretenso universalismo abstrato europeu, a tentação de hipostasiar momentos históricos de sociedades específicas. Dito isso, é preciso notar também que essa posição culturalista de um orientalismo às avessas aparece em Césaire de forma menos explícita e mais amalgamada a uma crítica radical ao colonialismo capitalista. Em Andrade, por seu turno, essa postura exotizante irá se reafirmando ao longo de sua experiência intelectual e ganhará plena cidadania em seus escritos utópicos finais.

Quanto ao posicionamento político, é interessante termos em vista que ambos foram ligados aos Partidos Comunistas de seus países e que isso foi importante em suas trajetórias, mesmo que (a) tenham criticado a linha obreirista praticada em determinados períodos pelos comunistas, (b) tenham desenvolvido estéticas diversas ao realismo socialistas e (c) que tenham sido vistos com desconfiança pelas direções partidárias (Dantas, 2006; Vrancic, 2018). Ambos, de um modo ou de outro, viam o comunismo, ao menos por um tempo, em uníssono ou à construção anticolonial e de libertação nacional, no caso de Césaire, ou à construção de uma nova civilização antropófaga,

como gostaria Oswald de Andrade. Se ambos se aproximaram dos comunistas na década de 1930, afastaram-se desses em períodos distintos: Andrade em 1945 e Césaire, definitivamente, em 1956. Outros dois pontos dignos de nota são os seguintes: Césaire, apesar de não ter sido do secretariado central, assumiu certo destaque dentro do partido como deputado pela Martinica, e Oswald de Andrade, por sua vez, segundo contou Jorge Amado (Dantas, 2006, p. 169), fora preterido na formação da chapa parlamentar de 1945 por Luís Carlos Prestes e Diógenes Arruda Câmara. Após o rompimento, Césaire criará um novo partido, o Parti Progressiste Martiniquais e será deputado da Martinica e prefeito de Fort-de-France por 56 anos.

Em último lugar, em suas obras vemos imagens do canibalismo. Em Oswald de Andrade, como foi visto, isso é mais sistemático e estruturante; em Aimé Césaire, por sua vez, a imagem é mais rápida e está presente com mais força em “Diário de um retorno ao país natal”. Não obstante, o essencial é que em ambos os atores as imagens do canibalismo e da antropofagia terão o mesmo sentido: fazer com que Caliban, visto anteriormente como um escravizado, embrutecido e marcado pela “feiura materialista”, passe a ser visto como a imagem da revolução caribenha anticolonial. Assim, essa diferença calibanesca, com ambiguidades e limites, poderia fazer frente ao universalismo ocidentalista e sua homogeneização, à magia colonialista de Próspero ou ao colaboracionismo de Ariel. Dessa forma, as obras de Andrade e Césaire se apresentam como genuínas contribuições anticolonialistas.

Mesmo que com usos variados da peça de Shakespeare, a navegação pelo seu manancial de metáforas e imagens para pensar a América Latina mostra-se frutífero para compreensão das identidades políticas desse subcontinente ao longo da história.

## Referências

- Andrade, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011.
- Andrade, Oswald de. **Obras completas II: Memórias sentimentais de João Miramar; Serafim ponte grande**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- Andrade, Oswald de. **Poesias reunidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- Aranha, Graça. O espírito moderno. In: Aranha, Graça. **Espírito moderno**. São Paulo: Cia. Graphico – Editora Monteiro Lobato, 1925, p. 23-49.
- Aradao, Arturo. Génesis de la idea y el nombre América Latina. In: Aradao, Arturo. **América Latina y la latinidad**. México: UNAM, 1993, p. 155-167.
- Arinos, Affonso. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Toopboks, 2000.
- Bilbao, Francisco. Iniciativa de la América. Idea de um congresso federal de las repúblicas. In: Zea Leopoldo. **Fuentes de la cultura latino-americana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 51-67.
- Botelho, André; Bastos, Elide Rugai. Por uma sociologia política dos intelectuais. In: Botelho, André. **O retorno da sociedade: política e interpretações do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 220-249.
- Brandão, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. **Dados**, Rio de Janeiro, v.48, n.2, abril/jun., 2005, p. 231-269.
- Brotherson, Gordon. Arielielismo and Antropophagy: The Tempest and Latin America. In: Hume, Peter; Sheerman, William (Orgs.). **The Tempest and its travels**. London: Reakton Books Ltd, 2000, p. 212-219.
- Caicedo, José Maria Torres. Las dos Americas, 2006. Disponível em: <http://www.filosofia.org/hem/185/18570215.htm>.
- Campos, Haroldo. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: Campos, Haroldo. **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 231-257.

- Césaire, Aimé. **Cahier d'un retour au pays natal**: Diário de um retorno ao país natal. São Paulo: EDUSP, 2012.
- Césaire, Aimé. Conscience raciale et révolution sociale. **L'Étudiant noir**, Paris, v. 1, n.3, p.1, maio/ jun, 1935.
- Césaire, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2017.
- Césaire, Aimé. **Um tempête**. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- Chevalier, Michel. Introduction. In: Chevalier, Michel. **Lettres sur l'Amérique du Nord**. Bruxelles: Société Belge de Librairie, 1837, p. III – XVI.
- Chevrier, Jacques. **Littératures d'Afrique noire de langue française**. Paris: Nathan Université, 1999.
- Chibber, Vivek. **Post-colonial theory and the spectre of capital**. London: Verso, 2013.
- Confiant, Raphaël. **Aimé Césaire: une traversée padaroxale du siècle**. Paris: Stock, 1993.
- Dantas, Vinicius. As relações de Oswald de Andrade com o Partido Comunista. In: Abdala Jr., Benjamin; Cara, Salete de Almeida. **Moderno de nascença: figurações críticas do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 161-170.
- Darío, Rubén. El triunfo de caliban. **Revista Iberoamericana**, Pittsburgh, v. 64, n.184-185, jul./dez., 1998, p. 451-455.
- Darío, Rubén. Edgar Allan Poe. In: Darío, Rubén. **Los raros**. Madrid, Editorial Mundo Latino, 1920, p. 17-31.
- Del Picchia, Menotti; Salgado, Plínio; Ellis, Alfredo; Ricardo, Cassiano; Motta Filho, Candido. O atual momento literário. **Correio Paulistano**, 1929, nº 23.555, p. 4.
- Du Bois, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Rio de Janeiro: Editora Lacerda, 1999.
- Fanon, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: EDUFBA, 2008.
- Federici, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante editora, 2017.
- Fonseca, Maria Augusta. **Oswald de Andrade: biografia**. São Paulo: Globo, 2007.
- Frey, Charles. The tempest and the New World. **Shakespeare Quartely**, Washington, v. 30, n. 1, set./dez. 1976, p. 29-41.
- Groussac, Paul. Discurso del sr. Groussac. In: Groussac, Paul. **España y Estados Unidos**. Buenos Aires, Compañía SudAmericana de Billtetes de Banco, 1898, p. 31-57.
- Groussac, Paul. **Del Plata al Niagra**. Buenos Aires, La Biblioteca, 1897.
- Hall, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: Hall, Stuart. **Da diáspora**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 25-50.
- Jáuregui, Carlos. **Canibalia**. Madrid: Iberoamericana editorial, 2008.
- Lee, Sidney. **A Life of William Shakespeare**. Chapel Hill: Gutember project, 2007.
- Lima, Bruna Della Torre. **Vanguarda do atraso ou atraso da vanguarda?** São Paulo: Alameda, 2019.
- Löwy, Michael; Sayre, Robert. **Revolta e melancolia**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- Mannoni, Dominique. **Prospero and Caliban: the psychology of colonization**. Methuen & co. LTD, 1956.
- Micheli, Mario de. **As vanguardas artísticas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Mignolo, Walter. **The idea of Latin America**. Malden: Blackwell, 2012.
- Monegal, Emir Rodríguez. Las metamorfosis de Calibán. **Vuelta**, vol. 3, n. 25, dez. 1978, p. 23-26.
- Montaigne, Michel de. **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- Morse, Richard. **O espelho de próspero: cultura e ideias nas américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- Murphy, Patrick. Interpreting The tempest. A history of its readings. In: Murphy, Patrick. **The tempest: critical essays**. New York: Routledge, 2013, p. 3-75.
- Nunes, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: Andrade, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011a, p. 7-59.

- Nunes, Benedito. O retorno à antropofagia. In: Ruffinelli, Jorge; Castro Rocha, João Cezar. **Antropofagia hoje?** Rio de Janeiro: É Realizações, 2011b, p. 383-389.
- Orgel, Stephen. Introduction. In: Shakespeare, William. **The tempest**. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 1-93.
- Pestre de Almeida, Lilian. **O teatro negro de Aimé Césaire**. Rio de Janeiro: UFF, 1978.
- Pestre de Almeida, Lilian Preste de. Posfácio. In: Césaire, Aimé. **Cahier d'un retour au pays natal: Diário de um retorno ao país natal**. São Paulo: EDUSP, 2012, p. 93-155.
- Prado, Paulo. Poesia Pau Brasil. In: Andrade, Oswald de. **Poesias reunidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 15-23.
- Perry, Jeffrey. **Hubert Harrison: the voice of Harlem radicalism, 1883-1918**. New York: Columbia University Press, 2009.
- Retamar, Roberto. **Todo Caliban**. Bogotá: ILSA, 2004.
- Ricupero, Bernardo. A república e a descoberta da América: nova forma de governo e mudança identitária no Brasil da década de 1890. **Dados**, Rio de Janeiro, vol.61, n.1, 2018a, p. 213-253.
- Ricupero, Bernardo. O "original" e a "cópia" na antropofagia. **Revista Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 3, set./dez. 2018b, p. 875-912.
- Ricupero, Bernardo. Ariel na América: viagens de uma ideia. **Interseções**, Rio de Janeiro v. 18, n.2, maio/ago., 2016, p. 372-407.
- Ricupero, Bernardo. *A tempestade* e a América. **Lua nova**, São Paulo, v.1, n. 93, jan./abril, 2014, p. 11-31.
- Ricupero, Bernardo. Existe um pensamento político brasileiro ou as ideias e seu lugar. In: Ricupero, Bernardo. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2011.
- Rodó, José. Ariel. **Ariel y motivos de proteo**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993.
- Sánchez, Luís Alberto. **La vida del siglo**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1998.
- Sarnecki, Judith. Mastering the Masters: Aimé Césaire's creolization of Shakespeare's *The Tempest*. **The french review**, Marion, v. 74, n. 2, dez. 2000, p. 276-286.
- Shakespeare, William. **A tempestade**. São Paulo: Saraiva, 2011.
- Schwarcz, Lilia; Botelho, André. Pensamento social brasileiro, um campo vasto ganhando forma. **Lua nova**, São Paulo, v.82, n.1, jan./abr. 2011, p. 11-16.
- Schwarcz, Roberto. **Que horas são?** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Skinner, Quentin. **From humanism to Hobbes: studies in rhetoric and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Skinner, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- Skinner, Quentin. Retrospect: studying rhetoric and conceptual change. In: Skinner, Quentin. **Vision of politics**, v.1: regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Skura, Meredith. Discourse and the individual: the case of colonialism in the *Tempest*. **Shakespeare Quarterly**, Washington, v. 40, n. 1, mar./jun. 1989, p. 42-69.
- Slights, Jessica. Rape and the romanticization of Shakespeare's Miranda. **Studies in English Literature**, Baltimore, v. 41, n. 2, mar./jun. 2001, p. 357-380.
- Sterzi, Eduardo. Dialética da devoração e devoração da dialética. In: Ruffinelli, Jorge; Castro Rocha, João Cezar. **Antropofagia hoje?** Rio de Janeiro: É Realizações, 2011, p. 437- 455.
- Thompson, Ann. Miranda, where's your sister? Reading Shakespeare's *The tempest*. **Kamps**, v.1, n.1, jan./jul. 1995, p. 168-177.
- Toledo, Magdalena. **Marronismos, bricolagens e calibalismos: percursos de artistas e apropriações de Aimé Césaire na Martinica contemporânea**. 228f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

Vaughan, Alden. Caliban in the “third world”: Shakespeare’s savage as sociopolitical symbol. **The Massachusetts Review**, Boston, V. 29, N. 2, 1988, jun./ set. 1988, p. 289-313.

Vaughan, Alden. Shakespeare’s Indian: the americanization of Caliban. **Shakespeare Quarterly**, Washington, v. 39, n. 2, jun./ set. 1988, p. 137-153.

Vrancic, Frano. La poésie d’inspiration marxiste dans l’œuvre poétique d’Aimé Césaire. **Ostium**, Bratislava, v.14, n. 3, jul./set. 2018, p. 1-15.

Wilder, Gary. **Freedom time**: negritude, decolonization and the future of the World. Durham: Duke University Press, 2015.

Wilder, Gary. **The french imperial national-state**: negritude and colonial humanism between the two world wars. Chicago: The University of Chicago, 2005.

Zabus, Chantal. **Tempests after Shakespeare**. Nova York, Palgrave, 2002.

## Caliban's travels in Latin America: a comparative study between Oswald de Andrade and Aimé Césaire

### Abstract:

William Shakespeare's play "The Tempest" had deep and diverse resonances from its original context. Proof of this is that she and her characters were used systematically, and in a broad temporal space, to think metaphors about America – its conditions of colonization, geopolitical disputes, construction of identities and crystallization of images about the continent. The case we have on screen here is an excerpt of this general picture: we intend, here, to study the so-called caliban moment of Latin American thought. More precisely, we intend to make a comparative study of the intellectual experiences of Oswald de Andrade and Aimé Césaire. Our objective with this comparative study is to offer a reading on the constitution, potentials and limitations of calibanism – which was and is essential for conforming images and ideas about Latin America.

**Keywords:** Latin America. Latin American political and social thought. Calibanism. Postcolonial/decolonial studies. Latin American identities.

## Los viajes de Caliban por América Latina: un estudio comparativo entre Oswald de Andrade y Aimé Césaire

### Resumen:

La obra de William Shakespeare, "La tempestad", tuvo resonancias profundas y diversas de su contexto original. Prueba de ello es que ella y sus personajes fueron utilizados sistemáticamente, y en un amplio espacio temporal, para pensar metáforas sobre América: sus condiciones de colonización, disputas geopolíticas, construcción de identidades y cristalización de imágenes sobre el continente. El caso que tenemos aquí en pantalla es un extracto de ese cuadro general: pretendemos, aquí, estudiar el llamado momento calibán del pensamiento latinoamericano. Más precisamente, pretendemos hacer un estudio comparativo de las experiencias intelectuales de Oswald de Andrade y Aimé Césaire. Nuestro objetivo con este estudio comparativo es ofrecer una lectura sobre la constitución, las potencialidades y las limitaciones del calibanismo, que fue y es fundamental para conformar imágenes e ideas sobre América Latina.

**Palabras clave:** América Latina. Pensamiento político y social latinoamericano. Calibanismo. Estudios poscoloniales/decoloniales. Identidades latinoamericanas.