



## A UTOPIA E O TUPI: BRASIL COMO FATO ESTÉTICO

IMACULADA KANGUSSU<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo apresenta “Brasil” como fenômeno estético. Em primeiro lugar, mostrando como o termo “Brasil”, com diversas variações, referia-se a um lugar paradisíaco, a uma utopia, desde o século VI, em numerosas lendas e mitos. Havia o nome, de um topos imaginário, à procura de aplicação. Em seguida, na época das grandes navegações do século XVI, veremos o encanto provocado pela natureza das novas terras – incluindo a natureza humana – nos primeiros europeus aqui chegados e, com isso, novamente, o estabelecimento das relações entre “Brasil” e utopia. Por fim, apresentaremos a reapropriação estética do elo entre o Brasil e as utopias realizada por Oswald de Andrade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lendas, Paraíso, Poesia, Oswald de Andrade.

**ABSTRACT:** The article presents “Brazil” as an aesthetic phenomenon. First, it shows how the term “Brazil” – with some variations – referred to a paradisiacal place, a utopia, since the 6th century, in numerous legends and myths. There was a name of an imaginary *topos* in search of an application. Then, during the era of great navigations in the 16th century, we will see the enchantment provoked by the nature of the new lands – including human nature – on the first Europeans who arrived there, and, once again, the establishment of connections between Brazil and utopia. Finally, we will present the aesthetic reappropriation of the link between the Brazil and the utopias carried out by Oswald de Andrade.

**KEYWORDS:** Legends, Myths, Poetry, Oswald de Andrade.

No pórtico das Utopias, ficou para sempre aquele nauta luso bronzeado do sol atlântico que o chanceler inglês Thomas More conta ter encontrado na nave da catedral de Antuérpia e que lhe abriu os olhos para os paraísos americanos da Descoberta.  
Oswald de Andrade, *A marcha das utopias*

Durante a Idade Média, acreditava-se na existência de um paraíso terrestre. Escondido, de difícil acesso, o Eden terreno poderia ser, porventura, encontrado. E desde o início do medievo, o entrelaçamento da imagem paradisíaca com a geografia esteve presente nos termos

---

<sup>1</sup> Professora Titular no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Editora responsável pela revista ARTEFILOSOFIA. Presidente da International Herbert Marcuse Society. E-mail: lekangussu@gmail.com.

remissivos ao nome “Brasil”. Segundo o arqueólogo Barry Cunliffe, a expressão *Hy Brazil* surgiu no século VI, no texto conhecido como *The adventure of Bran, Son of Febal* (*A aventura de Bran, filho de Febal*), onde é narrada “a visita de Bran a uma ilha do Outro Mundo, sustentada por pilares de ouro, onde se jogam jogos, as pessoas são sempre felizes, não existe tristeza ou doença, e há sempre muita música para se ouvir – uma verdadeira terra dos abençoados.” (CUNLIFFE, 2001 p.13).

Também na literatura irlandesa, ainda no século VI, aparece um santo Breanainn, cujo nome virou Brendanus, em latim, e depois Brendan, em inglês. Em “St Brendan Explorations and Islands”, William Babcock considera que, tanto as informações biográficas, quanto as narrativas de fantásticas viagens atribuídas a Brendan, têm sua gênese em um manuscrito do século IX, *Navigatio Brendani*, preservado na biblioteca do Vaticano. (BABCOCK, 1922 p.36)<sup>2</sup>

Sobre a existência “real” das viagens de Saint Brenan, Ernst Bloch escreveu:

O viajante ele mesmo, St. Brenan, está historicamente documentado, ele era um abade em um monastério irlandês e viveu no século VI [...] A versão existente da lenda das *Navigatio Brendani* data do século XI, mas ela é mais antiga: nessa ocasião ela foi revisada a partir de um sermão do século IX, foi registrada em muitas versões, foi traduzida em quase todas as línguas europeias e preservou viva por séculos a consciência de uma ilha paradisíaca. (BLOCH, 1986 p. 763).

Em todas as versões, a tarefa de Brendan era encontrar a ilha remota cheia de delícias e de clima sempre agradável, uma terra abençoada. Conforme Babcock, em “Island of Brazil” (Ilha do Brasil), há um mapa náutico de 1459, atribuído a Fra Mauro, que, além de trazer o lugar desenhado e nomeado *Berzil*, “acrescenta a inscrição ‘*Queste isole de Hibernia son dite fortunate*’ considerando-o como uma das ‘Ilhas Afortunadas’” (BABCOCK 1922 p.52).<sup>3</sup>

Mesmo existindo nas cartas de navegação e no folclore nauta, a ilha mítica nunca teria sido pisada de fato. O *Dictionary of Imaginary Places* assinala que “apenas uns poucos eleitos foram abençoados com a visão de Brasil” (MANGUEL & GUADALUPI 1980 p.42). Ilhas vistas apenas por eleitos, ilhas que surgem e desaparecem no oceano, são tópicos recorrentes nos mitos celtas, desde o paraíso terreal de Avalon até as lendas e canções arturianas.

---

<sup>2</sup> Cf. WESTROPP, T.J. *Brazil and the Legendary Islands of the North Atlantic: Their History and Fable*. Dublin: Royal Irish Academy, 1912-1913, vol.30, section C; p.229ss. Cf. O’HOGAIN, Daithi. *The Love of Ireland. An Encyclopedia of Myth, Legend, and Romance*. Ireland: The Collin Press, 2006; verbete “Brenanainn”, p.41-43.

<sup>3</sup> O nome “Brasil”, e suas variações, aparecia em cartas de navegação, como testemunham os mapas de Dalborto (1325), Portolano Laurenziano-Gauidiano (1351), Pizigani (1367), Giraldi (1426), Becario (1426 e 1435), Juan de Napoli (ci 1430), Bianco (1436 e 1448), Valsequa (1439), Pareto (1455), Rosseli (1469), Benincasa (1482), Juan de la Cosa (1500). Cf. (BABCOCK, 1922 p.57ss).

O nome “Brasil” pode ter tido origem no gaélico *Breasil* (nome de um antigo deus pagão). Nessa língua, ambas as sílabas, *Breas* e *ail*, denotam forte admiração. Conforme Ramsay, em “Two Irish Questions: Saint Brendan and Breasil”, *breas* e *ail* “possuem significados altamente laudatórios, de modo que *breas-sil* poderia ser traduzido como ‘soberbamente fino’ (*superbly fine*), ‘grandioso e maravilhoso’ (*grand and wonderful*) ou ‘o mais dos mais excelentes’ (*the most of the greatest*).” (RAMSAY 1972 p.86). *Breasil* também se tornou conhecido como *Hi Brazil*, *O’Breasil*, e outras variantes. Ambos os prefixos – *Hi* e *O* – realçam o elemento lendário, por serem formas da palavra gaélica que significa “ancestrais”.

Há uma lenda sobre um dos primeiros reis irlandeses, Conan, em cujo túmulo encontrar-se-ia oculta uma chave que, se porventura encontrada, faria a ilha *Hy Brazil* surgir no oceano. Em *The Celtic Twilight* (1893), W. B. Yeats narra a história de um pescador que teria navegado até “Hy Brazel”, onde não havia labuta, preocupações, nem gargalhadas cínicas.<sup>4</sup>

No *Dicionário do Brasil colonial*, pode-se ler que o nome *Hy Brazil* deriva da “fantástica ilha de São Brandão, monge irlandês do século VI que teria navegado em busca do paraíso terreal, dando origem à lenda da *Navegação de São Brandão*, muito difundida na Idade Média” (VAINFAS 2000 p.81). O monge de fato existiu, foi canonizado, prossegue Vainfas, “mas a tal ilha integrava o imaginário europeu sobre os ‘outros’ mundos, embora figurasse em vários mapas” (VAINFAS 2000 p.81).

Esta é uma das origens do nome Brasil. Há outra, mais difundida, também datada do Medievo, quando a florescente indústria têxtil no Mediterrâneo criou uma demanda por corantes. A menção a *brasil* como produto mercantil é encontrada em um documento comercial de 1193, firmado pelo Duque de Ferrara, no qual “*grana de brasil*” aparece em uma lista de mercadorias. A presença do nome “brasil” em outros documentos públicos da época caracteriza um artigo bastante conhecido no mercado do século XII: uma espécie de madeira utilizada na tintura de tecidos, muito procurada na Europa. Alexander von Humboldt observou que o nome remete ao espanhol *braser*, ao italiano *braciere*, ao francês *braise*, aos portugueses *brasa* e *braseiro*, todos ligados a fogo (HUMBOLDT 1837 p.222-3). E “o grande Brasil da América

---

<sup>4</sup> “Some few seasons ago a fisherman saw, far on the horizon, renowned Hy Brazel, Celtic twilight, where he who touches shall find no more labour or care, nor cynic laughter, but shall go walking about under shadiest boscage, and enjoy the conversation of Cuchulainn and his heroes. A vision of Hy Brazel forebodes national troubles.” (YEATS 1902 p.155-6). Consultado em <https://www.archive.org> em 21/03/2025.

do Sul recebeu seu nome como atributo de sua pródiga produção deste corante” (BABCOCK 1922 p.53).

Parece ter havido um entrelaçamento de lenda com fatos, um encontro de fábula e comércio, no batismo do Brasil. É curioso a lenda ter sido esquecida na transmissão da história brasileira, onde se encontra uma resposta muito simples, curta e precisa sobre o nome do país, atribuído à presença abundante do pau-brasil em seu litoral. Esquecimento relativamente recente, pois pode-se ler em *O índio brasileiro e a revolução francesa*, escrita de 1932 a 1937:

*Como é sabido*, o nome Terra do Brasil já era famoso muito antes da descoberta da América. Designava uma daquelas ilhas fantásticas, no gênero das Hespérides ou de São Brandão, e flutuou, durante séculos, nas lendas e nas cartas geográficas, emergindo dos mares misteriosos, ao sabor da imaginação dos cartógrafos. (FRANCO, 1927 p.23-4)

Apesar de ter sido quase abandonada pela história ‘oficial’, essa fantasia manteve-se viva no imaginário e é bastante explorada atualmente pela indústria do turismo. O desejo de um paraíso terrestre encontra lugar nessa ficção, e o fato de criar ficção não o transforma em falso desejo.

No século XVI, os desejos europeus alojaram-se nas terras por eles chamadas de “Novo Mundo”. Fantasias relativas a tesouros do Oriente, ao Eldorado, ao Éden e às Ilhas Afortunadas, encontraram-se nas terras até então desconhecidas pela Europa, e foram por elas revigoradas. “Tanto Eldorado no Éden, quanto Éden no Eldorado, coincidiram unicamente aqui”, escreve Bloch, “a antiga premonição de um outro continente teria permanecido literalmente uma fantasia, como o foi por tanto tempo, se não houvesse motivos econômicos, mas também se não houvesse o Éden como estímulo” (BLOCH, 1986, p.773).<sup>5</sup>

Em *A conquista da América. A questão do outro*, Todorov considerou como o maior dos desafios colocados à Europa – pelos vastos territórios situados a um perigoso oceano de distância – o desafio hermenêutico: como interpretar a existência de povos cujo modo de vida não tinha qualquer registro nas tradições europeias? O recurso primeiro foi a lendas e mitos. Se o lugar utópico já existia em ficções, com variados nomes tais como Éden, Paraíso, Terra Prometida, Jardim das Delícias, *Insula Eudaemonensium*, *Cocagne*, Shangrilá, Ilhas Afortunadas, *Hy Brazil*, as novas terras intensificaram tal fantasia e fizeram surgir um novo gênero literário, conforme configuram a *Utopia* (1516) de Thomas More, *A cidade feliz* (1553)

---

<sup>5</sup> Cf. GANDILLAC, Maurice de. “Viagens alegóricas e utópicas”, em *Gêneses da modernidade*. Trad. Lucia Cláudia Leão e Marília Pessoa. São Paulo: Ed.34, 1995.

de Francesco Patrizzi, a *Cidade do Sol* (1623) de Campanella, a *Nova Atlântica* (1627) de Francis Bacon, *Panorthosia* (1657) de Jan Amos Comenius.

Oswald de Andrade salientou a emergência das utopias, na literatura do século XVI, como consequência da descoberta das novas terras. A geografia das utopias encontra-se nas Américas, considera Oswald, em “A marcha das utopias”:

pode-se chamar de Ciclo das Utopias esse que se inicia nos primeiros anos do século XVI, com a divulgação das cartas de Vespúcio, e se encerra com o *Manifesto Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels, em 1848, documento que liquida o chamado Socialismo Utópico, aberto com a obra de More e que, superado, chega, no entanto até o século XIX, quando o francês Cabet publica sua *Viagem à Icária*, último país onde o puro sonho igualizante encontrou guarida e afago. (ANDRADE, 1970 p.147)<sup>6</sup>.

As cartas de Américo Vespúcio descrevendo seres humanos vivendo em uma espécie de paraíso – o qual, segundo Afonso Arinos de Melo Franco, era “muito pouco espiritual e, por isso mesmo, correspondia às tendências sensuais e materiais que atormentam e governam os homens de todas as épocas” – formaram a pedra angular “da construção teórica elaborada sobre o estado natural do homem, que o humanismo do século dezesseis inicia” (FRANCO 1927 p.39). Nos escritos do navegante florentino, a luxúria dos indígenas “excede a imaginação humana”, as mulheres são livres, “e elas inventam artifícios que tornam o ato de amor mais excitante. Artifícios (aliás descritos por outros viajantes) que são minuciosamente descritos” (FRANCO 1927 p.38)

*Utopia*, ambígua palavra-valise portadora de dois termos do grego antigo, *eutopia* (“bom lugar”) e *outopia* (“nenhum lugar”), é o título do texto de Thomas More, do início do século XVI, que nomeia um reino ideal, localizado nas costas da América.

Em “A marcha das utopias”, Oswald de Andrade apresenta como de fato ocorrido, como “verdadeiro” o encontro, relatado nas primeiras páginas de *A utopia*, entre Thomas More com Rafael Hitlodeu, um homem que, “devorado pela paixão de correr mundo, amarrou-se à pessoa e à fortuna de Américo Vespúcio” (MORE, 1972 p.165).<sup>7</sup> As aventuras de Hitlodeu entre o povo utopiniano, depois de abandonar o navegador e permanecer em terras americanas, constituem o conteúdo de *A utopia*. “Aquele lobo do mar achava a Europa tão podre a ponto de

---

<sup>6</sup> O texto “A marcha das utopias” é composto por uma coletânea de artigos publicados no jornal *O Estado de São Paulo*, reunidos em volume dos Cadernos de Cultura do Ministério de Educação e Cultura, em 1966; e republicados em *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Obras completas, volume 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

<sup>7</sup> Vale realçar o nome dado por More a seu personagem: em grego, Hitlodeu significa “contador de lorotas”.

afirmar que um sábio não perderia seu tempo em fazer ouvir a voz da razão a homens de Estado completamente amorais” (ANDRADE, 1970 p.150).<sup>8</sup> Distintamente do continente europeu, em

Utopia, as leis são pouco numerosas; a administração distribui seus benefícios por todas as classes de cidadãos. O mérito é ali recompensado; e, ao mesmo tempo, a riqueza nacional é tão igualmente repartida que cada um goza abundantemente de todas as comodidades (MORE, 1972 p.203).

Em *Visão do Paraíso*, Sérgio Buarque de Holanda considera que muitos dos fatores que presidiram a ocupação do Novo Mundo pelos europeus podem ser organizados em torno da imagem fantástica do Éden, tal como esta se encontrava difundida na era das grandes navegações. Com a expansão marítima, as terras paradisíacas voltaram ao imaginário dos navegantes e as lendas cultivadas presentificaram-se no Novo Mundo. Nas novas terras, “a mitologia, tão ao sabor do espírito imaginativo, ingênuo e misterioso da Idade Média, encontrava sua pátria de eleição” (HOLANDA, 2000 p.24). O lugar utópico “debuxado por inúmeros cartógrafos, afincadamente buscado pelos viajantes e peregrinos, pareceu descortinar-se, enfim, aos primeiros contatos dos brancos com o novo continente”, escreve Holanda, e prossegue:

Denunciam-no as primeiras narrativas de viagem, os primeiros tratados descritivos, onde a todo instante se reitera aquela mesma tópica das visões do Paraíso [...] Não admira se, em contraste com o antigo cenário familiar de paisagens decrépitas e homens afanosos, sempre a debater-se contra uma áspera pobreza, a primavera incessante das terras recém-descobertas devesse surgir a seus primeiros visitantes como uma cópia do Éden. Enquanto no Velho Mundo a natureza avaramente regateava suas dádivas, repartindo-as por estações e só beneficiando os previdentes, os diligentes, os pacientes, no paraíso americano ela se entregava de imediato em sua plenitude, sem a dura necessidade – sinal de imperfeição – de ter de apelar para o trabalho dos homens. (HOLANDA, 2000 p.x).

A fantasia de um Éden terrestre imprimiu traços duradouros à colonização da América Latina. Em sensível contraste com a América Inglesa, onde os primeiros colonizadores precisavam lutar contra os rigores da terra, aqui eles chegavam com a esperança de um paraíso, um dom gratuito. E os primeiros registros de Cristóvão Colombo já revelavam a ideia da existência de um paraíso terreno, ultrapassando os limites da metáfora e de “uma passageira fantasia” (HOLANDA, 2000 p.14).

No relato de “11 de Outubro”, enviada aos reis de Espanha, Colombo escreveu que os habitantes da terra eram “muy bien hechos, de muy hermosos corpos y buenas caras [...] todo

---

<sup>8</sup> Oswald de Andrade salienta que o alvo da crítica eram Henrique VIII e sua corte. O monarca mandou decapitar More.

era tan hermoso lo que veía, que no podía cansar los ojos de ver tanta lindeza [...] bien dixerón los theólogos y los sábios filósofos que el Parayso terrenal está en el fin del Oriente” (COLÓN, 1986 p.61). Diversas são as narrativas com a mesma perspectiva teológica. O português Rui Pereira escreveu, em carta de 1560, que “não pode viver senão no Brasil quem quiser viver no paraíso terreal. Ao menos eu sou desta opinião. E quem não quiser crer que venha o experimentar”. (HOLANDA, 2000 p.xxii).

Relatos como os de Pero de Magalhães Gandavo, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Sousa, encantados com o exuberante cenário tropical, também apresentaram território como lugar abençoado pela divina providência.<sup>9</sup> “Colhe-se em Gandavo a impressão de hospitalidade da terra maternal, ‘que a todos agasalha e convida’, o sentimento de uma existência calma e ociosa como a de certo animal ‘a que chamam Preguiça’” (NUNES 1970 p.xxiii). Segundo Benedito Nunes, também nos relatos de Frei Manoel Callado, há poéticas sugestões paradisíacas: “tudo são delícias/ não parece essa terra senão um retrato / do terreal paraíso”. (NUNES 1970 p.xxiv).

O último a defender a topografia edênica no país parece ter sido Pedro de Rates Henequim. Em *Um herege vai ao Paraíso*, Plínio Freire Gomes conta que, ao se mudar para Minas Gerais, o lisboeta

ficara encantado com aquela terra, passando a alimentar a fantasia de que o Éden estaria assentado sobre alguma das suas serranias. Acreditava inclusive haver encontrado nas bananeiras a árvore do Bem e do Mal que causou a perdição do gênero humano. Quanto aos rios assinalados pela Escritura, Henequim não teve dificuldade em identificá-los com o São Francisco, o Amazonas, e outros [...] Como não podia deixar de ser, o caráter francamente heterodoxo dessas concepções acabaria chegando aos atentos ouvidos dos “familiares” que o Santo Ofício mantinha espalhados por todo o reino. Em 1741, Henequim foi conduzido àquele tribunal para confessar seus sentimentos e responder pela acusação de heresia. (GOMES, 1997 p.15).

Depois de três anos de embate com os inquisidores, Henequim preferiu a morte, e a infâmia extensiva à sua descendência, a abjurar de suas teses teológicas. Entre estas, a ideia de que o Paraíso sobrevivera ao castigo divino e podia ser encontrado na Terra. “Boa parte da empresa colonial manteve íntima ligação com os padrões descritivos de uma antiga geografia fictícia” (GOMES, 1997 p.13).<sup>10</sup> A aura fantasiosa envolvendo o Brasil manteve-se viva na

---

<sup>9</sup> Cf. GANDAVO, 2004; CARDIM, 2009. SOUSA, 2010. A visão do paraíso proliferou. Entre 1645 e 1650, Antonio Léon Pinelo produziu um luxuriante tratado no qual localizou o Éden bem no coração da América do Sul. Simão de Vasconcelos, nas “Notícias curiosas e necessárias sobre coisas do Brasil”, publicadas na *Crônica da Companhia de Jesus*, em 1663, desenvolveu a teoria de que o horto adâmico localizava-se no Brasil.

<sup>10</sup> Segundo Gomes, um dos livros projetados por Henequim teria o título de *Paraíso restaurado* e utilizaria o fabuloso imaginário relativo ao Brasil para apresentá-lo como o Jardim do Éden. O recurso ao texto bíblico pode ser explicado a partir das dificuldades em se representar as alegrias edênicas. *Ibidem*, p.117. Michel Vovelle

ciência moderna: “não foi por pura objetividade racionalista que a botânica de Lineu rebatizou a bananeira com a melodiosa nomenclatura de *Musa Paradisiaca*” (GOMES, 1997 p.117).

Considerada como a certidão de nascimento do país, a famosa carta de Pero Vaz de Caminha a Dom Manuel I, rei de Portugal, descreve o encontro do português com o índio, em um porto seguro, com todos os indícios do Paraíso. O documento foi escrito durante a semana de 22 de abril a 1 de maio de 1500, quando a frota de Cabral ficou ancorada diante do monte Pascoal, e “tem o significado seminal de ser o texto que captou o instante único em que o Brasil e o Éden se confundiram na retina do escrivão extasiado” (PEREIRA, 2002 p.20).<sup>11</sup> A singularidade do encontro descrito reside no entrelaçamento da utopia presente na cartografia quimérica com a experiência de uma terra de natureza pródiga, beleza exuberante, habitada por um povo que parecia viver em uma situação edênica, distante dos constrangimentos do mundo dito civilizado. Bastante afastada da pura objetividade, a descrição da chegada dos navegantes portugueses às terras brasileiras é carregada de ajuizamento positivo e fantasioso.

Segundo a carta de Caminha, ao aportarem as embarcações lusitanas, alguns homens apareceram na praia, “todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos e suas flechas” (CAMINHA 1974 p.35). Armas que pousaram pacificamente, quando isto lhes foi pedido, e houve então uma troca de presentes: os chapéus de tecidos portugueses pelos cocás de penas dos nativos. Na noite seguinte, continua o documento, dois homens subiram a bordo do navio de Cabral.

A feição deles é serem pardo, maneira d’avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir, nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto” (CAMINHA 1974 p.37-8).

Levados à nau, foi lhes oferecido pão, peixe cozido, confeitos, bolos de açúcar e amêndoas, mel e figos secos, e eles não quiseram comer nada daquilo, quase nem provaram e quando o fizeram logo cuspiram fora. O mesmo aconteceu com o vinho. Depois de desdenhar comidas e bebida portuguesas, os índios “estiraram-se de costas na alcatifa a dormir, sem ter nenhuma maneira de cobrir suas vergonhas, as quais não eram fanadas e as cabeleiras delas eram bem raspadas e feitas” (CAMINHA 1974 p.42). Na narrativa, salta aos olhos a inocência, o destemor, a confiança, a entrega em nudez escancarada, dos habitantes locais àqueles seres

---

também registrou o fato, observando que, nos livros de horas franceses dos séculos XIV e XV, a proporção é de três infernos para cada paraíso. Parece ser mais fácil retratar o inferno do que o paraíso. Cf. VOVELLE, Michel. *La mort et l’Occident. De 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

<sup>11</sup> Como a coroa portuguesa preferia fazer segredo das novas terras, a carta de Caminha só foi publicada em 1817.

estranhos e desconhecidos. A atitude do povo nativo aparece como índice de um modo de vida sem temores.

Os relatos impressionam porque descrevem um mundo novo e outro “*novo* porque é o retorno à perfeição da origem, à primavera do mundo, ou à ‘novação do mundo’, oposta à velhice outonal do velho mundo. E é *outro* porque é originário, anterior à queda do homem” (CHAUI 2000 p.62).

No dia seguinte, pela primeira vez, os recém-chegados viram as mulheres. Segundo o maravilhado escriba português: “bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas; e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que de a nos muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha” (CAMINHA 1974 p.45). Caminha gosta de olhar e consegue, com sua carta, colocar diante dos olhos a cena descrita. Continua a explorar o duplo sentido da palavra “vergonha” ao descrever a beleza de uma índia “tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha, que ela não tinha, era tão graciosa, que às muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhes tais feições, fizera vergonha por não terem a sua como a dela” (CAMINHA 1974 p.46-7).<sup>12</sup> A beleza dos corpos, aliada à nudez original, emoldurada pela natureza viva e acolhedora, assombrava o olhar europeu.

Na primeira carta sobre o Brasil, são numerosas as passagens elegíacas relativas à beleza mulheres e a “suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas que não havia aí nenhuma vergonha” (CAMINHA 1934 p.90). Os órgãos sexuais não eram motivo de “vergonha”: como no jardim do Éden, onde “o homem e a mulher estavam nus, porém não sentiam vergonha” (*Genesis* 2:25). A referência à situação adâmica, para apresentar a sem-vergonhice dos habitantes das terras antes desconhecidas, é explícita na descrição da moça pelada “à qual deram um pano com que se cobrisse e puseram-lho ao redor de si. Mas ao assentar ela não fazia memória de o muito estender para se cobrir. Assim, Senhor, que a inocência dessa gente é tal que a d’Adão não seria maior” (CAMINHA 1974 p.81). “*Qual é a marca da liberdade alcançada? Não ter vergonha de si mesmo [...] quem você chama de mau? Aquele que quer sempre produzir vergonha*”, assinalou Nietzsche, nos aforismos 273 e 275, de *Gaya scienza* (NIETZSCHE 1999 p.185).

Além da falta de vergonha, faltava a esse povo também o medo. De acordo com as palavras de Caminha, os índios entregavam facilmente suas armas e andavam muito mais

---

<sup>12</sup> O encantamento com a formosura feminina permaneceu vivo: décadas depois, Pero Lopes de Souza escreveu que as mulheres tupinambás são tão “fermosas, que nam ham nenhua inveja às da rua Nova de Lisboa” (SOUSA, 1964 p.64). Descrições das mulheres, com o mesmo tom encantado, podem ser encontradas nos escritos de Gandavo, Cardim e Gabriel Soares de Souza.

seguros entre os portugueses do que vice-versa. Eles “são tão rijos e tão nédios quanto não somos nós”, e “são tão limpos, tão gordos e tão formosos, que mais não pode ser” (CAMINHA 1934 p.75 e 60). Quanto à terra, “em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo por bem”, prossegue o escrivão, “mas o melhor fruto que nela se pode fazer parece que será salvar esta gente” (CAMINHA 1974 p.82).

A paradoxal proposta de salvar o povo que vivia em estado paradisíaco mereceu o irônico comentário de Oswald de Andrade, segundo o qual o escrivão da corte

trazia na cabeça todo o mofo medieval das concepções teológicas e universitárias. E gritava exasperado a Dom Manuel: ‘em primeiro lugar é preciso salvar essa gente!’ Salvar queria dizer vestir, por sapatões e chapéus e, além de tudo, obedecer ao conquistador branco. Não sem razão, um poeta modernista escreveu:

Quando o português chegou  
Debaixo duma bruta chuva  
Vestiu o índio  
Que pena!  
Fosse uma manhã de sol  
O índio teria despido  
O português.  
(ANDRADE 1970 p.214)

No “Manifesto Antropófago”, publicado em maio de 1928, ano 347 da deglutição do Bispo Sardinha, Oswald escreve que “o que atrapalhava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior”. Antes de os portugueses aportarem, tínhamos “uma consciência participante, uma *rhythmica religiosa* [...] nunca fomos cathechizados”. E mais:

Já tínhamos o *communismo*. Já tínhamos a língua surrealista. A idade do ouro [...] A magia e a vida. Tínhamos a relação dos bens *physicos*, dos bens *moraes*, dos bens *dignarios*. E sabíamos transpor o *mysterio* e a morte com o auxílio de algumas formas *grammaticaes* (ANDRADE 1928 p.3).

Oswald de Andrade revela a amplitude de sua percepção relativa a formas simbólicas ao posicionar-se “contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas. Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cayru: É a mentira muitas vezes repetida”. E ressalta que “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade [...] O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César” (ANDRADE 1928 p.7).

De acordo com Oswald de Andrade, “Saber que do outro lado da terra se tinha visto um homem sem pecado nem redenção, sem teologia e sem inferno, produziria não só os sonhos

utópicos, mas um abalo geral na consciência e na cultura do Europa”. (ANDRADE 1970 p.165). É evidente a influência das ideias de Afonso Arinos, cujo livro *O índio brasileiro e a revolução francesa* foi citado por Oswald em “A marcha das utopias”, onde o poeta assinalou o abandono da visão de mundo medieval, na qual o ser humano era “um viajante perdido na terra, com passaporte para o céu ou para o inferno, onde, na outra vida, se cumpriria seu destino [...] o abandono das aladas pretensões”, e a entrega “a um afã muito mais útil” (ANDRADE 1970 p.165). Do ponto de vista oswaldiano, o Humanismo foi além da mera superação do cientificismo escolástico. O Humanismo foi como uma

ondulação do pensamento que faz a criatura desligada do criador retomar pé na terra de suas misérias e de seus entusiasmos. Humanistas foram Vespúcio, Erasmo de Roterdão que com o seu *Elogio da Loucura* lembra Luciano de Samosata, Rabelais, Cervantes, Vico, Maquiavel, Giordano Bruno, todos os utopistas e, mais tarde, Montaigne e Rousseau. (ANDRADE 1970 p.166).

Quando o Humanismo se apossou da cultura e configurou o novo mundo de acordo com a fantasia, até então abstrata, de uma bela vida sem medo ou vergonha, o horizonte utópico foi vislumbrado nas Américas. E isso ficou fixado, observa Oswald, em um “dístico latino que afirma não haver pecado além dos trópicos” (ANDRADE 1970 p.187). Conforme Afonso Arinos, em *O índio brasileiro e a revolução francesa*,

os filósofos quinhentistas impossibilitados de criticar abertamente as injustiças do tempo, por causa da severa vigilância que a Igreja e o Estado exerciam sobre toda produção intelectual aplicada aos assuntos políticos, começaram a fazer insidiosas descrições de comunidades ideais, que viviam num verdadeiro reino de venturas, exatamente porque adotavam instituições opostas às vigentes nos países civilizados da Europa [...] A figura conjectural, hipotética, do homem como ele deveria ser não inspiraria tanta confiança à opinião erudita quanto a indicação de um modelo presente, que demonstrasse que o que o Homem deveria ser, já o tinha sido. (FRANCO 1937 p.125 e 241)

Ainda segundo Afonso Arinos, “Nossos índios, levados pelas mãos dos viajantes, filósofos e juristas”, surgiram diante dos europeus “como remanescentes da antiga humanidade, feita de homens livres, iguais e fraternos [...] E para suprema ventura, esta vida invejável se prolonga, nossos índios, que nunca adoeciam, viviam em média 150 anos” (FRANCO 1937 p.38).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Na *Histoire de la mission des pères capucines en l’Isle de Marignan* (1614), Claude d’Abbeville escreveu que “os índios eram notavelmente longevos e sadios. Viviam normalmente de 100 a 140 anos, embora ele tenha tratado com alguns que carregavam, frescos e dispostos, 160 até 180 janeiros. As mulheres com 80 a 100 anos ainda davam de mamar às crianças”. (FRANCO 1947 p.48).

De acordo com Oswald, foram as narrativas de Américo Vespúcio que provocaram as Utopias e desencadearam um novo movimento intelectual na velha Europa. Foi deste aventureiro, e não do capitão Colombo, que veio o nome das novas terras. Em suas cartas, “as verdades e as fantasias do piloto florentino ativam a imaginação sensual”<sup>14</sup> (FRANCO 1937 p.39). E “o mais importante na atitude de Américo Vespúcio é que ele, ante o índio, não se tomou de alarmas devotos. É um puro admirador da gente ‘nuda e formosa’”, comenta Oswald. (ANDRADE 1970 p.214).

Também as críticas de Erasmo de Roterdam à sociedade europeia, legíveis no *Elogio da Loucura*, são consideradas por Oswald como repercussões da descoberta da América. E a obra de François de Rabelais, *Pantagruel*, é percebida como eco do *Elogio*. “Não é estranho a Rabelais o acento sonhador das utopias. A mulher de Gargântua, Badebec, é filha do rei dos Amauretas, na Ilha de Utopia. As relações de Rabelais com a ilha de More são públicas”, Oswald acentua, e “hoje, está perfeitamente identificado aquele personagem de *Pantagruel* que aparece com o nome de Thaumaste. É o próprio More”. (ANDRADE 1970 p.169-70). Vale lembrar que, em 1564, as obras de Rabelais foram consideradas heréticas e entram para o *index librorum prohibitum* do Vaticano...

“No fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto”, ressalta Oswald, “a utopia é sempre um sinal de inconformação e um prenúncio de revolta” (ANDRADE 1970 p.194 e 200). Utopias são subversivas e manifestam o anseio de romper o estabelecido. Surgem quando uma sociedade se sente mal no seu molde enrijecido e sonha com outra conformação ideológica para sua existência. Utopias expressam desejos, enquanto a ideologia é baseada em um engano deliberado e “deve ser interpretada como uma mentira intencional” (ANDRADE 1970 p.195).<sup>15</sup> Oswald relaciona “utopia” ao grego “parusia”, que indicava a volta de um deus vingador disposto a colocar as coisas em seus eixos quando a situação social era injusta.

Quando a Europa encontra a humanidade nua, “sem pecado nem redenção”, a utopia atravessa “todos os setores da informação, da fantasia e da inteligência” (ANDRADE 1970 p.171). Sua ideia é a de que o século XVI desafiou os paradigmas em curso, foi libertário – e libertino. Oswald ressalta, entre outros exemplos, o *Dialogo nel quale la Nana insegna a la Pipa l'arte della puttaneria*, de Pietro Aretino (1492-1550), que transforma conventos, casas

---

<sup>14</sup> A primeira carta de Vespúcio, endereçada a Pedro Lourenço de Médici, narrando a expedição de 1501, ficou bastante conhecida na época, foi incluída na coleção *Paesi novamente ritrovati* (1507), de Montalboddo, com o nome de *Mundus Novus*, e teve dezenas de edições em italiano, francês, alemão, flamengo e latim.

<sup>15</sup> A inspiração de Oswald, nessa passagem, é a obra de Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*.

familiares e prostíbulos em paraísos do prazer físico, “é a Ilha da Utopia sexual” (ANDRADE 1970 p.171).

A descoberta das novas terras criou um desmentido paradisíaco ao paradigma europeu: do outro lado do oceano havia gente que escapava ao esquema de crenças medieval, no qual a vida terrena era mero trânsito para a eternidade.

Desde então, mesmo que não identificado e compreendido, surgiu no horizonte das controvérsias essa extraordinária questão do homem natural, sem culpa de origem e sem necessidade alguma de redenção ou castigo [...] as Utopias foram as caravelas ideológicas desse novo achado – o homem como é, simples e natural (ANDRADE 1970 p.190).

O problema é que, mesmo diante de imagens paradisíacas, “o branco que se chamou de civilizado insistiu em padronizar a sua ‘superioridade’” e criou uma linha demarcatória entre a mentalidade primitiva e a civilizada, a qual “era a vitoriosa detentora do instrumento de todas as mágicas da inteligência. Era a possuidora da lógica”. Tal posse justificava a dominação da humanidade, “colorida de azeviche ou pigmentada de ocre”, habitante de “regiões onde ainda era permitido andar nu e viver feliz”. (ANDRADE 1970 p.190). Para essa gente, evidentemente,

só poderia sobrar uma mentalidade diversa e inferior – a mentalidade pré-lógica [...] Dividiu-se então o mundo entre duas categorias de seres: a superior, que tinha como padrão ‘o adulto, branco, civilizado’, e a outra, que juntava no mesmo comboio humano ‘o louco, o primitivo e a criança’ (ANDRADE 1970 p.191).

Mas fantasia relativa à superioridade do branco encontrou recusa: os artistas das vanguardas modernas fizeram soar o alarme. Exultante, o modernista brasileiro narra sua experiência na Europa:

Vi nas exposições, nas conferências, nos círculos de artistas e intelectuais, o que era a Arte Moderna. Um incrível destroçamento das boas maneiras do “branco, adulto e civilizado”. O primitivo tremulava nos tapetes mágicos de Picasso, em Rouault, em Chirico que majestosamente criava o surrealismo. A estatuária negra do Benin figurava nas vitrines da Rue La Boétie. Os ateliês eram trincheiras revolucionárias. (ANDRADE 1970 p.192).

Em conferência na Sorbonne (“L’effort intellectuel du Brésil contemporain”, 1923), Oswald referiu-se à presença, em Paris, da arte produzida na África, como a de uma força étnica capaz de inflexionar a sensibilidade europeia moderna – menos na direção retroativa à arte primitiva e sim, sobretudo, na do “pensamento selvagem”, caracterizado como mitopoético, participante do imaginário e distinto do pensamento domesticado, utilitário e instrumentalizado.

É conhecido o impacto produzido pela arte africana na Europa, no início do século passado. Quando a capital do Benin foi tomada pelos ingleses, em 1897, milhares de esculturas em marfim e em metal saqueadas foram levadas para museus e coleções particulares europeias. A importância da descoberta da arte africana pelos europeus modernos já foi comparada à da cultura grega no Renascimento, tendo em vista a inflexão provocada por ambas nas visões de mundo então em curso. O primitivismo foi um conceito polêmico, usado quase sempre no sentido de expressar um afastamento em relação às tradições e convenções europeias, em um sentido mais prospectivo do que retroativo. Aos cubistas, por exemplo, interessava menos o conteúdo primeiro das máscaras africanas do que a concisão da forma plástica destas. O primitivismo apropriado pelos dadaístas e surrealistas consistiu, sobretudo, na expressão imediata de estados interiores espontâneos, considerados como possibilidades de ultrapassar os limites da simbolização existentes.

Oswald liga o primitivismo de natureza anímica à experiência da forma estética levada adiante pelo cubismo. Liga natureza e cultura valorizando tanto “os estados brutos da alma coletiva, que são fatos culturais”, quanto “a simplificação e depuração formais que captariam a originalidade nativa subjacente a esses fatos todos” (NUNES 1970 p.xix). No “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, publicado em 18-03-1924 no *Correio da Manhã*, o poeta considera que, no Brasil, “a poesia existe nos fatos”, e considera como “fatos estéticos” as cores da favela sob o céu azul, o carnaval, a riqueza vegetal, a rica formação étnica, “o vatapá, o ouro e a dança”, mas também “a riqueza dos bailes e das frases feitas”, “o lado doutor, o lado citações”, o “falar difícil”. Buscar os fatos estéticos implica voltar ao material primitivo, pois, conforme salienta o Manifesto, “eruditamos tudo. Esquecemos o gavião de penacho” (ANDRADE 1970 p.5).

A expressão moderna do material original será sintética, tanto nas artes visuais quanto nos textos – tanto na pintura de Tarsila, quanto nos Manifestos do próprio Oswald, por exemplo. O barroquismo da cultura e a exuberância da natureza encontrar-se-iam depuradas e sintetizadas nas formas concisas da poesia Pau-Brasil.

“Ágil e cândida. Como uma criança”, diz o “Manifesto”, “a poesia anda oculta nos cipós maliciosos da sabedoria”. E propõe, “contra o gabinetismo, a prática culta da vida [...] A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros” (ANDRADE 1970 p.6). Contra a “morbidez romântica”, a síntese; contra as cópias, a invenção e a surpresa.

A prática culta da vida é o método de criação proposto para configurar a práxis da existência com atenção aos ‘fatos estéticos’. É um desvio no próprio modo de perceber e de

configurar o percebido. Mais do que uma proposta estética, o “Manifesto da Poesia Pau-Brasil” traz uma nova perspectiva, uma nova escala, uma volta ao sentido das sensações e à visão com olhos livres, “uma perspectiva de outra ordem: sentimental, intelectual, irônica, ingênua” (ANDRADE 1970 p.8). Não se trata de substituir a prevalecente visão europeia pela indígena ou pela africana, e sim de perceber a coexistência destas através de um novo ponto de vista, capaz de colocar juntas a floresta e a escola, a natureza e a cultura. Trata-se de uma “reação à cópia”, auxiliada pelo “contrapeso da originalidade nativa”, apta a tornar-nos, em nativa versão oracular,

apenas brasileiros de nossa época. O necessário de química de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem meeting cultural. Práticos, experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia. Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos. Leitores de jornais. Pau-Brasil. A floresta e a escola. O Museu Nacional. A cozinha, o minério e a dança. A vegetação. Pau-Brasil. (ANDRADE 1970 p.10).

A proposta de uma nova perspectiva traz implícita a percepção da importância da perspectiva adotada, seja ela qual for. Olhar o Brasil com olhos livres significa transitar entre distintas perspectivas: a da escola, a da floresta, a do museu. Ver os fatos estéticos implica perceber a poesia na materialidade dos fenômenos, cuja valorização poética foi interdita pelas elites intelectuais. Nas palavras de Benedito Nunes, “nasce daí a teoria já crítica da cultura brasileira, focalizando a oposição, que foi um dos móveis da dialética do Modernismo, entre o seu arcabouço intelectual de origem europeia [...] e o amálgama de culturas primitivas, como a do índio e a do escravo negro” (NUNES 1970 p.xxii). O idealismo doutor da camada ilustrada e o amálgama primitivo da sabedoria popular servem de matéria básica para encontrar a originalidade nativa recalcada e fazer desta o motor de novas formas de expressão. O processo de retomar – sob o arcabouço intelectual das elites cultivadas, expresso no bacharelismo, nas frases feitas, na mania de citação, humoristicamente decompostos – a poesia que existe nos fatos materiais pode criar uma “verdadeira práxis social revolucionária”, a prática culta da vida, “sem as lentes doutorais que deformam, sem o *parti pris* dos hábitos da camada intelectual” (NUNES 1970 p.xxii).

O propósito expresso do “Manifesto da Poesia Pau-Brasil” é unir o primitivismo – entendido como recuo tático aos valores que as elites ilustradas comprometeram, aos valores alógicos da imaginação primitiva e do pensamento selvagem – à cultura intelectual da modernidade, da qual o poeta participava, dialogando inclusive com seus pares europeus. As

expressões consequentes a esse programa são mais do que “especiarias estéticas exóticas”: ócio, liberdade sexual, vida edênica,

transformam-se em valores prospectivos, que ligam a originalidade nativa aos componentes mágicos, instintivos e irracionais da existência humana, ao *pensamento selvagem* portanto, em torno do qual gravitou a tendência primitivista das correntes de vanguarda que Oswald de Andrade assimilou (NUNES 1970 p.xxiv).

Quatro anos depois do “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, Oswald escreveu o “Manifesto Antropófago”, propondo “a unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem”, feito a ser realizado pela “revolução Carahiba” (ANDRADE 1970 p.8). Caraiíba é um termo bastante ambíguo. Na língua tupi, *kara'iva*, significa coisa benta, sagrada, divina. Era a designação, depois estendida aos brancos, que os índios davam aos feiticeiros, xamãs, profetas. Por outro lado, por parte dos europeus, caraiíba designava tanto a família linguística à qual pertenciam diversas das tribos indígenas brasileiras, quanto o povo habitante da América Central, na região próxima do hoje chamado Caribe. Assim, ao nomear a revolução proposta, Oswald uniu o modo como os índios percebiam seus pajés e depois os brancos, com o modo como os brancos viam os índios. Unindo a visão europeia relativa aos índios e a visão que os indígenas tinham dos homens sagrados e dos europeus, Oswald superava a via de mão única, onde a perspectiva da Europa obliterava a indígena.

Benedito Nunes considerou o termo “antropofagia” como “símbolo cruento, misto de insulto e sacrilégio”, “vocábulo catalisador, reativo e elástico”, utilizado “como pedra de escândalo” pelo seu “poder de choque”, visando “ferir a imaginação do leitor” com a rememoração do canibalismo. “Imagem obsedante, cheia de ressonâncias mágicas e sacrificiais, com um *background* de anedotas de almanaque, mas também com uma aura soturna e saturniana, tal palavra funciona como um engenho verbal ofensivo”. (NUNES 1970 p.xxv).

O recurso ao termo, no *Manifesto*, é a resposta política e poética à agressão física perpetuada por um inimigo proteico, cujas múltiplas faces aparecem no repressivo aparato colonial, nos padrões morais da sociedade patriarcal, na retórica da classe intelectual curvada ao estrangeiro, no romantismo indianista que sublima as frustrações do colonizado. Símbolo da devoração (dev-oração?), assinala Nunes, a antropofagia é uma proposta orgânica inspirada pela cerimônia dos tupis na qual devorar o inimigo implicava considerar o seu valor. É um *diagnóstico* da sociedade brasileira, modelada pela repressão colonizadora que condicionou seu desenvolvimento, e uma *terapêutica* realizada através da reação violenta, contra os

mecanismos e os hábitos responsáveis pelas instâncias históricas censoras, e da catarse libertadora que libera o procedimento antropofágico. A antropofagia é capaz de englobar “tudo quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia intelectual”. “Antropofagia” transforma-se em uma “palavra-guia” – como “dada” – nascida “da necessidade de independência”. (NUNES 1970 p.xxvi).

No “Manifesto Antropófago”, a sociedade brasileira surge entre catequese e poder da corte de um lado, e estado de natureza de outro. Nesse embate, “o paganismo tupi e africano subsiste como religião natural na alma dos convertidos, de cujo substrato inconsciente faz parte o antigo direito de vingança na antiga sociedade tribal”. (NUNES 1970 p.xxvii). No *Manifesto*, os mitos primitivos são atirados contra os emblemas da cultura “oficial”. Sol, Cobra Grande, Jaboti, devoram Vieira, Anchieta, Goethe, em um rito antropofágico, capaz de abrir a consciência coletiva aos arquétipos do pensamento selvagem, às visões da vida paradisíaca: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias”. (ANDRADE 1970 p.7). No ato vingativo de reintegração de posse, a retomada do impulso antropofágico cristaliza a imagem da autonomia e da altivez dos índios. O “antropófago” aparece aparentado ao “potencial revolucionário da existência primitiva concebida por Oswald, potencial antecipado pela visão poética pau-brasil em torno das sugestões edênicas da terra nova, que vão constituir, delineando as possibilidades futuras, os valores essenciais de uma utopia a realizar.” (NUNES 1970 p.xxxix).

O manifesto manifesta. Oswald enfrenta a imposição colonizadora de paradigmas éticos, linguísticos e epistemológicos reivindicando metaforicamente o ato dos primeiros indígenas diante do invasor estrangeiro: a vontade de assimilar e digerir. Enquanto as vanguardas europeias, em sua crítica à racionalidade em curso, viam-se atiradas ao não-lugar (utopia) de um futuro a ser criado, o projeto antropofágico brasileiro tinha a consciência de uma história posta à margem. O que era exótico para os europeus, no Brasil era introspecção, reconhecimento da própria realidade. Não se tratava de traduzir as vanguardas europeias para uma língua com sotaque tropical. A imersão criativa nas próprias raízes, no legado histórico, no diálogo com a tradição e símbolos populares, foi o ponto de partida de uma visão de mundo prospectiva. Enquanto as propostas abstratas das vanguardas europeias implicavam radical ruptura linguística e sociopolítica, os ‘antropófagos’ encontraram na própria realidade histórica uma referência concreta capaz de criar uma nova utopia. A filosofia antropofágica “faz da utopia, ‘sinal de inconformação e prenúncio de revolta’, o sentido prospectivo da existência

humana em sua totalidade”, escreve Nunes, “princípio e fim, no pensamento oswaldiano, a utopia forma o espaço transhistórico, onde se projetam ‘todas as revoltas eficazes na direção do homem’ – também espaço ontológico entre o que somos e o que seremos”. (NUNES 1970 p.lii). E, no juízo de Oswald, “as Utopias, no seu desenvolvimento intelectual e histórico, ganham terreno e aproximam-se da realidade” (ANDRADE 1970 p.224). Oxalá!

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropofago”, em *Revista de Antropofagia*, anno 1, n. 1. São Paulo: maio de 1928.

\_\_\_\_\_. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Obras completas, volume 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

BABCOCK, William. *Legendary Islands of the Atlantic. A study of Medieval Geography*. New York: American Geography Society, 1922.

BLOCH, Ernst. *The Principle of Hope*. Volume 2. Cambridge, MIT Press, 1986.

CAMINHA, Pero Vaz. *Carta a el-rei Dom Manuel sobre o Achamento do Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e da gente do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COLÓN, Cristóbal. *Los cuatro viajes. Testamento*. Madrid, 1986.

CUNLIFFE, Barry. *Facing the Ocean: the Atlantic and its Peoples*, Oxford University Press, 2001.

FRANCO, Affonso Arinos de Mello. *O índio brasileiro e a revolução francesa. A origem brasileira da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *A primeira história do Brasil. História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao Paraíso. Cosmologia de um ex-condenado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

HUMBOLDT, Alexander von. *Examen critique de l’histoire de la géographie du nouveau continent*, vol.2. Paris: Librairie Gide, 1837.

MANGUEL & GUADALUPI. *The Dictionary of Imaginary Places*. New York: Macmillan, 1980.

NIETZSCHE. *La gaya scienza*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1999.

NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos” em ANDRADE, Oswald de. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Obras completas, volume 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

O’HOGAIN, Daithi. *The Love of Ireland. An Encyclopedia of Myth, Legend, and Romance*. Ireland: The Collin Pres, 2006.

PEREIRA, Paulo Roberto. “A viagem de Cabral e a visão edênica do mundo”, em *Carta de Caminha: a notícia do achamento do Brasil*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

RAMSAY, Raymond H. “Two Irish Questions: Saint Brendan and Breasil”, in *No Longer on the Map. Discovering Places that Never Were*. New York: Viking Press, 1972.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Hedra, 2010.

SOUSA, Pero Lopes de. “Diário de navegação da armada que foi ao Brasil em 1530”, in *Cadernos de história*. São Paulo: Obelisco, 1964.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

YEATS. “Drumcliff and Roses”, in *The Celtic Twilight*. London: A.H. Bullen, 1902.

WESTROPP, T.J. *Brazil and the Legendary Islands of the North Atlantic: Their History and Fable*. Dublin: Royal Irish Academy, 1912-1913.