
**OSWALD DE ANDRADE E A REVOLUÇÃO CARAÍBA – TERRA SEM MAL E
PINDORAMA**

Sérgio da Fonseca Amaral (UFES)

RESUMO: desenvolverei neste trabalho uma leitura de textos de Oswald de Andrade, notadamente o “Manifesto Antropófago”, *O rei da vela* e o *Serafim Ponte Grande*, articulada com as proposições de Pierre Clastres, contidas em artigos de seus livros *A sociedade contra o Estado* e *A arqueologia da violência*, e de Eduardo Viveiros de Castro em relação ao universo e à metafísica indígena: a sociedade contra o Estado, o mito da terra sem mal – via *A terra sem mal*, de Hélène Clastres –, o multinaturalismo, a inconstância da alma selvagem e a antropofagia indígena como um paradigma teórico-prático (*práxis*) do devir outro, do alterar-se. A proposta é testar um desenvolvimento do pensamento antropofágico visto como uma torção político-cultural que percebe no outro não uma imagem de si mesmo, mas a alteridade como uma imponderável forma de ser. A ideia é testar o conceito de antropofagia como uma noção política inevitável para a alternativa de sociedade sem Estado.

Palavras-chave: Oswald de Andrade. Antropofagia. Terra sem Mal. Revolução caraíba. Pindorama.

Em vários fragmentos do “Manifesto “Antropófago encontramos referências à “revolução Caraíba”, “Brasil Caraíba”, “O instinto Caraíba”, “a caraíba”. Sobre essa palavra, num comentário feito ao “Manifesto” por Raquel R. Souza, a autora nos diz que

[o vocábulo] designa tanto uma das comunidades indígenas com os primeiros portugueses tomaram contato à época do Descobrimento do país, que viviam mais ao norte, quanto uma grande família linguística a que pertenciam várias tribos brasileiras mais ao sul. (Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/comentarios.htm>). (3^a nota de rodapé).

Pode ser. Porém *caraíba*, mais tarde designação extensiva aos espanhóis dada pelos povos indígenas, está imersa no universo religioso. Viveiros de Castro,

pormenorizando o vocábulo (*karaiba* em sua grafia) diz que “o termo tupinambá geral para os europeus parece ter sido mesmo *karaiba*” e “no Alto Xingu, *karaiba* é o termo usado para os brancos por todas as tribos”¹ (2011, p. 202-3, nota 18). Segundo os antropólogos que pesquisaram o universo sagrado indígena, os *caraíbas*, ou *carais*, seriam os xamãs entre os tupis-guaranis, denominados pelos primeiros cronistas europeus da conquista de “profetas”, estando acima do xamã propriamente dito, que tinha a função de curar, assim como a de infligir males, ou seja, um médico. Hélène Clastres (1978, p. 34-53), relendo os cronistas da época do “descobrimento”, em *Terra sem mal*, faz uma arqueologia desses indivíduos que detinham um grande poder entre as aldeias próprias e alheias, pois, a julgar pelos relatos que nos chegaram, os *caraíbas* não tinham pouso certo. Viviam afastados de todos, com moradia afastada da aldeia, mas eram os únicos que podiam transitar livremente entre amigos e inimigos, inclusive em época de guerra. Jejuavam, tinham o dom da eloquência e eram muito admirados e respeitados pelos seus iguais. Os *caraíbas*, tidos pelos Jesuítas e Reformados como o demônio, ou chegados a ele, acusados de falsos profetas e embusteiros, incomodavam esses europeus de tal forma que eram vistos como as únicas grandes forças capazes de frustrar a catequese cristã. Com o passar do tempo e a consolidação da invasão europeia, aos povos primitivos da América, as profecias dos *caraíbas* redundaram no seu contrário como lembra Viveiros de Castro:

Vale notar que os europeus chamados de *karaibas*, e como tais personagens inicialmente tratados, terminaram trazendo para os índios o exato oposto do que os *karaiba* prometiam: em vez de errância migratória, aldeamento forçado; em lugar de longa vida e abundância sem esforço, morte por epidemias e trabalho escravo; em lugar de vitórias sobre os inimigos, proibição da guerra e de canibalismo; em lugar de liberdade matrimonial, novas restrições. (CASTRO, 2011, p. 203, nota 18).

¹Ainda segundo Cristina Pompa: “Trata-se, a bem de ver, de outro exemplo da mesma ‘aventura semântica’ vivida pelo termo *karai* entre os Guarani e *caraiba* entre os Tupinambá: da designação do grande xamã, o termo passou a indicar espanhóis e portugueses” (POMPA, 2004, p. 167).

Como se depreende da citação, os *caraibas* (karaiba), ou *carais*, praticavam algo vital para a sua comunidade: a promessa de que num lugar, ou em algum lugar, haveria a possibilidade da vida sem males, ociosa, abundante, perfeita e livre: a “Terra sem mal”.

Pierre Clastres, ao avaliar os *caraibas*, argumenta que as suas previsões lançavam imensos grupos de povos na aventura política de escapar ao Estado embrionário que se mostrava nas novas figuras de chefes com poderes centralizadores que já apareciam entre os povos tupis-guaranis.

Mas há uma outra palavra, um outro discurso, articulado não pelos chefes, mas por esses homens que, nos séculos XV e XVI, arrastavam atrás de si milhares de índios em loucas migrações em busca da pátria dos deuses: é o discurso dos karai, é a palavra profética, palavra virulenta eminentemente subversiva que chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como a destruição da sociedade. O apelo dos profetas para o abandono da terra má, isto é, da sociedade tal como ela era, para alcançar a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. Ora, a essa sociedade se impunha cada vez mais fortemente a marca da autoridade dos chefes, o peso de seu poder político nascente. Talvez então possamos dizer que, se os profetas, surgidos no coração da sociedade, proclamavam mau o mundo em que os homens viviam, é porque eles revelavam a infelicidade, o mal, nessa morte lenta à qual a emergência do poder condenava num prazo mais ou menos longo, a sociedade tupi-guarani, como sociedade primitiva, como sociedade sem Estado. (CLASTRES, 2003, p. 24).

Não desconhecendo certas críticas ao livro de Hélène Clastres, ao pensamento de Pierre Clastres – “acusados” de pautar seus estudos por uma ideologia que, ao cabo, comprometeria seus trabalhos científicos (como se estudos de outras estirpes metodológicas também não contivessem um norte ideológico...!) – e sobre suas

elaboraões da “Terra sem Mal”², o que importa aqui é fazer uma tentativa de articulação entre duas concepções libertárias, independente das diferenças contextuais, históricas, culturais, assim como de seus alcances políticos. Procura-se perceber nelas pontos de contato com o propósito de investigar frentes heterodoxas, constantemente rechaçadas, por todos os lados, de luta libertária pela conquista da “vida ociosa e abundante”, ou seja, *socialidades*³ avessas ao Estado. Tais propostas, advindas de inquietações diferentes, mas com uma mesma direção, bem que podem se encontrar e se avolumar pela história afora.

Em termos factuais, não tenho como afirmar peremptoriamente, mas a julgar pelo “Manifesto Antropófago” e outros escritos de Oswald, como sua tese de concurso para concorrer à Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, “A crise da filosofia messiânica” e a série de ensaios “A Marcha das Utopias”, pode-se inferir com certa margem de acerto que Oswald tomou conhecimento desses caraíbas, de suas funções e de seu poder e de suas grandes “profecias”: a visualização da “Terra sem Mal”.

Desse modo, ao retomarmos o fragmento do “Manifesto”: “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas

² Embora haja um controverso debate em torno dessa questão entre os antropólogos, com posições favoráveis ou contrárias, questionando ou corroborando a validade histórica, teórica ou metodológica sobre a prática do nomadismo dos Tupi ou dos Guarani ser associada a uma efetiva busca de uma Terra sem Mal, para este trabalho o que interessa é a conotação filosófica, política e estética que envolve essa noção e, a meu ver, a evidente possibilidade de articulação desse fecundo terreno de um ideário libertário, construtivo e criativo, com o pensamento antropofágico oswaldiano. Para as discussões, senões e afirmações remeto a (CLASTRES, 1978; CLASTRES, 2003; POMPA, 2004; MENDES, 2006; STUZTMAN, 2009; CASTRO, 2011).

Como um bom exemplo de contraposição, basta ler o ensaio de Cristina Pompa, remetido acima, “O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico”, onde a autora faz uma resenha crítica de diversos trabalhos da antropologia sobre o tema da “Terra sem Mal” e afirma que o trabalho de Hélène Clastres a despeito de não querer “retomar o percurso de Hélène Clastres, nem todas as críticas que a esse percurso foram feitas.” pecaria pelo “‘pressuposto’ epistemológico (ou ideológico) de suas conclusões científicas” e fugiria ao rigor histórico pela sua arbitrária “relação estabelecida entre Tupinambá e Guarani, no que diz respeito ao conjunto mítico-profético da ‘Terra sem Mal’, e como são trabalhadas as fontes a fim de demonstrar a tese central do livro”. (POMPA, 2004, p. 159).

³ Que seriam forças, mecanismos e práticas de socialização. Para o conceito Cf.: (BARBOSA, 2004).

eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sua pobre declaração dos direitos do homem”, poderíamos concordar com os comentários de Raquel Souza ao dizer, na mesma nota 3 referida acima, que “Oswald idealiza a união dos indígenas através do vocábulo caraíba”, resguardando aí a ideia de uma revolução – em si mesma uma força proto-estatal para a derrubada de um Estado –, que libertasse as populações do território brasileiro, uma revolução tropical, talvez um pouco diferente da de Cuba, desembaraçando-se, do colonialismo e do capitalismo, mas ainda assim sob a égide de um Estado. Porém, na segunda parte do fragmento “A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem”, fica patente a ênfase na criação (*poiesis*) de uma completude humana que só poderia ser libertária. Além disso, se tomarmos os fragmentos que afirmam “Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. [...] O homem natural”; “O instinto Caraíba” e “É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas a caraíba não precisava tinha Guaraci”, penso que a coisa se avoluma em seu significado, pois o *Brasil Caraíba*, *instinto caraíba* e *a caraíba* parecem indicar não exatamente povos ou família lingüística, como afirma a autora (nem pode ser também os brancos na designação indígena, pois não faria sentido conclamar uma “revolução dos brancos”, ou “o instinto dos brancos”, para a afirmação antropofágica exatamente contra a civilização ocidental para construir a sociedade primitiva sob o matriarcado de Pindorama). Assim, tanto a designação sobre povos específicos, famílias linguísticas ou brancos europeus não resolvem a referência do “Manifesto”. Parece que Oswald apontava para outra coisa. Penso que o melhor seria fazer a devida aproximação dessa “revolução caraíba” com as profecias caraíbas sobre a “Terra sem Mal”, pois, pode-se ver nessas referências caraíbas do “Manifesto” qualidades, atividades, caracteres, uma outra compreensão do sagrado para afirmar a devoração⁴ e o matriarcado de Pindorama contra todas as formas de colonização da vida, ou seja, uma política que recolocaria em cena um contra-poder de libertar-se do

⁴ Como ponderou o próprio Oswald: “A Antropofagia fazia lembrar que a vida é devoração opondo-se a todas as ilusões salvacionistas” (ANDRADE, 2011, p. 373). Desse modo, o autor acentua que o modo antropofágico de pensar e entender a vida se distancia ou deve se distanciar dos códigos religiosos messiânicos, como o cristianismo.

poderio alucinado da pragmática estatal e seus horizontes sombrios, e violentos, de controle, contraposto pelo axioma oswaldiano do “Manifesto” quando afirma que “a alegria é a prova dos nove”. O “Manifesto” é pródigo em ressaltar a alegria e a felicidade, como no fragmento “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”, como uma possível picada para se conquistar uma socialidade contra o Estado, em se dialogando com Clastres, onde não deveria imperar “a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud” para agir vivendo numa “realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”.

A seguir, pretendo desenvolver uma relação dessa particularidade do “Manifesto”, que dá o tom maior da tresvaloração política oswaldiana, com aquilo que Clastres e Clastres interpretaram, a partir de certos rituais e mitologias indígenas relatados pelos viajantes e jesuítas e observações próprias, relativas à “Terra sem Mal”. A pergunta implícita nesse cruzamento proposto é se a antropofagia poderia ser tratada como uma espécie de construção discursiva que propagaria o sonho (acrescentariam alguns detratores pragmáticos: *romântico*) de um lugar sem mal, que desencadearia projetos de *socialidade* contraposta à colonização estatal do mundo social.

Como exemplos de tentativa: na história, Canudos, uma incômoda experiência política na contracorrente do Estado republicano brasileiro; na filosofia política brasileira, Oswald e o seu matriarcado de Pindorama, uma elaboração intensa e aguda de um programa de superação anarquista. Ou, seguindo as pegadas analíticas de Pierre Clastres: práticas e teorias para a resistência, a defesa e o ataque de sociedades contra o Estado. Em outros termos: a *Terra sem mal*, o “Manifesto Antropófago” e o Matriarcado de Pindorama seriam aquelas espécies de inconformismos transgressores e projetores, um visionarismo político na luta para *socialidades* contra o Estado. Dessa forma, não deixa de ser instigante reler o seguinte trecho do “Manifesto”: “As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios e o tédio especulativo.” Mesmo considerando *estados* ambigualmente como Estado ou estado de espírito, isso, ao invés de empobrecer, enriquece a leitura do Manifesto. Além disso, ainda há a considerar o aspecto nômade das migrações (um

elemento prático e político fundamental contra a produção do Estado), assim como o ataque à idéia de Conservatório (tanto em seu significado institucional quanto no sentido próprio da palavra), ao “mundo cão” das cidades violentadas pela especulação e pela ordem de acumulação de capital, gerando o tédio de uma vida voltada para fora dela mesma ao domesticar-se e civilizar-se para produzir dinheiro infinitamente.

Nisso reside o “fundamental anarquismo”, frase que antecipa *Serafim Ponte Grande*, no famoso prefácio de Oswald de Andrade que vislumbra e aposta em resistências e enfrentamentos, revolucionários num dado momento, inclusive filiado a um partido de linha estalinista, libertário noutra, mas sempre inconformista com a situação vigente. Há situações que se faz necessário aliar-se a políticas de estado para lutar contra ele.

Assim desembarcamos no *Serafim Ponte Grande*, como também adentramos no palco de *O rei da vela*. Não deixa de ser estimulante destacar a interseção entre uma obra e outra e a (pseudo)passagem de um momento antropofágico, anárquico, para um marxista, comunista; ou, menos rapidamente, da comunhão entre essas forças em Oswald para a construção de um pensamento antropofágico para fomentar a revolução Caraíba. Nesse sentido, não se pode, não se deve, não é desejável enquadrar Oswald numa linha cronológica evolutiva, classificado por fases, mas, o mais sensato, seria vê-lo atravessado por feixes de tempo em que cada força se dobra sobre, dentro e fora da outra. Estabelece-se, desse modo, a confluência nesse autor de uma série de eventos todos conectados, rizomaticamente, para o mundo Caraíba, o mundo aqui visto como o espaço propício a exercitar liberdades, num devir perene. Pois, senão vejamos: no *Serafim* há o romance anárquico com um prefácio de *mea culpa* marxista; por sua vez, em *O rei da vela*, a peça pretende-se marxista, porém com um tom e um desenvolvimento cabalmente anarquistas! Em comum: nos dois textos o método antropofágico domina. Distanciamentos brechtianos num e noutra: o exterior antidrama contra uma cultura do melodrama interiorizado.

Peguemos do *Serafim* o capítulo final, ou “pós final”, em que, com o título “Os Antropófagos”, num tombadalho os personagens ainda sob as ordens de Pinto Calçudo, expulso do romance capítulos atrás, experimenta uma possibilidade utópica, em todos

os sentidos que isso implica, de uma comunidade anárquica. Com todas as possíveis marcas comportamentais datadas, afinal o livro é de 1937, há camadas que sobrepõem os tempos, pois, afinal, como nos lembra Deleuze e Guattari, as idéias de alguma forma permanecem: “Não que elas sobrevivam a título de arcaísmos”. As idéias sempre voltam a servir, porque sempre serviram, mas de modos atuais os mais diferentes” (1997, p. 14). Por isso, as críticas extemporâneas, que obviamente são válidas, têm de ter o cuidado de perceber nessa proposta libertária exatamente essas idéias que nunca morrem, pois tratam sempre de se contraporem ao inimigo mais imediato da sociedade anárquica.

A partir do território móvel do navio (perpetuamente desterritorializando/reterritorializando pelo espaço fluido e liso das águas), alisando as rugas do mar, a meta preguiçosa, primeiro, seria romper as barreiras dos Estados constituídos, o que evidentemente é impossível, historicamente falando, seguido de uma forma de burla a esses muros ao ter de realizar negócios com eles (e, segundo a etimologia oswaldiana, o negócio seria a negação do ócio, que é o *modus vivendi* do anarco-navio El Durasno). Como fazem isso? Alegando peste a bordo e comerciando abacates! Isso para garantir, talvez, a primeira terceira margem do rio, pois essa viagem, tendo por princípio o nada buscar, seria infundável: o nomadismo levado às últimas consequências. O nomadismo parece ser a atitude política fundamental contra o Estado, que tem por natureza sedentarizar aquilo que captura ou seduz, embora sua tendência seja também o movimento, não nômade, mas de caça. Outro aspecto dos navegantes do El Durasno: despojar-se das coisas, da propriedade, pois incompatível com a ideia da vida livre, já que sociedades sob o jugo estatal acumulam e concentram suas riquezas, produzindo sua divisão interna em castas e/ou classes. Logo de início os personagens despem-se das roupas, embora Pinto Calçado mantenha o quepe numa atitude residual da chefia política e das hierarquias, corolárias estatais. Desse modo, o capítulo "Os Antropófagos", de *Serafim Ponte Grande*, relata uma experiência anárquica em direção a uma terra sem mal sobre a fluidez do mar. Ali as noções de pecado, culpa, propriedade, domínio, administração, aparelhos de Estado etc. tendem a desaparecer. Sendo a pulsão sexual fortemente liberada no tombadalho, vê-se que o corpo ali

encenado seria essencialmente anticristão. Com isso, percebe-se claramente o projeto político anticolonialista, fortemente contraocidental que vem do “Manifesto” e continua no *Serafim*.

O rei da vela é um texto que, em termos políticos, não cronológicos, antecede o romance *Serafim Ponte Grande*. Se este é uma aposta anárquica, aquele é uma resposta revolucionária de tons marxista contra o mundo burguês visto por dentro. Com personagens pintados sem caracterizações psicológicas ou psicologizantes, a peça ao mesmo tempo que dobra-se sobre si mesma, ao mostrar-se como obra ficcional que é, escancara as portas e janelas das relações capitalistas e burguesas, encenando tanto a vida da acumulação pelas vias do comércio, da indústria e financeiras, quanto os arranjos, alianças e acordos de classe pelo matrimônio, assim como também a subordinação de intelectuais ao projeto burguês, por meio de um personagem escritor. Nesse sentido, a obra não vai em busca da terra sem mal, mas, pelo contrário, aponta os holofotes para iluminar a vida na terra dos male colonizada, promovida, financiada, propagada pelo sistema do capital. Contrapondo-se ao tombadalho do El Durasno, o neg-ócio da vela é o micro espaço rugoso da lógica capitalista de onde emana todo o mal. Pierre Clastres num de seus textos ao analisar as sociedades primitivas e o etnocídio contra eles cometido demonstra que o grande mal das sociedades ocidentais reside menos em seu etnocentrismo, pois, antropologicamente falando, todas as culturas são, mas muito mais no regime capitalista.

Oswald, com *O rei da vela*, pela vertente socialista marxista, notadamente uma teoria e uma prática voltadas para a construção de um Estado, ainda que socialista, deixa clara a sua posição libertária ao tematizar o mundo do capital, colocando na boca de seus personagens uma série de jargões e ortodoxias comunistas. Com uma carpintaria dinâmica, o eixo dramático da peça, ironicamente avesso às psicologias, reúne o sarcasmo, e o humor, que é a prova dos nove, e deixa aflorar o tom anarquista, antiestatal e libertário, por meio de uma fábula em forma de blague ao pontuar constantemente seu caráter teatral, rompendo com a quarta parede para recordar ao espectador 1) a necessária superação dos abelardos; 2) tal superação deve ser feita com alegria e encaminhada pela alegria anárquica. Subvertendo o tom marxista,

normalmente sisudo, *O rei da vela* aponta, mesmo com o Estado socialista no caminho, antes para a supressão e, no limite, para a idéia de implosão do Leviatã hobbesiano.

Referências:

ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011. (Obras completas de Oswald de Andrade).

_____. *Serafim Ponte Grande*. 9 ed. São Paulo: Globo, 2011. (Obras completas de Oswald de Andrade).

_____. *O rei da vela*. 8 ed. São Paulo: Globo, 1999. (Obras completas de Oswald de Andrade).

_____. “A reabilitação do primitivo”. In: *Estética e política: obras completas de Oswald de Andrade*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2011.

BARBOSA, Gustavo B. “A socialidade contra o Estado”: a antropologia de Pierre Clastres. In: *Revista de Antropologia*, vol. 47, nº 2. São Paulo: USP, 2004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=0034-770120040002&script=sci_issuetoc] Acessado em: 10/08/2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2011.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 2 ed. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997. (Volume 4).

MANIFESTO ANTROPÓFAGO – EDIÇÃO CRÍTICA E COMENTADA. Notas de Michel Rauldel. Tradução de Silvia Pimenta. In: *Revista Periferia*, vol. III, nº 1, 2011. Disponível em: [http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3407/2334] Acessado em: 07/08/2014.

POMPA, Cristina. “O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico”. In: *Revista de Indias*, vol. LXIV, nº 230, 2004, pp. 141-174. Disponível em: [http://dialnet.unirioja.es/ejemplar/94176] Acessado em: 10/09/2014.

SOUZA, Raquel R. “Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil – Oswald de Andrade: comentário e hipertextos”. Disponível em:
[<http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/comentarios.htm>] Acesso em: 06/09/2014.