UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA LATINA
PROLAM/USP

FERNANDA OLIVEIRA FILGUEIRAS SANTOS

Em defesa de *Nuestra América* Antropofágica: a afirmação identitária latino-americana nos discursos de José Martí e Oswald de Andrade

SÃO PAULO
2014

FERNANDA OLIVEIRA FILGUEIRAS SANTOS

Em defesa de *Nuestra América* Antropofágica: a afirmação identitária latino-americana nos discursos de José Martí e Oswald de Andrade

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Integração da América Latina da Universidade de São Paulo – PROLAM/USP para obtenção do título de Mestre em Integração da América Latina

Área de concentração: Sociedade, Economia e Estado

Orientador: Prof. Dr. Mauro de Mello Leonel Júnior

Co-orientador: Prof. Dr. Renato Braz Oliveira de Seixas

São Paulo

2014

Nome: SANTOS, Fernanda Oliveira Filgueiras

Título: Em defesa de *Nuestra América* Antropofágica: a afirmação identitária latino-americana nos discursos de José Martí e Oswald de Andrade

Dissertação apresentada ao Programa de Integração da América Latina
PROLAM-USP da Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Mestre em Integração da América Latina

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ao meu esposo Fernando, com amor, por sua compreensão, carinho, presença e incansável apoio ao longo do período de elaboração deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus por ter me dado forças e sabedoria para ter chegado ao final desse caminho instigante, árduo e solitário, que é o mestrado. Também por ter colocado em nesse meu caminho pessoas maravilhosas que me auxiliaram, na solidão dessa trajetória.

A primeira delas, meu amado esposo Fernando, que pacientemente vem compartilhando comigo as glórias e as angústias da vida acadêmica estando sempre ao meu lado, me incentivando e encorajando a alçar voos mais altos.

Também meu querido orientador Mauro Leonel que acreditou em mim e em meu projeto e me ensinou uma das coisas mais importantes que pude aprender nessa caminhada: a humildade.

Outra pessoa muito importante e responsável por eu ter chegado até aqui é, sem dúvida, o professor Renato Seixas, meu co-orientador, que dedicadamente “adotou” minha pesquisa em um dos momentos mais difíceis.

Agradeço especialmente à amiga e companheira de mestrado Flavia Loss com quem troquei experiências, sorrisos e lágrimas. Não poderia deixar de citar também os amigos Eduardo, Ângela, Flavia Gama, Gerson, Edson, Daniela, Helena, Andrea e Lidiane pelas traduções, revisões e apoio.

E a todos os professores que tive em minha trajetória escolar, desde o ensino básico ao ensino superior em especial à Maíra Estrella.

A todos vocês a minha gratidão.

Y cuando vengan los días
Que nosotros esperamos
Con todas las melodías
Haremos un solo canto.
El cielo será celeste
Los vientos habrán cambiado
Y nacera un nuevo tiempo
Latinoamericano.

Mercedes Sosa

RESUMO

SANTOS, Fernanda Oliveira Filgueiras. **Em defesa de *Nuestra América* Antropofágica: a afirmação identitária latino-americana nos discursos de José Martí e Oswald de Andrade**. 2014. 125 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Integração da América Latina / PROLAM-USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A temática que nos propusemos a estudar se refere à afirmação identitária latino-americana à luz das obras *Nuestra América* (1891) de José Martí e *Manifesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade. O problema fundamental de nossa pesquisa se refere ao fato de que, mesmo tendo surgido em momentos e lugares diferentes, tais obras apresentarem conteúdos com propostas emancipadoras para a América Latina. Nossa hipótese é a de que, mesmo que esses autores tenham escrito essas obras em momentos cronológicos e em lugares distintos, sem terem tido contato direto um com o outro, as referidas obras estão conectadas por meio do pensamento emancipador em busca de uma afirmação identitária da América Latina. Nossa escolha se deu justamente pelo fato de ambos os autores apresentarem, como ponto em comum, o uso da língua em obras literárias como instrumentos difusores de suas propostas emancipadoras. Nossos objetivos foram analisar sob quais condições estas obras foram produzidas, articulando-as ao contexto latino-americano, porém não necessariamente de modo comparativo. Também quisemos examinar a trajetória intelectual de Martí e de Oswald e os processos de produção destas obras para, enfim, compreender e interpretar as produções de sentido no discurso de ambos. Neste estudo empregamos como método a pesquisa bibliográfica, tendo como dispositivo analítico a análise do discurso sob um viés histórico, mas lançando mão de uma farta bibliografia interdisciplinar que nos auxiliou na tentativa de compreensão do tema aqui estudado. Para ambos, a ausência de uma identidade própria da América Latina configurava um dos maiores empecilhos da região em alcançar autonomia cultural e econômica. Ainda hoje suas obras continuam a contribuir para o debate sobre a integração da América Latina, justamente por proporem a reflexão de uma nova concepção de mundo em que os latino-americanos buscam protagonismo.

Palavras-chave: Análise de Discurso. Identidade Cultural. Manifesto Antropófago. *Nuestra América*.

RESUMEN

SANTOS, Fernanda Oliveira Filgueiras. **En defensa de la *Nuestra América Antropofágica: la afirmación de identidad latinoamericana en los discursos de José Martí y Oswald de Andrade***. 2014. 125 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Integração da América Latina / PROLAM-USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

El tema que nos propusimos estudiar se refiere a la afirmación de la identidad en América Latina a la luz de los trabajos de *Nuestra América* (1891) de José Martí y *Manifiesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade. El problema fundamental de nuestra investigación se refiere al hecho de que, incluso habiendo surgido en diferentes tiempos y lugares, tales obras son contenidas con propuestas emancipadoras de América Latina. Nuestra hipótesis es que aunque estos autores han escrito estas obras en momentos cronológicos y en diferentes lugares, sin haber tenido contacto directo con el uno al otro, estas obras están conectadas mediante emancipadores pensando en busca de una afirmación de la identidad de América Latina. Nuestra elección fue precisamente porque presentar ambos autores, como punto en común, el uso de la lengua literaria trabaja como instrumentos de sus propuestas emancipadoras difusores. Nuestros objetivos eran analizar las condiciones en que estas obras fueron producidas, los articulando para el contexto latinoamericano, pero no necesariamente de modo comparativo. También se examinará la trayectoria intelectual de Martí y Oswald y los procesos de producción de estas obras, de todos modos, comprender e interpretar las producciones de significado en el discurso de ambos. En este estudio empleamos como un método de investigación bibliográfica, dispositivo de análisis de discurso analítico bajo un sesgo histórico, pero lanzando una enferma bibliografía interdisciplinaria que asistimos en el intento de comprensión del tema estudiado aquí. Para ambos, la ausencia de una identidad propia de América Latina fue uno de los reveses más grandes de la región en lograr la autonomía cultural y económica. Incluso hoy en día sus obras continúan contribuyendo al debate sobre la integración de América Latina, precisamente al proponer el reflejo de una nueva concepción del mundo en el que los latinoamericanos buscan papel.

Palabras-clave: Análisis del Discurso. Identidad Cultural. Manifiesto Antropófago. Nuestra América.

ABSTRACT

SANTOS, Fernanda Oliveira Filgueiras. **In defense of *Nuestra America* Anthropophagic: the identity affirmation Latin American in the discourse of José Martí and Oswald de Andrade.** 2014. 125 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Integração da América Latina / PROLAM-USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

The subject that we proposed to study refers to the Latino America identity affirmation from the perspective of the works *Nuestra América* (1891) by José Martí and *Manifesto Antropófago* (1928) by Oswald de Andrade. The fundamental issue in our research is related with the fact that, although they were created in different moments and places, such works present in their contents emancipatory proposals to Latino America. Our hypothesis is that although these authors have written these work in distinct chronological moments and places, without have a direct contact with each other, the mentioned work are connected through an emancipator thought in a search for identity affirmation in Latino America. Our choice happened exactly because of the fact that both authors present, as a common point, in their literary work the use of the language as diffuser instruments with emancipatory proposals. Our goal was to analyze the conditions, under which these works were produced, articulating them to the Latino America context, which does not mean necessarily a comparative mode. We also wanted to examine the intellectual trajectory of Martí and Oswald and the process of production of this work, to in the end get a better comprehension and to interpret the meaning productions in both discourses. In this study we used as method the bibliographical research, having as analytical dispositive the analysis of discourse under the historical bias, but calling upon to an extensive interdisciplinary bibliography that helped us in an attempted comprehension of the subject studied. For both, the absence of a self-identity in Latino America used to configure one of the greatest obstacles in the region in reach cultural and economic autonomy. Until nowadays their work keep contributing to the debate about the integration in Latino America, exactly because they propose a reflection about a new concept of the world where the people from Latino America intend to act as protagonists.

Keywords: Discourse Analysis. Cultural Identity. *Manifesto Antropófago*. *Nuestra América*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – America no fué descubierta fue invadida y saqueada.....	12
Figura 2 – Propaganda Pálio Adventure Locker 2008.....	21
Figura 3 – Mapa político de Cuba.....	37
Figura 4 – José Martí.....	50
Figura 5 – Oswald de Andrade.....	68
Figura 6 – Gabriel Garcia Marquez.....	79
Figura 7 – Publicação de <i>Nuestra América</i> na Revista Ilustrada de Nova York.....	81
Figura 8 – Publicação do <i>Manifesto Antropófago</i> na Revista de Antropofagia.....	97
Figura 9 – Arte libertária.....	112

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	ANÁLISE DO DISCURSO NAS OBRAS DE MARTÍ E OSWALD.....	16
3	A SEMENTE DA AMÉRICA NOVA!.....	22
	3.1 Por uma cultura própria: diálogo conceitual.....	22
	3.2 Aspectos históricos no cenário internacional: meados do século XIX a início do XX.....	31
	3.3 Aspectos históricos e gerais de Cuba.....	37
	3.3.1 Em defesa de <i>Nuestra América</i>	39
	3.4 A fome antropofágica.....	43
4	TRAÇOS DO PERFIL MARTIANO E OSWALDIANO.....	49
	4.1 José Martí: um intelectual engajado.....	50
	4.1.1 Formação intelectual.....	56
	4.1.2 A trajetória de um exilado.....	59
	4.2 Oswald de Andrade: um intelectual antropófago.....	68
	4.2.1 Formação intelectual.....	70
	4.2.2 A trajetória de um antropófago.....	73
5	EM BUSCA DE UMA IDENTIDADE.....	80
	5.1 Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra.	81
	5.1.1 <i>Nuestra América</i> mestiza.....	82
	5.1.2 Criar es la palabra clave.....	92
	5.2 Tupy or not tupy.....	97
	5.2.1 Só a antropofagia nos une.....	98
	5.2.2 Contra as elites vegetais.....	106
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	117

Figura 1 <<http://www.blogdeoxaca.org/2012/11/america-no-fue-descubierta-fue-invadida-y-saqueada/>>

1 INTRODUÇÃO

[...] só há saber quando a reflexão aceita o risco da indeterminação que a faz nascer, quando aceita o risco de não contar com garantias prévias e exteriores à própria experiência e à própria reflexão que trabalho.

Marilena Chauí¹

José Martí (1853-1895) e Oswald de Andrade (1890-1954) são figuras das mais expressivas no curso da literatura latino-americana dos séculos XIX e XX e figuram ao lado de nomes de grande relevância como o peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), o colombiano Gabriel Garcia Marques (1927-2014), o chileno Pablo Neruda (1904-1973), o argentino Jorge Luis Borges (1899-1986), o brasileiro Mario de Andrade (1893-1945) entre muitos outros. Porém, a escolha dos dois nomes, entre tantos outros, se deu porque dentro da temática que nos propusemos estudar, a afirmação identitária latino-americana, as obras *Nuestra América* (1891) de José Martí e *Manifesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade, corroboram essa discussão de forma mais evidente.

Dessa forma, o problema fundamental que instigou nossa investigação refere-se ao fato de que mesmo surgidos em momentos diferentes, as obras apresentam conteúdos que propõem a emancipação da América Latina. Assim, as questões centrais da pesquisa se formulam da seguinte maneira: O que teria motivado a criação dessas obras? Quais são suas propostas? Quais problemas esses dois intelectuais identificaram como obstáculos a emancipação? Essas foram, portanto, algumas perguntas que, na trajetória de nosso estudo, buscamos responder.

Nossa hipótese é: apesar de viverem em momentos cronológicos distintos os intelectuais se conectam por um pensamento emancipador em busca de uma afirmação identitária. Martí viveu no século XIX, morrendo ainda em 1895; enquanto Oswald nasceu em 1890, cinco anos antes da morte de Martí. Os dois não tiveram um diálogo direto, mas apesar das diferenças entre os autores e seus respectivos contextos, suas produções identificaram problemas comuns em muitas vezes que, se fossem superados, poderiam contribuir para a

¹ 2003, p. 4-5.

emancipação da América Latina. Além disso, ambos apresentam o uso da língua como instrumentos difusores de suas propostas emancipadoras e esse é mais um ponto em comum, que nos levou a essa pesquisa.

Nos limites do trabalho acadêmico é que pudemos fazer um recorte metodológico com foco nesses autores, pois a narrativa² emancipadora empreendida por eles pode ser encontrada em várias outras manifestações artísticas da América Latina, como, por exemplo, na música, nas artes plásticas, no grafite, no cinema etc. É bem verdade que a arte não tem o poder, por si mesma, de transformar a realidade. Todavia, pode revelar ao público a busca por novos caminhos, que podem auxiliar na interpretação e superação do que está posto.

Nossos objetivos foram: analisar sob quais condições as obras *Nuestra América* e o *Manifesto Antropófago* foram produzidas, articulá-las ao contexto latino-americano, mas não necessariamente de modo comparativo, e também examinar a trajetória intelectual de Martí e de Oswald, bem como o processo de produção dessas obras para, enfim, compreender e interpretar as produções de sentido no discurso de ambos.

Mártir da independência de Cuba, Martí é um dos primeiros intelectuais a perceber a necessidade de aproximar o fragmentado bloco latino-americano. Ele viveu em um contexto de insatisfação e luta pela independência de Cuba. Seu país era a única colônia espanhola que não havia, até então, alcançado sua independência. O domínio espanhol perdurou na ilha até 1898, enquanto que, ao longo do século XIX, o processo independentista em outras regiões do continente se concretizou. Os espanhóis contavam com o apoio dos descendentes europeus nascidos na América, que formavam um grupo submisso à metrópole, preocupados em manter seus interesses e privilégios configurando a estrutura social que predominou na ilha por quase três séculos.

No século XX, aqui no Brasil, Oswald de Andrade buscou valorizar nossas culturas, resgatando aquelas que haviam sofrido longo processo de exploração. Sua visão transformadora da modernidade procurava romper com a mentalidade conservadora de sua época. O Brasil daquele tempo, especialmente a cidade de São Paulo, sofria transformações e grandes avanços devido ao processo de industrialização. Porém, o espaço aberto para o

² Narrativa aqui entendida como processo de construção e / ou reconstrução do caos com elementos locais, regionais, nacionais e internacionais que confluem para a produção de sentidos das pessoas e dos grupos protagonistas desse processo ou por este afetados. Na obra *O signo da relação*, Cremilda Medina (2006) faz um retrospecto teórico sobre narrativa, onde o narrador é parte do fenômeno narrado e o leitor dessa narrativa se vê no conjunto da obra.

crescimento industrial do país, que promovia o avanço tecnológico e a modernização do mercado, por conta da especulação imobiliária, ainda mantinha costumes de uma sociedade patriarcal. Além disso, São Paulo passava por um grande crescimento demográfico e as mudanças que se davam no espaço físico da futura metrópole, aconteciam de forma segregada.

Neste estudo, empregamos como método a pesquisa bibliográfica, tendo como dispositivo analítico a análise do discurso sob um viés histórico. Lançamos mão, dessa forma, de uma farta bibliografia interdisciplinar, que foram nosso manancial de informações na tentativa de compreendermos o tema aqui estudado. Como referencial teórico-metodológico, contamos com as contribuições da autora Eni Pulcinelli Orlandi. Também instrumentalizamos nossa análise a partir dos conceitos de cultura, identidade e colonialidade. Para tanto, utilizamos como referenciais teórico-conceituais Raymond Williams, Edward Said, Stuart Hall, Renato Ortiz, Jorge Larraín, Aníbal Quijano dentre outros. Para aprofundamento em relação aos autores e suas obras, contamos com Pedro Pablo Rodríguez, Roberto Fernández Retamar, Jorge Schwartz, Antonio Candido, Maria Augusta Fonseca, Benedito Nunes dentre outros.

Este estudo foi estruturado em cinco segmentos a começar por essa introdução; o segundo remete a um panorama metodológico sobre a análise do discurso, atrelado aos objetivos da pesquisa; no terceiro segmento procuramos examinar as condições de produção de *Nuestra América* e do *Manifesto Antropófago* perpassando o final do século XIX e início do XX e ainda discorremos a respeito dos conceitos fundamentais da pesquisa; a quarta etapa foi o exame dos posicionamentos de Martí e Oswald, na condição de intelectuais, suas trajetórias teóricas e ainda seus mentores intelectuais; no quinto seguimento deu-se o exame das obras.

Poucos são os trabalhos de referência na pós-graduação do Brasil sobre José Martí, ainda há muito que se pesquisar. De sorte que nossa pesquisa foi uma tentativa de contribuir com os estudos em nosso país sobre esse importante intelectual e, porque não dizer, também no âmbito acadêmico da América Latina. Sendo assim, enfatizamos a relevância de colocá-los em diálogo, ainda que de modo indireto, não os restringindo às suas nacionalidades, mas em um âmbito maior: de latino-americanos. Acreditamos no diálogo pela integração da América Latina e, assim, fazemos nossas as palavras de Oswald: “outro seria o panorama americano, se conhecêssemos melhor as letras que produzimos” (ANDRADE, 1972, p. 63).

2 ANÁLISE DO DISCURSO NAS OBRAS DE MARTÍ E OSWALD

A Análise de Discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive. O trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana.

Eni Orlandi³

A literatura, como toda a manifestação do homem, é marcada por seu tempo, representando os ideais, as aspirações, necessidades e esperanças de uma época.

Maria de Lourdes Eleutério⁴

O trabalho com autores da grandeza de José Martí e Oswald de Andrade não é uma tarefa das mais fáceis. Enquanto o primeiro se distingue por seu engajamento político, chegando a morrer como mártir na guerra pela independência de Cuba, o segundo é definido pelos críticos por seu espírito criador e polêmico fazendo uso do humor como instrumento de crítica à sociedade de sua época.

Do ponto de vista metodológico, empreendemos estudar os contextos nos quais as obras *Nuestra América* e o *Manifesto Antropófago* foram produzidas e, além disso, verificar de qual lugar social e posição ideológica, seus autores as produziram. Nosso intuito é entender a produção de sentidos dessas obras, como discursos emancipatórios, tendo como base um elemento comum: a literatura, utilizada pelos autores como veículo de crítica social.

Desse modo Eleutério (1989) argumenta:

Quando um artista se empenha na prática literária, ou qualquer outra manifestação de arte, quer afirmar-se como ser atuante enquanto trabalhador de palavras. Na literatura, elas são o instrumental. É sob a tensão do universo vocabular que os escritores exercitam sua visão de mundo. Portanto, a cada um de nós, leitor cabe perceber os meandros reveladores do uso das palavras inscritas numa obra, pois que

³ 2012, p. 15.

⁴ 1989, p. 13.

elas estão plenas de significados, ou adquirem novos, mais amplos, quando as lemos (ELEUTÉRIO, 1989, p. 100).

É importante ressaltarmos: os autores estudados falam como intelectuais. Essa observação se faz importante a fim de podermos compreender seus textos que são considerados suas obras primas: *Nuestra América* (1891) e *Manifesto Antropófago* (1928).

Os limites temporais e geográficos da pesquisa estão delimitados da segunda metade do século XIX e início do XX com foco em Cuba e no Brasil, especificamente, na cidade de São Paulo. Dessa forma, optamos pela pesquisa bibliográfica e, como ferramenta metodológica, a análise do discurso de orientação francesa.⁵

As fontes primárias utilizadas foram: o ensaio *Nuestra América* e o *Manifesto Antropófago*, além de outras obras dos autores. Já as fontes secundárias, os estudos de seus principais críticos.⁶

Acreditamos que o discurso⁷, enquanto produto social, é o elemento de mediação/comunicação entre as pessoas. Contudo, em nosso entendimento, tal mediação não se dá de maneira passiva, no sentido de transmissão de informações, e sim reelaboração e ressignificação dessa informação. Acreditamos que nenhum discurso nasce espontaneamente. Na verdade, conforme aponta Orlandi (2012):

[...] todo discurso é uma resposta a outros discursos com quem dialoga, reiterando, discordando, polemizando. Sendo produzido socialmente, em um determinado momento histórico, para responder às necessidades postas nas relações entre os homens, para a produção e reprodução de sua existência, carrega o histórico e o ideológico dessas relações. Não há, pois discurso neutro ou inocente, uma vez que ao produzi-lo, o sujeito o faz, a partir de um lugar social, de uma perspectiva ideológica e, assim, veicula valores, crenças, visões de mundo que representam os lugares sociais que ocupa (ORLANDI, 2012, p. 25-26).

Assim, a resposta atribuída a um discurso é justamente o sentido aferido por determinado sujeito, em uma perspectiva espaço-temporal. Dessa forma, o foco da análise do discurso está no discurso, como o entendemos aqui (algo mais amplo), e não no texto em si.

⁵ Eni Orlandi é a principal difusora da Análise do discurso no Brasil. Não nos deteremos em um estudo historiográfico da análise do discurso e sim utilizá-la como dispositivo teórico-metodológico conforme já apontamos anteriormente. Para um aprofundamento no assunto ver Eni Orlandi como também Ana Maria Gama Florêncio (2009) cuja referência completa encontra-se ao final deste trabalho nas referências bibliográficas.

⁶ Pedro Pablo Rodriguez, Roberto Fernandez Retamar, Antonio Candido, Benedito Nunes dentre outros.

⁷ O discurso, de acordo com Florêncio (2009), define-se como uma relação indissociável entre língua, história e ideologia. Para Orlandi (2012) “[...] o discurso é efeito de sentidos entre locutores” (p. 21).

Orlandi (2012) nos orienta que “feita a análise, não é sobre o texto que falará o analista, mas sobre o discurso” (ORLANDI, 2012, p. 72). O texto, na verdade, (seja escrito ou não) é a materialização do discurso, portanto, não é nosso objetivo uma análise de conteúdo e sim saber quais as significações que envolvem essas obras.

Por isso, o discurso, seja ele de qual natureza for, não se caracteriza meramente por junções de palavras, mas, sobretudo por seu caráter histórico e ideológico.⁸ Uma vez que “[...] as palavras refletem sentidos de discursos já realizados, imaginados ou possíveis. É desse modo que a história se faz presente na língua” (ORLANDI, 2012, p. 67).

Portanto, o interesse da análise do discurso é pela problemática do sentido nas formações discursivas (ideológicas / imaginárias), pois é o imaginário o elo entre linguagem e mundo. Conforme enfatiza Pêcheux (1997):

[...] o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. Se assim ocorre, existem nos mecanismos de qualquer formação social regras de projeção, que estabelecem as relações entre as *situações* (objetivamente definíveis) e as *posições* (representações dessas situações) (PÊCHEUX, 1997, p. 82, grifo do autor).

Isso quer dizer que não são as categorias sociais como classe social, profissão, família etc. que, originam os sentidos e sim a imagem que se faz delas. “O que podemos dizer é apenas que todo processo discursivo supõe a existência dessas formações imaginárias [...]” (PÊCHEUX, 1997, p. 83). Assim, se o funcionamento do discurso está na produção dos sentidos é o mecanismo ideológico que o sustenta.

Dentre as variadas formas discursivas, nos interessamos pela literatura, especificamente a literatura moderna, pelo fato de abrigar “[...] os inconformados e os socialmente mal-ajustados” (SEVCENKO, 2003a, p. 28). Uma vez que acreditamos que uma análise do discurso literário, entrecruzando os processos de produção literária destes autores, que utilizam a literatura como instrumento de crítica social, será mais apropriada, pois de acordo com Maingueneau (2005):

⁸Entendemos, assim como Orlandi, a ideologia como elemento constitutivo tanto do sujeito quanto da produção de sentidos, envolvendo escolhas de acordo com os interesses dos sujeitos e de sua visão de mundo e de seu lugar ocupado na sociedade. Esse conjunto de ideias contribui para formar um imaginário coletivo. O discurso é regido pelas representações imaginárias e que o dirige ideológica e politicamente.

[...] uma análise do discurso literário deve levar em conta formas de criação as mais diversas: a literatura se nutre de toda energia criadora, daquela que leva o escritor a viver através de seu próprio refúgio do mundo, assim como daquela que o coloca no centro dos movimentos da sociedade (MAINGUENEAU, 2005, p. 20).

Portanto, reafirmamos que nenhum discurso, literário ou não, nasce de geração espontânea. Ao contrário, há o processo dialógico de aceitação ou de repulsa a outros discursos, ou ainda, conforme Foucault (1999) “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (FOUCAULT, 1999, p. 53). Logo, conforme aponta Orlandi (2012), o intertexto e o interdiscurso é que mobilizam as produções de sentido no processo discursivo,⁹ ou seja, uma troca constante onde, segundo Orlandi (2008):

[...] todo discurso nasce em outro (sua matéria-prima) e aponta para outro (seu futuro discursivo). Por isso, na realidade, não se trata nunca de um discurso, mas de um continuum. Fala-se de um estado de processo discursivo [...] (ORLANDI, 2008, p. 18).

Sob uma perspectiva da análise do discurso literário, o importante é examinar como o sentido de uma obra foi produzido, que apenas descrever o sentido dessa obra. Assim, se faz necessário irmos daquilo que é dito (discurso) para aquilo que não está dito (formação discursiva).

Assim são os modos de funcionamento do discurso, isto é, as condições de produção e a produção de sentidos que vão caracterizar o discurso, segundo a autora. Por isso mesmo “[...] no procedimento de análise, devemos procurar remeter os textos ao discurso e esclarecer as relações deste com as formações discursivas pensando, por sua vez, as relações destes com a ideologia” (ORLANDI, 2012, p. 71). Nesse sentido, Pêcheux (1997) afirma que:

[...] é impossível analisar um discurso como um texto, isto é, como uma seqüência linguística fechada sobre si mesma, mas que é necessário referi-lo ao conjunto de discursos possíveis a partir de um estado definido das condições de produção [...] (PÊCHEUX, 1997, p. 79).

Segundo afirma Maingueneau (2005) “considerar o fato literário em termos de ‘discurso’ é contestar esse ponto fixo, essa origem ‘sem comunicação com o exterior’”

⁹De acordo com Orlandi (2012) o intertexto é a relação de um texto com outros textos, formal ou informal. Já o interdiscurso “é todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos. Para que minhas palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido” (ORLANDI, 2012, p. 33).

(MAINGUENEAU, 2005, p. 17, 18). Dessa forma, à luz da análise do discurso, julgamos indispensável compreender as confluências que contribuíram para a formação e maturação dos projetos de Martí e de Oswald de acordo com o contexto no qual viveram, justamente para não incorrermos no erro de os colocarmos na condição de seres “iluminados” e desprovidos de quaisquer influências. Nesse sentido, nossa preocupação se deu justamente na escolha do método para não incorrermos em uma análise “apaixonada” e desconsiderar que “os intelectuais pertencem ao seu tempo” (SAID, 2005, p. 34), apesar dos predicados inerentes aos autores.

É importante ainda destacar que, embora o texto carregue um sentido dado pela subjetividade e inteligência do autor, de um mesmo texto podem afluir diferentes sentidos, dado seu caráter polissêmico e a partir da cosmovisão do leitor. Assim, o sentido não está fixado no texto e sim relacionado às condições sócio-históricas e ideológicas, entendidas como as condições de produção e também de recepção.¹⁰ Pois, de acordo com Orlandi (2012):

[...] para a análise de discurso, o que interessa não é a organização linguística do texto, mas como o texto organiza a relação da língua com a história no trabalho significante do sujeito em sua relação com o mundo. É dessa natureza sua unidade: linguístico-histórica (ORLANDI, 2012, p. 69).

Considerando que “[...] a língua simbólica à qual pertencem as obras literárias é por estrutura uma língua plural, cujo código é feito de tal sorte que toda palavra (toda obra) por ele engendrada tem sentidos múltiplos” (BARTHES, 2009, p. 214) nenhuma análise é única ou definitiva. Para nós, nos limites do âmbito acadêmico, os discursos de Martí e de Oswald soam como antidiscurso ao pensamento predominante em suas épocas.

¹⁰ Vale destacar que não é nosso objetivo nos deter em uma análise da teoria da recepção.

Figura 2 <<http://impulsevision.blogspot.com.br/2009/03/analise-do-comercial-fiat-palio.html>>

3 A SEMENTE DA AMÉRICA NOVA!

[...] es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos.

Aníbal Quijano¹¹

Vamos rever a história, daqui e da Europa. Festejar o dia 11 de Outubro, o último dia da América Livre, pura, descolombisada, encantada e bravia [...].

Oswald de Andrade¹²

La libertad cuesta muy cara, y es necesario o resignarse a vivir sin ella, o decidirse a comprarla por su precio.

José Martí¹³

3.1 Por uma cultura própria: diálogo conceitual

A fim de entendermos melhor as produções de sentido nos discursos martiano e oswaldiano, empreendemos nos debruçar, ainda que de modo geral, no espaço temporal de meados do século XIX e início do século XX. É nesse período da história que se encontram as obras *Nuestra América* de José Martí e *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade. Nesse sentido, sob a perspectiva da análise do discurso, nos convém examinar as condições de produção de tais obras. Desse modo, segundo Orlandi (2012), convém considerar que:

¹¹ 2000a, p. 242.

¹² 1928a, p. 3.

¹³ Cuaderno de apuntes nº 3, s/d, p. 108.

As condições de produção, que constituem os discursos, funcionam de acordo com certos fatores. Um deles é o que chamamos relação de sentidos. Segundo essa noção, não há discurso que não se relacione com outros. Em outras palavras, os sentidos resultam de relações: um discurso aponta para outros que o sustentam, assim como para dizeres futuros. Todo discurso é visto como um estado de um processo discursivo mais amplo, contínuo. Não há desse modo, começo absoluto nem ponto final para o discurso. Um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis (ORLANDI, 2012, p. 39).

Partindo desta premissa avaliamos que os discursos dos autores em foco visam desconstruir a retórica modernizadora, de inspiração eurocêntrica, que procurava representar a América Latina sob o discurso dicotômico entre civilização¹⁴ e barbárie, de forma que, adjetivos de inferioridade eram recorrentes para descrever os latino-americanos com preconceito e diferenciá-los dos referenciais europeus/estadunidenses de civilização.¹⁵

Podemos observar como exemplo um fragmento do poema *The White man's burden* (1899) – O fardo do homem branco – do poeta britânico Rudyard Kipling (1865-1936) que, ao narrar a conquista dos Estados Unidos sobre as Filipinas, qualifica o fato como um nobre empreendimento, revelando a visão da missão civilizadora da raça superior branca:

Take up the White Man's burden--
Send forth the best ye breed--
Go, bind your sons to exile
To serve your captives' need;
To wait, in heavy harness,
On fluttered folk and wild--
Your new-caught sullen peoples,
Half devil and half child.¹⁶

¹⁴ “A palavra civilização surgiu na França iluminista do século XVIII com um significado moral: ser *civilizado* era ser bom, urbano, culto e educado. Para os iluministas, a civilização era uma característica cultural que se contrapunha à ideia de barbárie, de violência, de selvageria. Além disso, ser civilizado era um ideal que todos os povos deveriam almejar, mas que poucos tinham alcançado” (SILVA, 2013, p. 59).

¹⁵ É válido de destaque o fato de a teoria da evolução das espécies, de Charles Darwin, ter sido transposta e expandida para o pensamento social, propiciando pensar as diferentes raças de maneira hierarquizada. Tal pensamento ficou conhecido como darwinismo social.

¹⁶ KIPLING, Rudyard. **The white man's burden.** Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ln000144.pdf> Acesso em 21 dez. 2013. Tradução:

Tomai o fardo do Homem Branco
Envia o melhor de tua raça
Vão, obriguem seus filhos ao exílio
Para servirem às necessidades dos seus cativos
Para esperar, com pesados arreios,
Com agitadores e selvagens
Seus recém-cativos povos entristecidos,
Metade demônio, metade criança.

Considerando-se superiores, os europeus e estadunidenses entendiam que era sua missão civilizar povos biologicamente e culturalmente inferiores, como os africanos, os asiáticos e os latino-americanos. Tal pretexto foi amplamente utilizado para estenderem seu domínio econômico e político.

O ensaio *Nuestra América* (1891)¹⁷ configura o ápice do pensamento martiano e o *Manifesto Antropófago* (1928)¹⁸ o fio revelador do pensamento oswaldiano, pois a relevância dessas obras se dá justamente por seu posicionamento de resistência ao discurso hegemônico. Assim, se estabelece a relação de sentidos entre os dois textos e seu contexto latino-americano, sedimentado na dicotomia que marca esse período no continente: o da inferiorização x afirmação. Uma vez que tais obras se configuram como respostas às elaborações teóricas produzidas pela cultura da opressão colonial e também como propostas para superar tais discursos opressores.

Sendo assim, tanto *Nuestra América*, quanto o *Manifesto Antropófago* se assemelham pela notável originalidade no sentido de buscar autonomia e projeção para o futuro na tentativa de recriar nossa História latino-americana.

Para examinarmos os contextos e as condições em que Martí e Oswald produziram seus discursos, não necessariamente de modo comparativo, devemos considerar um aspecto comum às obras, mesmo estando em espaços e em momentos diferentes: a ideia de uma nova independência.

Tanto para Martí quanto para Oswald a ideia de independência não se resumia apenas à emancipação política, era necessário mais que isso: uma independência real pautada na consciência de um novo modo de vida. Assim, era preciso vencer os germes sobreviventes do colonialismo e fazer, como dizia Martí, uma independência de espírito.

Embora sob o aspecto político a dominação colonial tenha sido vencida com os processos de descolonização inicialmente na América Latina e, posteriormente, na África e na Ásia, deixou como herança a continuidade das formas coloniais de dominação denominada por Aníbal Quijano (2000b) como colonialidade.

¹⁷ Publicado na *Revista Ilustrada de Nova York* em 10 de janeiro de 1891 e no jornal mexicano *El Partido Liberal*, em 30 de janeiro do mesmo ano.

¹⁸ Publicado na *Revista de Antropofagia* em maio de 1928 na cidade de São Paulo.

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (QUIJANO, 2000b, p. 342).

Reside aí a importância de se pensar em tais questões ultrapassando as barreiras dos estudos que, por vezes, ignoram as relações culturais e simbólicas privilegiando as análises políticas e econômicas nos processos históricos. Por isso, nossa escolha foi a de trabalhar com documentos literários, uma vez que tais produções não estão desassociadas do contexto no qual foram produzidas, no que tange aos aspectos políticos, econômicos e sociais.

Seja como for, a libertação, conforme defendiam Martí e Oswald, dependeria de um comprometimento com a luta pela destruição de todas as formas de colonialidade. Assim, esse processo de emancipação visava descolonizar o imaginário, aqui entendido, de acordo com Silva (2013), como:

[...] o conjunto de imagens guardadas no inconsciente coletivo de uma sociedade ou de um grupo social; é o depósito de imagens de memória e imaginação. Ele abarca todas as representações de uma sociedade, toda a experiência humana, coletiva ou individual [...]. O imaginário é parte do mundo real, do cotidiano, não é algo independente. Na verdade, ele diz respeito diretamente às formas de viver e de pensar de uma sociedade (SILVA, 2013, p. 213-214).

Nuestra América e o *Manifesto Antropófago* foram produzidos sob as circunstâncias de um período em que predominava no imaginário coletivo a ideia de hierarquização racial, colocando de um lado os estadunidenses e europeus na posição de raça superior e, de outro lado, os latinos como raças inferiores. Dessa forma, a desigualdade social se legitimava.

Além disso, tirar os mais “atrasados” do estado primitivo era tido como um dever dos mais “evoluídos”. Sobre tal estratégia Said (1995) destaca:

Nem o imperialismo¹⁹, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impedidos por potentes

¹⁹ Nosso entendimento a respeito da noção de imperialismo está em acordo com Said (1995): “Usarei o termo ‘imperialismo’ para designar a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante; o ‘colonialismo’, quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes” (SAID, 1995, p. 40).

formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como ‘raças servis’ ou ‘inferiores’, ‘povos subordinados’, ‘dependência’, ‘expansão’ e ‘autoridade’ (SAID, 1995, p. 40).

Sob essa perspectiva, problemas que marcaram e que, ainda hoje marcam nossa história, como a corrupção, desigualdade social e a disseminação da violência, dentre outros, estariam relacionados à nossa origem “primitiva”. E dessa forma se oculta a verdade: a de que tais problemas foram herdados dos séculos de dominação cultural e econômica da política colonialista.

Conforme pondera Quijano (2000a) os principais centros hegemônicos do poder elaboraram um modo de produzir conhecimento para atender as necessidades do capitalismo, colocando como dadas e naturalizadas as opressões.

Portanto, podemos entender melhor o espírito da colonialidade: uma herança sutil do colonialismo. Contudo, não estamos aqui sugerindo uma análise maniqueísta sobre bandidos e mocinhos, mesmo por que “[...] nenhum sistema social, tem hegemonia total sobre seu domínio” (SAID, 1995, p. 239). Uma vez que, segundo Said (1995):

[...] a história de todas as culturas é a história dos empréstimos culturais. As culturas não são impermeáveis; [...] A cultura nunca é uma questão de propriedade, de emprestar e tomar emprestado com credores absolutos, mas antes de apropriações, experiências comuns e interdependências de todo tipo entre culturas diferentes (SAID, 1995, p. 275).

Segundo Medina (2006) esse processo envolve seleções, análises e construções, ainda que, nem sempre de modo consciente, resultando na construção de narrativas. Para essa autora, a narrativa é uma das respostas para o caos, na medida em que o homem o organiza graças à sua capacidade de produzir sentidos ao narrar o mundo. Logo, a narrativa que se faz da realidade produz outra, de natureza simbólica.

Nesse sentido, a literatura, conforme aponta Anderson (1989), é uma das “[...] bases para a consciência nacional” (ANDERSON, 1989, p. 54) ao criar um intercâmbio de comunicação. O autor chama a atenção para o fato de o mercado editorial preparar o terreno

para a criação da “nação moderna”.²⁰ Nessa busca de se construir uma nação “nuestra-americana” ou “antropofágica” é importante atentarmos para mais uma observação de Anderson (1989):

Dentro de um espírito antropológico, proponho, então, a seguinte definição para nação: ela é uma comunidade política imaginada — e imaginada como implicitamente limitada e soberana. Ela é *imaginada* porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão (ANDERSON, 1989, p. 14, grifo do autor).

É possível apreendermos a elucidação de Anderson (1989) nas obras de Martí e de Oswald, pois imaginam uma nova história para a América Latina: “contra todos os importadores de consciência enlatada”, nas palavras de Oswald. É assim que suas narrativas surgem com o objetivo de desmitificar a imagem estigmatizada da América Latina como palco da barbárie predominante no discurso hegemônico europeu/estadunidense. Como propostas alternativas anticoloniais e de resistência, defendiam a necessidade de reconstruir a história latino-americana dando voz àqueles que não foram convidados para esse diálogo. Para tanto, propunham a criação de uma cultura própria de base autóctone. Em outras palavras, um fazer próprio com valorização das culturas locais, pois tinham a percepção de que, a legitimação da identidade de um povo, ou de uma nação, implica no reconhecimento de sua cultura, isto é, no seu modo de vida.

Quanto à definição de cultura, vale destacar que: originalmente a noção de cultura significava o trabalho completamente material, ou seja, cultura estava relacionada à natureza. A partir do século XVIII passa a ser sinônimo de civilização no sentido de progresso

²⁰ Segundo Anderson (1989): “A imprensa chegou cedo à Nova Espanha, mas permaneceu durante dois séculos sob o estrito controle da coroa e da Igreja. Até fins do século XVII, só havia gráficas na Cidade do México e em Lima, e sua produção era quase que exclusivamente ligada à Igreja. Na América do Norte protestante, a imprensa praticamente não existiu nesse século. No correr do século XVIII, porém, teve lugar uma verdadeira revolução. Entre 1691 e 1820, foram editados nada menos de 2.120 ‘jornais’, 461 dos quais duraram por mais de dez anos” (ANDERSON, 1989, p. 72). Contudo conforme esclarece o mesmo autor “[...] ainda em 1840, mesmo na Grã-Bretanha e na França, os Estados mais adiantados da Europa, quase metade da população ainda era analfabeta (e na atrasada Rússia, quase 98%), ‘classes leitoras’ significava gente de algum poder. Mais concretamente, elas eram, além das antigas classes dirigentes da nobreza e da pequena nobreza fundiária, os cortesãos e membros do clero, as camadas médias ascendentes de pequenos funcionários plebeus, os profissionais liberais, e as burguesias comercial e industrial” (ANDERSON, 1989, p. 86). Dessa forma podemos inferir um dos motivos pelos quais os projetos de Martí e de Oswald não terem se concretizado, uma vez que a maioria da população, analfabeta não ter tido conhecimento de suas propostas, ficando restritas a uma elite alfabetizada.

intelectual. Assim, há uma alteração das questões materiais (trabalho rural) para as questões do espírito (costumes e moral).

A definição por nós aqui empreendida está em consonância com as proposições de Raymond Willians (2011) Stuart Hall (2003) e Terry Eagleton (2005):

Willians (2011) define cultura como modo de vida. Sua contribuição, que nasceu no período da Revolução Industrial, desenvolveu o conceito como hoje o empregamos. Seus estudos se deram a partir da análise de autores selecionados — aqueles que vivenciaram as transformações no modo de viver da sociedade inglesa do século XIX — dos quais buscou conhecer a arte e o pensamento, na tentativa de entender as mudanças que estavam acontecendo.

Segundo esse autor “[...] a cultura não foi apenas uma reação aos novos métodos de produção, à nova *indústria*. Ela estava interessada, mais além desses métodos, com os novos tipos de relacionamento pessoal e social” (WILLIANS, 2011, p. 20, grifo do autor). Assim, de acordo com Willians (2011) há a necessidade de compreender a sociedade como um todo, não sendo seu objetivo uma discussão meramente conceitual e sim uma investigação do conceito de cultura no contexto em que foi construído.

Para Stuart Hall (2003) cultura é um conceito profundamente subjetivo e ao mesmo tempo uma estrutura, na qual as pessoas vivem. A cultura, na visão desse autor, está perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento dessas práticas com interesses convergentes. Por isso, defende que a cultura não é simplesmente a soma descritiva dos costumes das sociedades, pois define a cultura como os sentidos e valores que nascem entre as classes e grupos sociais diferentes, com base em suas relações e condições históricas, pelas quais lidam e respondem a elas.

Já Terry Eagleton (2005) pensa a cultura como um conceito complexo. O autor acredita que a cultura exige certas condições sociais e, uma vez que essas condições podem envolver o Estado, uma dimensão política. Para Eagleton (2005) o cultural é tudo o que pode ser transformado ou “cultivado” pelo homem.

Por outro lado, sabemos que o homem também pode ser “cultivado” quando a cultura e as ideias de um grupo passam a ser dominantes numa sociedade. De modo que o grupo que domina no plano material (econômico, social e político) também passa a dominar no plano espiritual (imaginário). Como observa Said (1995): “Essa luta é complexa e interessante

porque não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também idéias, formas, imagens e representações” (SAID, 1995, p. 38).

Assim, os projetos culturais, de cunho político, podem ser construídos a fim de acatar ou repudiar o discurso hegemônico.²¹ De acordo com Ortiz (2006), para que tal projeto se concretize se faz necessário que os segmentos sociais mais amplos se apropriem da cultura por meio de uma construção interpretativa do projeto em questão. De tal modo a figura do intelectual aparece como agente mediador que interpreta e reelabora determinada prática cultural. E, assim, decide o sentido dessa reelaboração criando símbolos de uma suposta identidade, podendo ser legitimada ou não pelo Estado, que por sua vez serve aos interesses de uma determinada classe social.

Em consonância com os autores citados, a cultura para nós é vista como um conceito plural de manifestação da vida. Isto é, não existe um único modo de viver em sociedade, embora devemos reconhecer que constantemente há a tentativa de imposição de padrões culturais como “melhores”, “verdadeiros” ou até mesmo “normais” por parte dos setores dominantes. Acreditamos também na dinamicidade que envolve este conceito, pela troca cultural existente na sociedade. Isso só é possível porque as pessoas, na condição de sujeitos históricos, fazem escolhas e não são meros objetos de manipulação.

Tanto Martí quanto Oswald não descartavam a hipótese de somar elementos estrangeiros que fossem considerados positivos à cultura local. Aliás, esse era o objetivo de Oswald com o projeto antropofágico: deixar de ser um mero receptor de uma “consciência importada” e construir uma identidade própria.

Nesse sentido, a cultura é um elemento constitutivo no processo de construção identitária, de se reconhecer e ser reconhecido, de se redefinir, de inventar e reinventar sua própria história. Já essa construção depende do sentimento de pertencer a um determinado grupo, em uma experiência coletiva, em que está presente também a diferenciação do Outro. Esse processo não se dá de forma natural, mas na prática das relações sócio-culturais e necessita de elementos que aproximarão os indivíduos que formarão grupos sociais identitários e, ao mesmo tempo, os diferenciarão de outros. Assim, podemos afirmar que não

²¹ Discurso hegemônico: discurso que visa incutir nos indivíduos ideia ou pensamento considerado como adequado, ou “verdadeiro”. Para tanto recorre ao uso dos aparelhos de controle como a escola, a mídia etc., para divulgar tal discurso como legítimo.

se trata de um fenômeno natural e sim sócio-histórico e que envolve escolhas e também interesses.

Como visto anteriormente, era do interesse dos países “desenvolvidos” que os latino-americanos se vissem como inferiores. Isso justificaria sua dependência em relação às “civilizações evoluídas”. Ou seja, essa forma de se reconhecer garantiria em certo grau a manutenção do domínio, de maneira muito mais eficaz a qualquer intervenção militar. Como bem observou Said (1995): “Essa luta é complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações” (SAID, 1995, p. 38).

No caso da América Latina Quijano (1992) destaca:

[...] a repressão cultural e a colonização do imaginário foram acompanhadas de um massivo e gigantesco extermínio dos indígenas, principalmente por seu uso como mão-de-obra descartável, além da violência da conquista e das doenças (QUIJANO, 1992, p. 439).

Ainda sobre a problemática que envolve a noção de identidade Manuel Castells (1999) propõe seu estudo em três categorias conforme o esquema abaixo:

- *Identidade legitimadora*: introduzidas por instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais [...]
- *Identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em posições / condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade.
- *Identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social [...] (CASTELLS, 1999, p. 24, grifo do autor).

Seguindo esse modelo proposto, avaliamos que *Nuestra América* e o *Manifiesto Antropófago* buscavam uma identidade de resistência que viesse desconstruir a identidade legitimadora colonialista que, impingia aos latino-americanos uma inferioridade cultural. Assim a identidade é aqui entendida em conformidade com Hall (2005) no sentido de ser “[...] formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2005, p. 13).

Martí e Oswald propunham a literatura como via de projeção de uma nova identidade para assim “[...] redefinir sua posição na sociedade, e ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social” (CASTELLS, 1999, p. 24), pois ambos viam a necessidade de uma tomada de consciência e de reconhecimento interno para que, dessa maneira, não mais fossem reconhecidos externamente como uma grande colônia.

Para ambos a ausência de uma identificação configurava um dos maiores empecilhos da região em alcançar autonomia cultural e econômica. Esses escritores desejavam que fossem reconhecidas as potencialidades sul-americanas e, dessa forma, despertadas as riquezas culturais, reforçando a necessidade de unidade que não se restringia apenas a territorialidade, mas sobretudo, ao campo das ideias. Uma vez que, “[...] as narrativas de emancipação e esclarecimento em sua forma mais vigorosa também foram narrativas de integração, não de separação” (SAID, 1995, p. 29), as obras de Martí e de Oswald continuam a contribuir para o debate sobre a integração da América Latina, justamente por pensar uma nova concepção de mundo.

3.2 Aspectos históricos no cenário internacional: meados do século XIX a início do XX

A partir da segunda metade do século XIX a Europa industrializada partiu em busca de novos mercados para os seus produtos, comprando matérias-primas mais baratas nas colônias e produzindo em larga escala; acumulando e investindo capital excedente. Esse processo significou a exploração econômica e a dominação política e cultural de outros territórios, como África e Ásia, dando início à expansão da política neocolonialista europeia.

Além disso, o neocolonialismo foi uma realidade que se impôs sob a justificativa de os europeus levarem uma “missão civilizadora” para os povos tidos como “atrasados”, isto é, o domínio exercido pelas grandes potências sobre as regiões consideradas “primitivas”. De acordo com Said (1995):

Na expansão dos grandes impérios ocidentais, o lucro e a perspectiva de mais lucro foram, evidentemente, de enorme importância [...]. Mas, para o imperialismo e o colonialismo, não é só isso. Havia um comprometimento por causa do lucro, e que ia além dele, um comprometimento na circulação e

recirculação constantes, o qual, por um lado, permitia que pessoas decentes aceitassem a idéia de que territórios distantes e respectivos povos *deviam* ser subjugados e, por outro, revigorava as energias metropolitanas, de maneira que essas pessoas decentes pudessem pensar no *imperium* como um dever planejado, quase metafísico de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados (SAID, 1995, p. 41, grifo do autor).

Nesse contexto, as Américas hispânica e portuguesa recebem, por parte da França, o nome de “América Latina” devido à origem linguística. Apesar de a origem do nome América Latina estar relacionada às línguas portuguesa, espanhola e também francesa, se pode notar seu caráter discriminador, uma vez que as variadas línguas nativas, como também as dos africanos escravizados, não foram consideradas. Nessa conjuntura colonialista, é importante considerar que a América chamada como Latina, na verdade, são múltiplas realidades.

Não podemos esquecer que a grande população de mestiços não se formou de forma natural e tão pouco harmoniosa e foi, na verdade, fruto de uma mistura sangrenta, marcada pela violência sexual que atingiu inicialmente as mulheres nativas e depois as escravas negras. Sendo assim, o “novo mundo” nasceria em um terreno conflituoso entre o europeu e o não-europeu.

Em nossa visão, a nomenclatura “latino-americana” cabe ser questionada, pois, legítima mais uma vez a supremacia dos representantes da “raça superior”, uma vez que não considera as culturas desenvolvidas fora do circuito “civilizado”. Portanto, tal conceito surge como “[...] una *invención* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales” (MIGNOLO, 2007, p. 28, grifo do autor).

Como no decorrer do século XIX a política neocolonialista avançava a todo vapor, o governo francês criou uma política externa chamada de Pan-Latinismo²² para “defender” os latinos dos interesses ingleses e estadunidenses. Para tanto, enviou tropas francesas para o México na tentativa de criar um império que veio a fracassar. O insucesso esteve relacionado ao fato de os Estados Unidos expandirem sua política imperialista sobre o continente.

Por meio da Doutrina Monroe²³ (1823) o governo estadunidense declarava que nenhum país europeu poderia intervir no continente americano sem seu consentimento. Com

²² Doutrina que pretendia unir, politicamente, todos os países latino-americanos.

²³ “Princípios enunciados pelo presidente estadunidense James Monroe em mensagem ao Congresso dos EUA, em 2 de Dez de 1823. Surge como manifestação contra eventual intervenção das potências européias nos destinos dos países do Novo Mundo, transformando-se rapidamente em princípio fundamental da política pan-americana da época”. Texto na íntegra disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/doutrina-monroe-1823.html>> Acesso em: 05 ago. 2013.

uma postura apoiada em princípios extremamente defensivos, se colocavam como guardiões dos “irmãos do sul” recém emancipados. Em momento algum se referiam à América Latina como uma região autônoma e advertiam os “irmãos do outro lado do Atlântico” a não interferirem na região.

A política que adotamos a respeito da Europa, no começo mesmo das guerras que, durante tanto tempo, agitaram essa parte do globo, continua a ser sempre a mesma, e consiste em nunca intervir nos negócios internos de qualquer potência européia; em considerar o governo de fato como governo legítimo; em estabelecer relações amistosas com ele e conservá-las, por meio de uma política franca, firme e corajosa, admitindo, sem distinção, as justas reclamações de todas as potências, mas sem tolerar ofensas de nenhuma. Quando se trata, porém, do nosso continente, as coisas mudam completamente de aspecto (DOUTRINA MONROE, 1823).

Por meio do slogan “a América para os (norte) americanos”, a intenção dos Estados Unidos era, na verdade, garantir seus interesses no continente sem intervenção europeia. Mais adiante, a Doutrina Monroe serviria como pretexto para sua política intervencionista na região. E, de fato, em 1845, surge a expressão “Destino Manifesto”²⁴ como um slogan político para legitimar a expansão estadunidense. A esse respeito Purdy (2007) observa:

[...] a nação norte-americana ‘anglo-teutônica’ era superior do ponto de vista racial e tinha uma missão civilizadora a realizar; nesse sentido, o mundo estaria sendo beneficiado com a expansão [...] em pressupostos bem próximos do darwinismo social (PURDY, 2007, p. 170).

Assim, não é difícil perceber que, apesar de o discurso estadunidense por meio da Doutrina Monroe — de proteger os “irmãos do sul” a não sofrerem nenhum tipo de nova colonização por parte de nenhuma potência europeia — na verdade, os Estados Unidos pôs em prática a mesma estratégia ideológica eurocêntrica neocolonial: explicar e justificar a desigualdade socioeconômica a partir da diferenciação entre “superiores” e “inferiores”. Nesse sentido Purdy (2007) acrescenta:

Expansionistas no governo, aliados a elites econômicas, lançaram projetos imperialistas visando à obtenção do controle de novos territórios no Caribe, América Central e no oceano Pacífico. Grande parte da elite e seus defensores intelectuais baseavam-se na doutrina do darwinismo social, segundo a qual o grande poder político e econômico refletia o sucesso natural dos mais aptos da sociedade. [...] Segregação formal e informal da população negra e políticas discriminatórias contra a população indígena,

²⁴ Expressão criada pelo jornalista estadunidense John O’Sullivan (1813-1895).

latino-americana e imigrante foram justificadas por meio dessa ideologia de superioridade (PURDY, 2007, p. 175).

A fim de reforçar seus interesses sobre a região promoveram a I Conferência Pan-Americana²⁵ (1889) e, anos depois, criaram a política do Big Stick, no início do século XX, que intensificaria a intervenção no sul do continente.²⁶ Além disso, Os Estados Unidos aumentaram seu poderio por meio das anexações territoriais — o México, por exemplo, perdeu metade de seu território — e com a construção do canal do Panamá, ligando o oceano Atlântico ao Pacífico. Assim do final do século XIX ao início do século XX, conforme observação de Bethell, (2009):

[...] a história das Américas começa a contar com o surgimento dos Estados Unidos como potência naval e militar e com o crescimento do investimento e do comércio norte-americanos – no México, no Caribe e na América Central antes da Primeira Guerra Mundial, e na América do Sul durante e após a Guerra. O comentário do secretário de Estado norte-americano Richard Olney durante a crise da Venezuela em 1895 (‘os Estados Unidos são praticamente soberanos neste continente e seu *fiat* tem força de lei para os sujeitos que estão confinados à sua interposição’), a guerra com a Espanha (1898) e a ocupação seguida de Cuba, Porto Rico e Filipinas, a Independência do Panamá (1903), o corolário de Theodore Roosevelt à Doutrina Monroe (dezembro de 1904), a intervenção norte-americana na República Dominicana (1905) e no México (1914-5), e a ocupação norte-americana da Nicarágua (1916-1924) atestam o estabelecimento crescente da hegemonia norte-americana no México, na América Central e no Caribe, e futuramente na América do Sul, e a tal superioridade norte-americana em relação aos ‘latinos’ (BETHELL, 2009, p. 296, grifo do autor).

Como visto, com o slogan “A América para os americanos”, a intenção dos Estados Unidos era, na verdade, garantir seus interesses sobre o continente, sem intervenção europeia, porém utilizando do mesmo discurso: o de serem eles os escolhidos para a “missão civilizadora”.

²⁵ As Conferências Pan-Americanas surgiram com o objetivo de unir as nações americanas através do fortalecimento político e comercial no continente. A primeira realizada em Washington (1889-1890) foi sucedida por mais oito Conferências: México (1901-1902), Rio de Janeiro (1906), Buenos Aires (1910), Santiago (1923), Havana (1928), Montevideu (1933), Lima (1938), Bogotá (1948). Esta última originou a formação da Organização dos Estados Americanos (OEA). Para saber mais: <http://www.oas.org/pt/sobre/nossa_historia.asp> Acesso em: 21 Dez 2013.

²⁶ A esse respeito, anos mais tarde, a Antropofagia, por meio de Antonio de Alcântara Machado (1928a) chamaria a atenção: “Hoover vem aí. Vem pescando no mar. E desce de anzol feito bengala. Na terra continua a pescaria. Daqui a pouco a costa sulamericana do Pacífico está no papo. É só substituir a minhoca da isca. O pessoal todo já abriu a boca esperando as comidinhas irresistíveis: panamericanismo, fraternidade continental, a América dos americanos. [...] Brasil, meu amor, você também virou peixe?” (MACHADO, 1928a, p. 1). Herbert Clark Hoover (1874-1964) foi presidente dos Estados Unidos entre 1929-1933.

De toda sorte classificou-se, segundo as categorias forjadas socialmente, uma raça superior branca europeia/estadunidense de um lado e, do outro, a raça inferior mestiço/latina. Assim, o controle territorial, político e econômico do norte superior sobre o sul inferior se legitimaria a partir de tal classificação. Como destaca Said (1995):

Assim, a despeito do caráter complexo e elaborado, as formas culturais abrangentes que tratam de contextos periféricos não europeus são marcadamente ideológicas e seletivas (e até repressoras) no que se refere aos ‘nativos’ [...] (SAID, 1995, p. 217).

É nessa corrida imperialista que o século XX se inicia e é palco de um dos maiores conflitos jamais visto até então: a Primeira Guerra Mundial (1914-18), que deixou como saldo graves crises econômicas e sociais para os europeus, principalmente para a Alemanha e Itália, mas, por outro lado promoveu a ascensão dos Estados Unidos como potência mundial. Há também que mencionarmos que, em 1917 eclode a Revolução Russa ampliando a divulgação das ideias socialistas pelo mundo.

Nesse período, o contexto social sofre uma verdadeira revolução com a supervalorização do progresso e da máquina. Essas experiências despertariam o anseio de interpretar e expressar a realidade de forma diferenciada, dando origem aos movimentos de vanguarda²⁷ europeia que têm como marca o avanço tecnológico e científico do início do século XX. De acordo com Sevcenko (2003b):

Essa forte fusão da cultura com a militância política engendraria um tipo peculiar de ativismo intelectual e artístico, que via nas linguagens simbólicas, altamente carregadas de conteúdos emotivos, os recursos ideais para a rápida mobilização e integração social (SEVCENKO, 2003b, p. 207).

Dentre as manifestações mais importantes deste período destacam-se o Futurismo (1909 – 1914), o Cubismo (1907 – 1914), o Dadaísmo (1916 – 1922) e o Surrealismo (1924). Nesse cenário, a cidade de Paris “é o centro cosmopolita irradiador das novas tendências, encarnadas na imagem peregrina de todos aqueles que, chegando àquela cidade elegeram-na como centro do mundo” (SCHWARTZ, 1983, p. 210).

Com o intuito de superar todo e qualquer sentimento de inferioridade é que emergem os discursos emancipadores de Martí e Oswald — a independência desejada por eles se

²⁷ Etimologicamente do francês *avant-garde*: "o que marcha à frente".

fundamenta num fazer próprio, local, com nova vertente autóctone, não mimética. Guiados por suas concepções anticolonialistas, procuraram pela linguagem literária construir seus projetos identitários de resistência, na tentativa de reescrever a história latino-americana rompendo com o discurso hegemônico. A literatura para ambos tornou-se uma importante ferramenta para construção de uma nova consciência anticolonial e a partir dela uma sociedade alternativa, com projetos próprios e, porque não, antropófagos.

3.3 Aspectos históricos e gerais de Cuba

Ocupada e colonizada pelos espanhóis, a partir de 1510, a ilha de Cuba²⁸ serviu como ponto de partida para as expedições que dominaram o atual México e outras regiões entre a Flórida e o norte da América do Sul. É importante notar que a importância de Cuba se dava justamente pela sua localização geográfica estratégica. De acordo com Heredia (2006):

Cuba é o país mais ocidental da região do Caribe. A área do arquipélago cubano é aproximadamente a soma da extensão de todo o resto do Caribe insular; ocupa uma posição singular diante das Américas, com respeito às comunidades continentais, entre o golfo do México e o mar do Caribe. Domina os estreitos da área e é contígua aos EUA e ao Atlântico norte. Essa situação geográfica tão estratégica sempre foi uma influência notável em sua história (HEREDIA, 2006, p. 342).

Emir Sader (1985) complementa:

O domínio espanhol sobre a ilha foi contestado principalmente pelos ingleses, que já contavam com importantes contingentes de tropas norte-americanas, demonstrando desde cedo que a história de Cuba estaria condicionada pela sua proximidade geográfica com aquela que logo emergiria como a maior potência mundial (SADER, 1985, p. 8).

²⁸ Habitada há pelo menos 10 mil anos contava com uma população estimada em não menos de 200 mil habitantes, em estágios variados, desde conhecedores da agricultura e da cerâmica até coletores, quando Cristóvão Colombo atracou na ilha em sua primeira viagem, em 28 de outubro de 1492. Cuba foi ocupada e colonizada pelos espanhóis, a partir de 1510, serviu de ponto de partida para as expedições que dominaram o atual México e outras regiões entre a Flórida e o norte da América do Sul (HEREDIA, 2006).

Figura 3 <http://www.vmapas.com/America/Cuba/Pequeno_Mapa_Politico_Cuba_2007.gif/maps-pt.html>

Na ilha foram fundadas vilas e constituído um governo geral e, em relações de exploração e opressão, foi estabelecida a economia conhecida como *encomienda*, que tinha como objetivo a busca por ouro e meios de subsistência. Conforme Heredia (2006) Cuba:

[...] tornou-se uma das colônias mais modernas e ‘ricas’ do mundo, primeira exportadora mundial de açúcar de cana, muito bem integrada ao capitalismo mundial e na ponta de novas tecnologias (HEREDIA, 2006, p. 343).

Essa dinâmica econômica também provocaria transformações na sociedade da época, principalmente no oeste e no centro da ilha, uma vez que o leste do país ficava fora do circuito principal. Nesse sentido Heredia (2006) complementa:

‘Antemural das Índias e chave do Novo Mundo’ era como a metrópole espanhola qualificava Cuba. Estaleiros, povoamento com pessoas vindas da península Ibérica, fortalezas, armazéns, funcionários, militares, escravos africanos, extração de madeiras preciosas, açúcar e cobre; formavam a paisagem de uma colônia regida pelo interesse e lucro metropolitanos e por uma oligarquia local (HEREDIA, 2006, p. 369).

Os serviços forçados somados às doenças trazidas pelos europeus dizimaram a população nativa e “[...] em um período não muito extenso, o que restou dessa população praticamente desapareceu absorvido pela mestiçagem” (HEREDIA, 2006, p. 342). Nesse cenário, uma nova cultura conhecida como *criolla*, formada por descendentes de europeus

nascidos na América, configurou a estrutura social submissa à metrópole, que predominou em Cuba por quase três séculos e, segundo Heredia (2006):

[...] o colonialismo espanhol não abriu canal para nenhuma reforma que concedesse autonomia e liberdades, e continuou depauperando o país, enquanto os burgueses de Cuba se limitavam a sustentar aquele governo forte que defendia seus lucros e seu poder sobre os trabalhadores e o povo (HEREDIA, 2006, p. 369).

Preocupada em manter seus interesses e privilégios esse grupo favoreceria o domínio espanhol até 1898, ano da independência, enquanto que, ao longo do século XIX, o processo independentista em outras regiões do continente ia se consolidando.

No entanto, Cuba não esteve alheia às guerras pela independência e também foi palco de intensas lutas armadas de libertação. A primeira Guerra de independência cubana (1868-1878) — conhecida como Guerra dos Dez Anos — ocorreu no momento de crise do sistema produtivo e da escravidão como organização social vigente. Conforme Rodríguez (2006):

Cuba, ilha de escravos e de açúcar para o mercado capitalista, vivia a fase de estancamento e de degradação do sistema de *plantation*, prejudicado pelo aumento do preço de escravos, pela permanente tendência à queda do preço do açúcar, devido à industrialização da produção da beterraba europeia, e à impiedosa espoliação da monarquia e da burguesia espanholas, acostumadas a extrair altos dividendos com elevados impostos e intercâmbio comercial obrigatório da ilha com a Metrópole (RODRÍGUEZ, 2006, p. 29-30, grifo do autor).

Um dos principais proprietários rurais que dirigiam a ilha naquele momento, Carlos Manuel de Céspedes (1819-1874), participou desse combate libertando seus escravos para lutarem contra os espanhóis. Tomaram parte também, líderes populares como Antonio Maceo (1845-1896) e o general dominicano Máximo Gómez (1836-1905).

A guerra se concentrou no leste e no centro da ilha, porém não conseguiu chegar ao oeste, centro da economia da colônia e, devido aos desacordos internos, terminou sem êxito. No ano seguinte, um novo movimento armado se iniciou e, pela sua curta duração (1879-1880), ficou conhecido como “Guerra Chiquitita” e, assim como no movimento anterior, também foi derrotado pela repressão implacável do exército espanhol.

3.3.1 Em defesa de *Nuestra América*

A divisão racial existente em Cuba foi um dos fatores que, somado a outros, impossibilitou a sua independência. De acordo com Gott (2006), os brancos tinham medo de acabar com o regime escravista, principalmente pela experiência que havia se dado no Haiti, quando a população negra pôs abaixo o domínio exercido pela elite branca e declarou a independência do país.

Assim, enquanto os olhos da elite branca estavam voltados para o sul dos Estados Unidos, dominado pelos proprietários de escravos, os negros cubanos estavam mais preocupados com sua própria libertação, do que com a ideia de independência do país.

Além do negro que não tinha espaço nessa sociedade, o autóctone também era renegado, mesmo por aqueles que traziam consigo o sangue indígena de suas mães.²⁹ A miscigenação racial em Cuba, assim como no restante da América Latina, de forma alguma se deu de forma harmoniosa, pois, na verdade, estabeleceu-se uma sociedade estratificada e dividida contando também com o esforço das autoridades coloniais espanholas para branquear a população.³⁰ Segundo Gott (2006):

O objetivo assumido de ‘embranquecer’ a população, e de manter os colonizadores brancos numericamente superiores, foi amplamente bem-sucedido. Ondas de imigrantes espanhóis continuaram a chegar a Cuba até o começo dos anos 1930 (inclusive Angel Castro, o pai de Fidel). Em meados do século XX, o elemento negro da população tinha declinado – segundo as estatísticas oficiais – de cerca de 50 por cento para menos de 30 por cento (GOTT, 2006, p. 19).

Assim sendo, vemos que, tanto o negro, apesar de servir como mão-de-obra escrava, quanto o autóctone eram profundamente indesejados nessa sociedade por representarem o atraso e a barbárie. Nesse cenário, ainda segundo Gott (2006), os Estados Unidos já exerciam um papel importante na economia cubana por serem os maiores compradores da produção açucareira e o abastecedor de produtos manufaturados. Não é difícil perceber a relação de dependência que Cuba ia se submetendo no estreitamento cada vez maior com os “irmãos do norte”, mesmo ainda sendo uma colônia da Espanha.

²⁹ O próprio nome ‘Cuba’ é uma palavra indígena.

³⁰ Martí era fruto da política do branqueamento, por ser filho de imigrantes espanhóis.

Desse modo, a identificação com os “irmãos do norte” aumentava, justamente por serem vistos como sinônimo de uma sociedade evoluída. Nesse ínterim, as discussões em torno da anexação da ilha se faziam mais frequentes tanto em Havana, quanto em Washington.

Ao acompanhar a Conferência Internacional Americana de Washington, Martí via de perto a política imperialista dos Estados Unidos para toda a América Latina. A aproximação de Cuba não se dava por acaso. O apoio oferecido para se tornar independente da Espanha, na verdade, seria o mesmo que garantiria uma nova colonização. Daí a percepção de Martí de que “cambiar de dueño, no es ser libre” (MARTÍ, 1889a, p. 120). Além disso, apontava:

[...] otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdeña (MARTÍ, 1891).

Ao defender a independência de Cuba, Martí o faz por ver algo próprio, singular. Essa singularidade é o que, para ele, formaria a identidade cubana. Desse modo, *Nuestra América* surge como um discurso que se diferenciava da tendência geral de sua época, que via na anexação uma chance de evolução e de deixar para trás um passado que não condizia com o modelo de civilização socialmente aceito.³¹

O objetivo inicial de Martí em lutar pela independência de Cuba se amplia ao projetar uma nova independência para a América Latina. Um projeto emancipatório de vertente autóctone e de reafirmação cultural no sentido de sobrepor qualquer sentimento de inferioridade. A condição de desvantagem em relação às nações mais ricas contribuía para que políticos e intelectuais do “novo mundo” vissem-nas como modelo de desenvolvimento a ser seguido. Consequentemente tinha-se o sentimento de vergonha de sua própria origem e, assim a negação de qualquer possibilidade de identificação e a possibilidade de reescrever sua própria história. Conforme observação de Carvalho (2001):

Dessa forma, o desarraigo, enquanto sentimento de vergonha, de negação de si próprio, de suas origens, é o oposto da identidade. Tal postura fere de morte a personalidade e a autoestima desses povos. Reforça um sentimento

³¹ O principal representante dessa tendência foi o escritor e político argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), por meio de seu livro *Facundo: civilização e barbárie nos pampas argentinos* (1845). Sarmiento propiciou maior divulgação de tal dicotomia no âmbito do continente latino- americano.

preconceituoso e uma prática de desdém em relação àqueles elementos naturais, autóctones (CARVALHO, 2001, p. 40).

Por isso Martí reprovava aqueles que se envergonhavam da mãe América e de suas origens: “¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡bribones!” (MARTÍ, 1891). Logo, seu conceito de *Nuestra América*³² estaria firmado em uma busca identitária constituída pelos diversos elementos culturais que compunham o continente a fim de se alcançar uma integração que propiciasse a autonomia da região e não no sentido de uma grande federação.

Martí era conhecedor da heterogeneidade que compunha a região, por isso entendia que era necessário à América Latina construir um modo de vida próprio sem ter de se submeter ao padrão estadunidense ou europeu. Para Martí (1891):

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia (MARTÍ, 1891).

A escolha do pronome “nossa” afirma e reafirma, ao mesmo tempo, uma originalidade como também uma diferenciação em relação à “América europeia”, ou seja, a busca de uma “latino-americanidade”.

É relevante também destacarmos que *Nuestra América* surge em um contexto histórico em que o “espírito aldeão” permanecia vivo no continente. Trata-se do espírito localista e provincial herdado do período colonial. De acordo com Celso Furtado (1978), as nações surgidas nas terras de colonização ibérica das Américas procuravam realçar o traço individual de cada uma, num esforço de definição das próprias identidades nacionais e não se preocupavam pelo que existia de semelhante entre elas, apesar de terem uma história e uma língua comum.

A forma tradicional de desenvolvimento, surgida na época do pacto colonial e ampliada na primeira fase da Revolução Industrial, amparada na expansão das exportações e no quadro da divisão internacional do trabalho; exportando as mesmas matérias-primas e

³² *Nuestra América* representava a região entre situada entre o Rio Bravo (México) e o Estreito de Magalhães (extremo sul do continente americano). Mais do que uma fronteira geográfica ou política, *Nuestra América* era separada da outra América pela fronteira cultural.

importando produtos manufaturados de fora da região, contribuiu para consolidar a fragmentação regional de forma que nenhum vínculo econômico se formasse entre esses países. Nesse sentido segundo Anderson (1989):

A configuração original das unidades administrativas americanas era, em certa medida, arbitrária e fortuita, assinalando os limites espaciais de determinadas conquistas militares. Com o correr do tempo, porém, elas desenvolveram uma realidade mais estável, sob a influência de fatores geográficos, políticos e econômicos. A própria vastidão do Império hispano-americano, a enorme variedade de seus solos e climas e, sobretudo, a imensa dificuldade de comunicações numa era pré-industrial contribuíram para dar a essas unidades um caráter de auto-suficiência (ANDERSON, 1989, p. 62).

Como projeto emancipador anticolonialista, *Nuestra América* propunha superar esse quadro fragmentado a partir da construção de nossa integração como estratégia de resistência frente ao perigo da política imperialista estadunidense. De acordo com Martí (1891):

Los que enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra, o el de casa chica, que le tiene envidia al de casa mejor, han de encajar, de modo que sean una, las dos manos [...]. Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes (MARTÍ, 1891).

Portanto, se fazia imprescindível a América Latina se conhecer e se fazer reconhecer por todos que a subestimavam e a desdenhavam extirpando de vez o “espírito aldeão” do nosso meio, superando o individualismo que nos deixava mais vulneráveis no cenário mundial. Segundo Carvalho (2001):

Martí deixou claro o alcance e a abrangência do seu conceito de identidade cultural. Não se tratava de uma individualidade cega, destituída de qualquer pretensão à universalidade. Sua concepção de identidade aspirava à universalidade. A identidade era vista como caminho até a individualidade de uma cultura e como caminho até a integração a uma totalidade. Em outras palavras, encarava uma totalidade desde a particularidade, que parte do específico, do particular. Dessa forma é que compreendia a relação entre identidade e universalidade (CARVALHO, 2001, p. 37).

É a partir dessa análise apreendida que Martí propõe uma unidade continental, com os olhos voltados para o futuro de *Nuestra América*, visando alcançar nossa autonomia, em outras palavras: uma integração pelo bem comum da região. A proximidade se daria pelo aspecto cultural, sem ocultar a diversidade, e também pelo aspecto histórico.

Assim, *Nuestra América* emergiu como um alerta, tanto dos perigos internos, quanto externos para a América Latina em um momento de fragmentação do continente latino-americano, pós-guerras de independência, como discurso de negação à ideologia preconceituosa que hostilizava a região. Essa obra surgiu, portanto, como um projeto alternativo, voltado para o futuro e com a finalidade de construir uma nova América. Ao assegurar que as causas de nossa pobreza material, em relação às nações mais ricas, se davam pelo viés histórico e não racial, propunha a superação da ideia que estabelecia o contraponto entre civilização-barbárie.

3.4 A fome antropofágica

A partir das primeiras décadas do século XX o Brasil sofreu profundas mudanças e os processos de urbanização e industrialização se aceleraram. Nesse contexto, São Paulo foi o estado que mais cresceu, a cidade de São Paulo passou por um incrível desenvolvimento e em poucas décadas transformou-se num importante centro econômico do Brasil, devido aos ganhos com a economia cafeeira. No interior do Estado, a ampliação das ferrovias atraiu, desde o final do século XIX, a instalação de indústrias.

Com o desenvolvimento vieram os imigrantes. Uma nova configuração étnico-cultural se constrói em São Paulo devido à grande diversidade de imigrantes que chegam para a substituição da mão-de-obra escrava negra nas fazendas de café. Muitos desses imigrantes, como os numerosos italianos na Lapa e na Mooca, permaneciam na cidade, passagem obrigatória entre o porto de Santos e as regiões cafeeiras, parte desses imigrantes se estabeleceram como comerciantes.

A oligarquia cafeeira se transferiu para a cidade a fim de usufruir das comodidades que a vida urbana começava a fornecer, pois se tornara possível cuidar dos negócios no interior e, ao mesmo tempo, dos negócios de exportação em Santos. Havia também a presença dos ex-escravos que estavam à margem da sociedade buscando sua sobrevivência nos trabalhos subalternos.

Nesse cenário a paisagem da cidade começa a se transformar, “alterações físicas eram

visíveis [...] construía-se edifícios, abriam-se avenidas, bondes elétricos e veículos motorizados imprimiam movimento à vida urbana” (REZENDE, 1993, p. 12-13).

No entanto, Sevckenko (2003b) nos chama a atenção para as mudanças que se processavam no espaço físico da futura metrópole, pois essas aconteciam de forma segregada: as áreas altas, reservadas à elite, eram valorizadas com investimento público em infraestrutura. Já as áreas baixas, de várzea de rios, formavam os bairros populares desvalorizados por falta de investimento público e por distanciamento do centro. Por sua vez, o centro se desvalorizava pela ocupação irregular dos velhos casarões e palacetes e também pela formação de cortiços.

Dá-se, assim, uma hierarquização do espaço urbano e social da cidade, dividindo-a entre os que desfrutavam das comodidades da vida urbana moderna paulistana e aqueles que suportavam as contradições desse processo. A utilização de padrões urbanísticos de segregação social não permitiu a permanência das camadas mais pobres nos lugares centrais da cidade, uma vez que foram empurrados aos poucos à periferia. Negros, imigrantes e caipiras paulistas estavam fora da nova ordem urbana e a vida rural representava atraso. Segundo Sevckenko (2003b):

São Paulo brota subitamente como um colossal cogumelo depois da chuva, mostrando-se como um enigma para seus habitantes que, perplexos, tentavam entender esse processo de crescimento súbito de cidade enquanto lutavam para não serem devorados por ela mesma (SEVCENKO, 2003b, p. 31).

De acordo com Ortiz (2006) a questão racial no pensamento social brasileiro além de apresentar um viés racista aponta também para a problemática da identidade nacional. Segundo esse autor as teorias racistas elaboradas na Europa, em meados do século XIX, exerceram forte influência sobre a intelectualidade brasileira. Conforme argumenta Ortiz (2006):

Aceitar as teorias evolucionistas implicava analisar-se a evolução brasileira sob as luzes das interpretações de uma história natural da humanidade; o estágio civilizatório do país se encontrava assim de imediato definido como ‘inferior’ em relação à etapa alcançada pelos países europeus (ORTIZ, 2006, p. 15).

É assim que a teoria racista é assimilada no discurso intelectual brasileiro no sentido de destacar a raça branca como superior às demais. Entretanto, a “cópia” dessa ideia não se dá

de forma inconsciente. Ao contrário, importou-se tal discurso reelaborando-o para a realidade brasileira com a finalidade de favorecer o branqueamento e, com o decorrer do tempo, apagar tanto o elemento negro quanto o autóctone da memória do país.

De tal modo, com a abolição da escravidão em 1888, implantou-se a política do branqueamento a fim europeizar o Brasil, tanto no aspecto racial, quanto cultural, uma vez que a liberdade não representou para o negro sua inserção na sociedade brasileira devido à inexistência de políticas públicas para essa finalidade.

Fica evidente que a presença dos elementos indígena e negro se tornou um entrave para o desenvolvimento de um projeto de nação brasileira “civilizada”. “A mestiçagem simbólica traduz, assim, a realidade inferiorizada do elemento mestiço concreto” (ORTIZ, 2006, p. 21). Portanto, a realidade imediata, que era mestiça, deveria ser no futuro, suplantada pelo branqueamento da sociedade brasileira, viabilizado pelo incentivo de imigrantes europeus brancos.

Esse processo provocou na cidade de São Paulo um grande crescimento demográfico e não houve tempo hábil suficiente para que seus habitantes assimilassem essa transição e integrassem seus hábitos e costumes, de características rurais, em uma cidade que caminhava para se tornar uma metrópole.³³

Embora houvesse um crescimento industrial, o que ainda prevaleceu na economia brasileira foi o setor agrário-exportador. Em São Paulo foi onde essas transformações aconteceram de forma acelerada e “aparece como centro mais importante [...]. A produção paulista representa, em valor, 31,5% [...] da produção nacional” (FAUSTO, 1997, p. 38).

Nesse contexto, os negros paulistanos, os imigrantes de diversas nacionalidades e os caipiras paulistas tentariam criar modos formais ou informais de sobrevivência. Segundo Carvalho (2010) o Estado não promovia a política da assistência social e “as poucas medidas tomadas restringiam-se ao meio urbano. No campo, a pequena assistência social que existia era exercida pelos coronéis” (CARVALHO, 2010, p. 62).

Essas relações do coronelismo disfarçavam a exploração do trabalhador e ajudam a

³³ De acordo com o portal da prefeitura de São Paulo verificamos que em 1890 a cidade possuía 64.934 habitantes, em 1900 239.820. Já em 1920, 579.033. Enquanto que, no mesmo período em nível nacional o Brasil apresentava um crescimento de 14.333.915, 17.318.556 e 30.635.605 respectivamente. *Histórico Demográfico do Município de São Paulo*: população nos anos de levantamento censitário: MSP, RMSP, ESP E BR (1872 a 2010). Disponível em: <http://smdu.prefeitura.sp.gov.br/historico_demografico/tabelas/pop_brasil.php> Acesso em: 13 fev. 2012.

entender a durabilidade do poder dos coronéis e o porquê de a Primeira República ter ficado conhecida como o governo das oligarquias. Alguns setores da sociedade brasileira insatisfeitos com esse quadro reivindicavam uma modificação das estruturas de poder e o fim do domínio oligárquico da política do café com leite da velha República. Destacaram-se o movimento Tenentista, o movimento operário — liderado principalmente pelos imigrantes italianos anarquistas em busca da inserção do proletariado na vida política — e a fundação do Partido Comunista do Brasil por influência da Revolução Russa de 1917.

A década de 1920 é marcada pelo desejo latente tanto de renovação política quanto artística e literária e assim, no ano de 1922, tem início uma revolução cultural e artística com a realização em São Paulo da Semana de Arte Moderna, marco inicial do Movimento Modernista no Brasil. De acordo com Candido (1999), este não foi apenas um movimento literário, mas um movimento cultural e social que promoveu a reavaliação da cultura brasileira em uma época de turbulências políticas, sociais, econômicas e culturais.

O decênio de 1920 foi cheio de aspirações e medidas renovadoras em todos os campos da vida cultural e social, manifestando uma vitalidade nunca vista antes, que foi a sementeira de profundas modificações no futuro próximo. Os intelectuais, em geral, os artistas e escritores, em particular, passaram a encarar a realidade com olhar mais crítico, denunciando a insuficiência de uma visão oficial que procurava mostrar o país como extensão do modo de ser, de viver e de pensar das suas elites tradicionais. As presenças do negro, do mestiço, do proletário, do campesino espoliado, do imigrante se fizeram sentir com força graças à mudança social e ao advento de novas relações de trabalho, no quadro da urbanização e da indústria em desenvolvimento. Os modernistas foram sensíveis a esse Brasil novo, procurando exprimir a sua variedade por diversas maneiras (CANDIDO, 1999, p. 77).

Em 1922, o Brasil comemorava cem anos de independência, contudo não havia encontrado sua independência cultural, uma vez que era predominante a valorização da cultura europeia. Já dizia Oswald de Andrade (1924a):

Siga as minhas ideias e verá como ainda não proclamamos direito a nossa independência. Todas as nossas reformas, todas as nossas reações costumam ser dentro do bonde da civilização importadas. Precisamos queimar o bonde (ANDRADE, 1924a, p. 23).

Com o objetivo de repensar a cultura e resgatar as tradições que haviam permanecido ignoradas pela elite colonial, o Movimento Modernista no Brasil significou um marco que delimitou o fim de um período cultural caracterizado pelo conservadorismo. Nesse sentido, de

acordo com Ortiz (2006) a noção de raça é substituída pela de cultura, a miscigenação passa a ser valorizada e o povo antes visto como entrave à modernização do país é agora, para os modernistas, a “alma nacional”.

Sob tais circunstâncias o *Manifesto Antropófago* surgiu como a síntese mais radical das reflexões do Modernismo brasileiro, em 1928, em um cenário de busca por uma identidade nacional, visto que o Estado brasileiro já havia se constituído desde a independência em 1822.

No entanto, a ideia de nação ainda era uma abstração, conforme aponta Ortiz (2006):

O dilema dos intelectuais desta época é compreender a defasagem entre teoria e realidade, o que se consubstancia na construção de uma identidade nacional. [...] O evolucionismo fornece à intelligentsia brasileira os conceitos para compreensão desta problemática; porém, na medida em que a realidade nacional se diferenciava da europeia, tem-se que ela adquire no Brasil novos contornos e peculiaridades (ORTIZ, 2006, p. 15).

Oswald dizia que a Antropofagia tinha como objetivo “assimilar todas as natimortas tendências estéticas da Europa, assimilá-las e elaborá-las em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa” (ANDRADE, 1928a). No primeiro número da *Revista de Antropofagia*, é publicado o *Manifesto Antropófago*³⁴, com o objetivo de deglutir as culturas estrangeiras, reelaborá-las e transformá-las em algo original.

Tal rito simbolizava, na antropofagia oswaldiana, a resistência às heranças do colonialismo. Se para os europeus a celebração antropofágica era vista como selvageria, para Oswald o estigma do selvagem canibal tinha uma afirmação positiva e inovadora.

Desse modo, procurava-se inverter a associação civilização x barbárie, visto que a eclosão da Primeira Guerra Mundial pôs em cheque os preceitos iluministas de classificar uma sociedade como civilizada de acordo com o seu grau de avanço técnico. A própria colonização já era a maior representatividade da barbárie.

³⁴ No ano de 1928, mais precisamente no dia 11 de janeiro, Tarsila do Amaral oferece ao marido, Oswald de Andrade, o último quadro que havia pintado como presente de aniversário. Tal presente causou grande impacto em Oswald, que, junto com o amigo Raul Bopp, compôs o nome “Abaporu”, a partir da junção de duas palavras tupi-guarani, aba: homem; poru: que come. Este quadro tornou-se o símbolo do Movimento Antropofágico, liderado por Oswald de Andrade, que propunha a “deglutição” das estéticas estrangeiras, para reprocessá-las em expressões brasileiras e paradoxalmente originais, ou seja, assimilar (devorar) o que se considerava positivo para a formação da cultura nacional, simbolizado pelo Abaporu de Tarsila do Amaral, que representava a ideia de brasilidade pelas cores e elementos devorados do surrealismo nos seus traços exagerados.

Embora o *Manifesto Antropófago* seja um documento literário, a Antropofagia oswaldiana não esteve limitada à esfera literária, mas apontava para outras questões da sociedade que, em sua visão, precisavam ser revistas. “Precisamos rever tudo – o idioma, o direito de propriedade, a família, a necessidade do divórcio – escrever como se fala, sinceridade máxima” (ANDRADE, 1928a, p. 3).

4 TRAÇOS DO PERFIL MARTIANO E OSWALDIANO

Vivir humilde, trabajar mucho, engrandecer a América, estudiar sus fuerzas y revelárselas, pagar a los pueblos el bien que me hacen: éste es mi oficio. Nada me abatirá; nadie me lo impedirá.

José Martí³⁵

É preciso, porém, que saibamos ocupar nossos lugares na história contemporânea [...], não há lugar para neutros [...], o papel do intelectual e do artista é tão importante como o guerreiro de primeira linha.

Oswald de Andrade³⁶

Como visto no capítulo anterior, a análise de um discurso precisa considerar suas condições de produção. No entanto, tais condições estão relacionadas não apenas ao contexto, mas também à noção de sujeito nesse contexto.

Sujeito e indivíduo são coisas distintas de acordo com a análise do discurso. Sob essa perspectiva, o sujeito é constituído a partir da posição ideológica³⁷ de onde profere seu discurso, pois, “o efeito ideológico elementar é a constituição do sujeito” (ORLANDI, 2012, p. 48).

Assim, para que haja um discurso é necessário que haja um sujeito e este, por sua vez, necessita de uma ideologia³⁸ para que seu discurso produza sentidos. Há também de se destacar que, de acordo com Orlandi (2012), o sujeito, na verdade, é formado por vários sujeitos. Trata-se, portanto, de um sujeito simbólico no processo discursivo, que não tem o poder de decidir os sentidos de seu discurso. Isto se deve ao fato de as palavras produzirem sentidos específicos quando utilizadas em diferentes posições ideológicas. Portanto, a noção

³⁵ 1877, p. 77.

³⁶ 1972, p. 100.

³⁷ Para este capítulo faremos uso da noção de posição ideológica como categoria de análise.

³⁸ A ideologia é entendida aqui, de acordo com Orlandi (2012) como decorrência da relação do sujeito com a língua e com a história. Logo, uma prática significativa e não ocultação da realidade. Assim a ideologia está relacionada às interpretações feitas pelo sujeito e que se materializam nos sentidos.

de sujeito aqui se fundamenta em sua existência no contexto histórico e se manifesta por meio de um discurso.

Ao considerarmos que “[...] o lugar a partir do qual fala o sujeito é constitutivo do que ele diz” (ORLANDI, 2012, p. 39), precisamos entender tanto Martí quanto Oswald como intelectuais, pois o discurso é uma função específica do sujeito, uma vez que o autor está atrelado ao texto, já o sujeito, ao discurso.

Nosso objetivo neste capítulo é justamente analisar qual é o posicionamento ideológico de Martí e de Oswald frente ao discurso moderno/civilizador. No intuito de compreendermos como os autores, na concepção de suas obras *Nuestra América* e *Manifiesto Antropófago*, se constituem enquanto sujeitos.

Para tanto, examinaremos suas trajetórias teóricas e seus mentores intelectuais, pois julgamos indispensável compreendermos as confluências que contribuíram para a formação e maturação do pensamento de ambos. É importante destacar também, como característica comum, as constantes viagens que perpassaram suas vidas seja na condição de exilado, como foi o caso de Martí, ou na qualidade cosmopolita, no caso de Oswald. Esses são fatores que acreditamos importantes para entendermos a formulação de seus projetos emancipatórios.

4.1 José Martí: um intelectual engajado

Figura 4 <<http://www.los-poetas.com/a/biomarti.htm>>

Em meio ao século XIX, José Martí não pode ser considerado apenas mais um indivíduo, pois enquanto sujeito histórico de seu tempo³⁹ ocupa a posição ideológica de um intelectual engajado politicamente, que utiliza a literatura como instrumento de combate ao desdém do olhar estrangeiro. Para Martí (1891)

El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos (MARTÍ, 1891).

No processo discursivo do século XIX, Martí simboliza os “bárbaros” e “primitivos” do “novo mundo” e que não se encaixavam nos padrões do modo de vida europeu ou estadunidense, como “[...] um transgressor consciente da lógica dominadora imposta pelas mudanças do fim do século na nova etapa da modernidade que se iniciava” (RODRÍGUEZ, 2006, p. 23). Entendemos, portanto, seu discurso como um antidiscurso em um posicionamento anticolonial e anti-imperialista. Sua produção discursiva não pode ser compreendida separadamente de sua militância política como bem apontou Retamar (1983): “O pensamento de Martí é a consciência de seus atos” (RETAMAR, 1983, p. 56). Sua maturidade intelectual e política são refletidas na obra *Nuestra América* (1891) como discurso de resistência e de reafirmação cultural para a América Latina.

Martí não apenas escreveu, mas, sobretudo, conseguiu embelezar e dar vida aos seus textos pela sua habilidade artística de “desenhar” com as letras. Era portador de um amplo conhecimento e procurou utilizá-lo sempre em favor da América Latina.

Ao longo de sua vida, alinhou-se àqueles que eram representantes do atraso social: os indígenas, os negros e os mestiços, mas, em verdade, não escreveu nas línguas originais dessas etnias — a maioria de seus textos foi escritos em espanhol, mas também em inglês e francês — e essa reflexão pode gerar uma questão crítica: a quem de fato ele se dirigia ou representava? Porém, considerando que a obra literária é uma comunicação, podemos opor a essa crítica outra questão: o impacto e o alcance desses discursos seriam maiores se escritos em língua indígena?

É possível que não, pois, supomos que Martí escrevia em sua língua nativa, uma das heranças da colonização, mas a utilizava como ferramenta de emancipação e não como

³⁹ No entanto Martí permanece atual devido seu discurso abordar temas ainda pertinentes em relação à América Latina.

reprodução da opressão. Nesse processo, a língua do colonizador, símbolo de um passado devastador, é ressignificada por meio de seu posicionamento ideológico, conforme nos lembra Maingueneau (2005):

Uma obra literária não é tomada em uma língua completa e autônoma, ela emerge e se mantém através das tensões entre línguas e entre variedades languageiras e a maneira que cada uma tem de gerar estas tensões é constitutiva de seu posicionamento (MAINGUENEAU, 2005, p. 22).

Além da atuação como intelectual Martí ocupou cargos políticos em vários países: desde 1887 foi cônsul do Uruguai em Nova York. Em 1888, foi nomeado representante da Associação de Imprensa de Buenos Aires, nos Estados Unidos e no Canadá. No final dos anos de 1890, já era cônsul em Nova York não apenas do Uruguai, como também da Argentina e do Paraguai e presidente da Sociedade Literária Hispano-Americana.

Devido à sua colaboração em jornais de língua espanhola, sua fama ascendeu pela América hispânica. Vários jornais como *La Nación*, de Buenos Aires, *El Partido Liberal*, do México, *La Opinión Nacional*, de Caracas, *La Opinión Pública*, de Montevideu, divulgavam as ideias do cubano em forma de cartas e crônicas, nas quais apresentava sua realidade vivida nos Estados Unidos.

Temos de concordar que a maioria da população da América Latina, até então, não era alfabetizada e, assim, Martí acabou se dirigindo a uma elite intelectual. Contudo, importa-nos destacar também o modo como ele se dirigia e se posicionava diante dessa elite, sempre em favor dos excluídos.

É desse modo que, em nossa visão, Martí representa um intelectual crítico comprometido com a integração da América Latina, voltado especialmente para os grupos mais excluídos, quer seja por suas obras literárias ou seu exercício docente, ou mesmo por sua atuação política direta. Sempre procurou defender a autonomia da América Latina lutando para que não fosse absorvida pelos propósitos imperialistas dos Estados Unidos.

Suas narrativas não representam um discurso ingênuo, mas um pensamento crítico caracterizado por uma vivência prática em defesa de suas convicções, chegando a literalmente morrer como mártir pela causa latino-americana. No nosso ponto de vista, Martí representa um misto de grande erudição intelectual e coragem de um soldado, acrescidos da sensibilidade de um artista.

Ao longo da odisseia de sua breve vida, enfrentou inúmeras perseguições. A condição de exilado, na maior parte de sua vida, contribuiu para a elaboração de seu projeto *Nuestra América*. Seu conhecimento e suas experiências acerca do continente se deram sob a perspectiva do exílio em uma espécie de “angustia produtiva”, como diria Said (2005). Logo no primeiro episódio de sua deportação para Espanha, aos 17 anos Martí defendia com convicção:

Sufrir es quizás gozar. Sufrir es morir para la torpe vida por nosotros creada, y nacer para la vida de lo bueno, única vida verdadera. [...] Sufrir es más que gozar: es verdaderamente vivir. [...] ¿A qué hablar de mí mismo, ahora que hablo de sufrimientos, si otros han sufrido más que yo? Cuando otros lloran sangre, ¿qué derecho tengo yo para llorar lágrimas? (MARTÍ, 1871a, p. 45-53).

Para ele era uma honra e um privilégio sofrer pela sua pátria ao ponto de subestimar o próprio sofrimento. Considerando que enquanto ele estava vivo, outros estavam morrendo na luta pela independência de Cuba. Para Said (2005) esse comportamento significa que:

[...] o intelectual na condição de exilado tende a sentir-se feliz com a ideia da infelicidade, a tal ponto que essa insatisfação, [...] pode tornar-se não só um estilo de pensamento como também uma nova morada, ainda que temporária (SAID, 2005, p. 61).

No caso de Martí, a vida o transformará em um peregrino que, ao contrário de se lamentar, prefere transformar as dificuldades em experiência e em esperança de voltar para libertar o seu povo. Ainda conforme Said (2005):

[...] O exilado vê as coisas tanto em termos do que deixou para trás como em termos do que de fato acontece aqui e agora; através dessa dupla perspectiva, ele nunca vê as coisas de maneira separada ou isolada. Cada cena ou situação no novo país aproxima-se necessariamente de sua contrapartida no país de origem (SAID, 2005, p. 67).

Assim, o exílio é um fator que simultaneamente o separa e o aproxima de sua terra natal, Cuba. Nesse sentido Carvalho (2003) complementa:

A história tem fornecido inumeráveis exemplos de como os indivíduos no exílio, sobretudo os intelectuais, tendem a uma reflexão profunda sobre suas raízes: a privação de um solo e de uma pátria impõe a sua reivindicação. Uma das saídas privilegiadas para o vazio do exílio tem sido historicamente

e exercício da escrita: por meio dela busca-se preencher esses espaços e ausências, construir nações e nacionalidades, formular utopias e identidades (CARVALHO, 2003, p. 116).

Mas o interessante é observarmos que esta condição de exilado ao mesmo tempo em que o priva do convívio familiar, é a demonstração de sua liberdade. A liberdade de quem não se deixou cooptar pelos detentores do poder e tampouco cedeu a qualquer tipo de privilégios que a ele pudessem ser oferecidos em troca de seu silêncio. Nas palavras do próprio Martí (1889a):

[...] vivo por mi patria, y por su libertad real, aunque sé que la vida no me ha de alcanzar para gozar del fruto de mis labores, y que este servicio se ha de hacer con la seguridad, y el ánimo, de no esperar por él recompensa. Pero lo que soy, lo soy, y no me deslumbro, ni me desvío, ni cedo por interés alguno de renombre pasajero, o popularidad demasiado costosa, o autoridad futura, a lo que creo que, so pretexto de acelerarla, pone en riesgo, tal vez mortal, la libertad de mi país (MARTÍ, 1889a, p. 120).

Ao contrário, ao escolher estar à margem foi justamente nessa condição que seu conhecimento e sua sensibilidade foram ampliados em relação aos marginalizados e excluídos da *mãe América*.

Sendo assim, não apenas acreditava como também defendia publicamente a criação de uma nova América. Entretanto, não de modo ficcional e sim em uma possibilidade de criar uma nova realidade para todos os latino-americanos independentemente de sua classe social ou de sua cor de pele. *Nuestra América* representava um projeto visionário na medida em que se projetava para o futuro a partir de escolhas do presente, ou seja, um fazer histórico e não um mero sonho romântico.

Martí propunha caminhos alternativos para o desenvolvimento da região e não se restringe apenas a denunciar o risco que a América Latina corria com a política imperialista e neo-colonialista estadunidense: “¿Por qué en la tierra nueva americana se ha de vivir la vieja vida europea?” (MARTÍ, 1875a, p. 227) dizia ao rejeitar os modelos prontos estrangeiros que não atendiam à nossa realidade

Dessa forma, não aceitou ações conciliadoras com a política anexionista estadunidense como muitos cubanos de seu tempo, que defendiam a anexação de Cuba trocando sua futura soberania por uma suposta “proteção” dos “irmãos do norte”. Cuba representava para ele a garantia de impedir a expansão dos Estados Unidos sobre o restante do continente.

Devemos ressaltar que Martí tinha plena clareza de que os problemas da América Latina advinham não só do “tigre de fora”, isto é, do avanço imperialista dos Estados Unidos, mas também do “tigre de dentro”, pois é fato que mesmo depois de toda a região ter se livrado do jugo colonial europeu, o domínio passou a ser exercido pelas elites locais herdeiras do colonialismo que, preocupadas em manter interesses e privilégios, subjugavam a maioria da população autóctone, relegando-as a uma posição inferior na hierarquia social.

Assim, depois da sua independência a América Latina passou a ser sua própria opressora, do mesmo modo como foi oprimida pelos europeus. Nesse sentido, compartilhamos da análise de Said (2005):

Mesmo entre os oprimidos há também vencedores e perdedores, e a lealdade do intelectual não deve restringir-se apenas à adesão da marcha coletiva: grandes intelectuais como o indiano Tagore ou o cubano José Martí foram exemplares nesse aspecto, pois nunca abrandaram suas críticas *por causa* do nacionalismo, embora eles mesmos continuassem nacionalistas (SAID, 2005, p. 51, grifo do autor).

Ressaltamos aqui a criticidade de Martí ao demonstrar consciência dessa realidade e fazer questão de denunciá-la ao invés de vitimá-la. Uma vez que, apesar de seu amor à *nossa América* ser o motor de sua vida, não permitiu que esse sentimento ofuscassem sua visão. Na verdade, seu desejo era fundar uma nova América e a estratégia para alcançar esse objetivo seria uma integração continental, como um remédio preventivo ao mal que nos ameaçava. Porém, não levado ao pé da letra como propunha Simón Bolívar, mas sim numa integração cultural, como bem observou Carvalho (2001):

A questão é que a palavra de ordem de unidade lançada por Martí não se restringia à unidade no plano político. Jamais deixou claro qualquer projeto de integração dessa natureza. [...] A Pátria martiana assume, no fundo, uma característica supranacional, incorporando elementos culturais, valores e modos de vida peculiares, que constituem seu campo de identidade. Uma pátria culturalmente falando, essencialmente, mestiça (CARVALHO, 2001, p. 67-68).

Desse modo, o projeto martiano buscava integrar um modo de vida próprio a partir de nossas próprias necessidades e não mais recorrer a modelos estrangeiros, ainda que não descartasse a possibilidade de ressignificar elementos externos que pudessem contribuir para o desenvolvimento interno da região de alguma maneira. De qualquer forma, Martí tinha a percepção de que mais perigoso que o avanço do “monstro do norte” era a nossa desunião /

desintegração. Se por um lado os Estados Unidos se uniram e se fortaleceram após sua independência, por outro a América Latina se fragmentava. Martí via que para vencer o “tigre de fora” era necessário primeiramente vencer o “tigre de dentro” que representava as rivalidades mesquinhas de nossa política continental.

Logo, se não vencêssemos o inimigo interno entregaríamos o futuro do Continente, com nossas próprias mãos para o inimigo externo. Se os Estados Unidos se guiavam pelo slogan “A América para os americanos” (do norte), Martí seguia o lema “A América para (todos) os latino-americanos” porque entendia que “[...] a sociedade do Norte não é semelhante aos povos do Sul, constituindo, ambos, identidades histórico-culturais diferentes” (RODRÍGUEZ, 2006, p. 174).

4.1.1 Formação intelectual

Filho de imigrantes espanhóis, José Julián Martí Pérez nasceu na ilha de Cuba em 28 de janeiro de 1853. Pobre, o jovem tinha sua rotina de trabalho diário por necessidade em ajudar no sustento de sua família e cresceu vivenciando o clima de insatisfação marcado pelas ideias independentistas que se propagavam pelas ruas de Havana. Esse clima de efervescência o contagiou e, mais adiante, nutriu um espírito anticolonial.

A formação intelectual de Martí teve início aos doze anos de idade, em 1865, ao ingressar no colégio municipal dirigido pelo poeta e jornalista Rafael María de Mendive (1821-1886). Mendive foi fundamental na formação intelectual de Martí por apresentar-lhe o mundo das letras, como também participar dos debates políticos dos quais promovia. Segundo Rodríguez (2006) a escola:

[...] abriu-lhe as portas dos lares e da cultura da classe média cubana da época: professores, funcionários e empregados, médicos e advogados que, garantindo quase sempre o sustento por essas vias, faziam do jornalismo sua prática literária e, do debate político, o verdadeiro sentido de suas vidas [...] (RODRÍGUEZ, 2006, p. 32).

Esses intelectuais aspiram um pensamento próprio nacionalista orientado por uma corrente cristã em Cuba. Dentre essas figuras se destacam o padre Félix Varela (1788-1853)⁴⁰ e o filósofo José de La Luz y Caballero (1800-1862)⁴¹ que, junto com o patriota Mèndive, conforme afirma Joaquín Santana Castillo (2005), foram

[...] los maestros que modelaron la conducta y el saber de Martí. Fueron hombres de sabiduría y virtud y a quienes públicamente agradeció su deuda, acaso exagerando su influencia. Luz y Mèndive serán pues los padres espirituales de Martí (CASTILLO, 2005, p. 51).

Como vimos, os mentores intelectuais de Martí eram homens que faziam parte de uma elite intelectual posicionada como uma vanguarda em busca da independência de Cuba. De acordo com Rodríguez (2006), Luz y Caballero foi um dos nomes mais significativos desse pensamento e o mestre que formou a geração de intelectuais que antecedeu Martí, inclusive Mèndive, com base na pedagogia e nas ciências modernas sob os princípios do dever e do sacrifício para alcançar o bem.

Ao se alimentar intelectualmente do pensamento desses homens, pouco a pouco germinava dentro de Martí um espírito anticolonial regado por uma sensibilidade artística que o fazia sonhar cada vez mais intensamente com uma Cuba livre:

¡Despierta, oh pueblo mísero, cobarde!
[...]
¡Para morir luchando nunca es tarde!
¡Morir! ¡La patria gime!

⁴⁰ Entre os que foram pegos pela repressão decorrente estava Felix Varela, um professor de filosofia do seminário de San Carlos. Clérigo importante e homem à frente do seu tempo, Varela tanto era adepto da independência da América Latina como defensor da abolição da escravatura. Ele já havia tomado essa posição então impopular quando membro da delegação cubana para as Cortes em Madri, em 1820. Foi obrigado a exilar-se depois da conspiração da Soles y Rayos, primeiro na Espanha e depois nos Estados Unidos, onde foi colaborador frequente de jornais de exilados. De lá, ajudou a educar a geração seguinte de intelectuais cubanos, nem todos tão esclarecidos quanto ele. A sua memória foi amiúde evocada pelo conjunto do espectro político cubano como um modelo de cidadão admirável e progressista (GOTT, 2006, p. 68).

⁴¹ De acordo com Castillo (2005) Luz y Caballero, sobrinho neto do padre José Agustín Caballero, teve importante participação no desenvolvimento de uma pedagogia e filosofia cubana como eixo central “el amor a la patria y el culto a la verdad, estrechamente interrelacionada esta última com el bien y la justicia”. Se tornou um dos homens mais influentes em Cuba na primeira metade do século XIX e “[...] uno de los educadores latinoamericanos de más dominio sobre las corrientes pedagógicas de vanguardia de su época. Las experiencias adquiridas en esos años las pondrá al servicio de su patria. [...] Luz fue el protagonista de la más extensa, vigorosa e importante polémica filosófica que se produjo en América en el siglo XIX, al defender con vehemencia patriótica la verdad científica y la libre elección del pensamiento [...]. Su amor a la enseñanza, su interés y voluntad de servir a Cuba, lo llevan a fundar, el 27 de marzo de 1848, el Colegio ‘El Salvador’. La creación de esta institución fue la culminación de su obra de madurez, y en ella se formaron muchos de los futuros hombres ilustres del país dentro de los que estaría el propio Rafael María de Mèndive” (CASTILLO, 2005, p. 51-53).

¡Morir! ¡La patria nuestro esfuerzo clama!
 ¡Si un torrente de llanto nos infama,
 Una gota de sangre nos redime!
 [...]

Claro, espléndido día
 De aquella tenebrosa noche queda:
 [...]

¡A luchar! ¡A luchar!
 [...]

Y cuando el padre Sol sus rayos vibre,
 Surcando el viento en las rizadas olas
 ¡Lleve presto a las playas españolas
 El bravo despertar de Cuba libre!
 (MARTÍ, 1871b, p. 19-21)

Por outro lado, havia uma corrente liberal cubana formada por descendentes de europeus nascidos na América, os *criollos*. Submissos à metrópole, configuravam a estrutura social que predominou em Cuba por quase três séculos, justificando a escravidão e o domínio colonial em detrimento de seus próprios interesses. E é justamente contra essa corrente que Martí expressa toda sua indignação.

Com apenas 17 anos, em 1869, foi condenado a seis anos de prisão por fazer parte dos grupos independentistas. Depois de alguns meses de trabalho forçado em Cuba foi deportado para a Espanha e aos 18 anos de idade Martí escreveu sobre o episódio de sua prisão:

Dolor infinito debía ser el único nombre de estas páginas. [...] Era el 5 de abril de 1870. Meses hacía que había yo cumplido diez y siete años. Mi patria me había arrancado de los brazos de mi madre, y señalado un lugar en su banquete. Yo besé sus manos y las mojé con el llanto de mi orgullo, y ella partió, y me dejó abandonado a mí mismo. Volvió el día 5 severa, rodeó con una cadena mi pie, me vistió con ropa extratía, cortó mis cabellos y me alargó en la mano un corazón (MARTÍ, 1871, p. 45-53).

Em seguida, poeticamente, descreve todo seu patriotismo:

Presidio, Dios: ideas para mí tan cercanas como el inmenso sufrimiento y el eterno bien. Sufrir es quizás gozar. Sufrir es morir para la torpe vida por nosotros creada, y nacer para la vida de lo bueno, única vida verdadera. [...] Sufrir es más que gozar: es verdaderamente vivir. [...] ¿A qué hablar de mí mismo, ahora que hablo de sufrimientos, si otros han sufrido más que yo? Cuando otros lloran sangre, ¿qué derecho tengo yo para llorar lágrimas? (MARTÍ, 1871, p. 45-53).

Podemos perceber sua maturidade e, apesar da pouca idade, o comprometimento que o iria levar adiante por toda sua agitada e breve vida, em favor da libertação de Cuba e, ampliando esse pensamento, da América Latina. Para ele a dignidade de seu povo dependeria da libertação do jugo colonial. Contudo, observa que para isso todos deveriam lutar “porque el único modo de vencer el imperialismo en los pueblos mayores, y el militarismo en los menores, es ser todos soldados” (MARTÍ, 1889, p. 306).

A influência do pensamento dos independentistas, com destaque para Simón Bolívar, assim como de outros escritores e ensaístas, também contribuiu para formar em Martí a concepção de unidade e integração latino-americana, a fim de se alcançar um desenvolvimento autônomo.

4.1.2 A trajetória de um exilado

No decorrer de sua vida Martí percorre vários países da América Latina na condição de exilado. Suas experiências empíricas somadas às suas reflexões teóricas, direcionadas aos problemas sócio-culturais de *Nossa América*, permitem a ele conhecer, pouco a pouco, a diversidade étnica e cultural do Continente e as diferentes realidades dos países latino-americanos nos quais convive. De acordo com Carvalho (2001):

Isso lhe permitiu reconhecer e contrastar distintos sujeitos, modos de vida e valores culturais entre as representações em pugna, bem como definir a especificidade do ser americano, o homem natural autóctone, a quem buscou mediar e representar por meio de seu discurso (CARVALHO, 2001, p. 19).

Assim é a partir dos percursos empreendidos pela América Latina que o pensamento compromissado politicamente com Cuba se amplia no sentido de construir uma unidade continental. Pautado em uma consciência anticolonialista e anti-imperialista, desejava romper com os grilhões do colonialismo para se alcançar a dignidade e a felicidade por meio da independência. Como ele mesmo dizia “La felicidad tiene garantía sólida en el concepto de independencia y dignidad humanas” (MARTÍ, 1875a, p. 222).

Essa independência, em sua concepção, dependia da união de todos os que sofriam com as heranças do colonialismo para lutar, e se preciso fosse morrer, pela liberdade de nossa América. A deportação para a Espanha deu início a uma nova fase em sua vida, mas as dificuldades encontradas por Martí fora de seu lar contribuíram para seu crescimento intelectual. Segundo Gott (2006):

Quando Martí chegou, a Espanha estava enfrentando a sua própria revolução, e logo se viu envolvido na fermentação intelectual do período. Enquanto estudava Filosofia e Direito na Universidade de Madri (e posteriormente em Saragoça), caiu sob a influência de Julián Sanz del Río, cujos escritos teriam um importante impacto sobre o pensamento espanhol e latino-americano. Sanz del Río era o tradutor e propagador do trabalho de Karl Krause, o humanista alemão contemporâneo de Hegel, que também era amigo do grande educador Friedrich Froebel. A preocupação especial de Martí com a educação – um legado duradouro para Cuba, que sobreviveu até o século XXI – vinha do seu contato inicial com essa importante escola de pensamento (GOTT, 2006, p. 104).

Diferentemente dos *criollos* que defendiam “[...] que a nação cubana fosse constituída à imagem e semelhança de seus paradigmas europeus e estadunidenses” (RODRÍGUEZ, 2006, p. 33-34), Martí compreende que a América Latina não teria que repetir, ou copiar os padrões europeus. Castillo (2005) acrescenta:

Su estancia de cuatro años en España, y el aprendizaje que en ella realizó, estuvo siempre signada por este eclecticismo que le llegaba a seleccionar y elegir aquello que mejor podía servir a sus intereses patrios. Su contacto con la cultura, la sociedad, y la política española de la época hay que entenderlo siempre bajo esta condición (CASTILLO, 2005, p. 56-57).

Martí não ignora ou desmerece a cultura européia. Ao contrário, dialoga e assimila aquilo que julga servir aos seus interesses pátrios. Para ele “[...] bueno y útil sería que en cada gran mercado de Europa y de América, se mantuviesen perpetuamente abiertas casas de exhibición de los productos americanos!” (MARTÍ, 1883, p. 361).

Em 1874 deixa a Espanha graduado em Direito, Filosofia e Letras. Chega ao México, em 1875, aos 22 anos de idade, ali permanecendo até 1877, início do governo de Porfírio Díaz. Em solo mexicano faz grandes amizades, com destaque para Manuel Antonio Mercado. Forma-se em jornalismo e passa a se interessar pelas causas operárias. O tempo que Martí viveu no México foi um momento de exílio político, no qual, se dedicou à produção literária.

Así, durante los primeros días de su llegada a México, Martí comienza a desarrollar una intensa jornada de relaciones y trabajos. Así conoce a Vicente Villada, director de la *Revista Universal*, publicación donde comenzará a escribir desde el 2 de marzo de ese año de 1875 hasta noviembre de 1876 (SANTANA, 2005, p. 35, grifo do autor).

Além da vida intelectual, também se destaca a dramaturgia de Martí *Amor con amor se paga*, justamente em um momento tumultuado da política mexicana devido às pressões de Porfírio Díaz contra o governo de Lerdo de Tejada.

O fato é que sua estada no México marca seu pensamento de modo a ter uma primeira concepção sobre a América Latina. Esse país significa seu encontro com a autoctonia latino-americana. É em solo mexicano também que Martí emprega, pela primeira vez, a expressão *Nuestra América*. Expressão esta que, mais tarde representará sua ideia de unidade continental baseada na história comum, de exploração colonial, dos países latino-americanos. Segundo Martí (1875b):

Todos los pueblos que sufrieron la dominación española; todos los pueblos que se alzaron contra ella; todos los países que conquistaron ya su independencia de la nación opresora e inhábil, los mismos males sufrieron, las mismas lagrimas lloraron, devoraron las mismas vergüenzas, y con sangre de sus hijos escribieron la misma santa historia que con sangre de los suyos escribe Cuba ahora (MARTÍ, 1875b, p. 118).

Essa sua ideia, que irá amadurecer a partir de suas experiências futuras, dará seu sentido de autonomia para a região constituindo o eixo norteador de seu projeto revolucionário no ensaio *Nuestra América* (1891). Ou seja, as particularidades e especificidades latino-americanas exigiam, na visão de Martí, análises e soluções próprias. Para isso via na figura do autóctone exemplos de resistência e originalidade: “Por el poder de resistencia del indio se calcula-cual puede ser su poder de originalidad [...]” (MARTÍ, 1895a, p. 211).

Portanto podemos afirmar com Margarita Ruiz (2005) que:

México significa para él la comprensión de la América española, las nuevas vivencias, unidas a las de Cuba le hacen tomar conciencia de los problemas latinoamericanos, su realidad indígena y mestiza, sus peligros y sus asechanzas. Comprenderá por sí mismo y por sus contactos con los pensadores y artistas mexicanos de la época que Latinoamérica es un mundo que necesita sus propias soluciones y empieza a descubrir lo que será el motor de su vida: la lucha anti-imperialista. Asimismo descubre al indio,

raza exterminada en Cuba; Martí escucha las voces indias de Ignacio Ramírez, de Manuel Altamirano y de Sánchez Solís y comprende a ‘aquellos hombres que tienen los pies descalzos y la armonía en el corazón’ (RUIZ, 2005, p. 29).

A partir daí Martí inicia sua peregrinação pelos países da América Central, justamente pelo fato de se ver obrigado a deixar o território mexicano devido à ditadura do general Porfírio Díaz. Durante o tempo em que esteve na Guatemala (março de 1877 a julho de 1878), participou de diversas conferências e escreveu vários trabalhos. Um deles intitulado *Guatemala*, foi publicado no México em forma de folhetim em um periódico mexicano, em 1878.

O curioso é não ter sido publicado na Guatemala e sim no México. Talvez, seja pelo fato de os setores conservadores guatemaltecos verem Martí como um inimigo, considerando que “durante ese tiempo, el joven profesor cubano comenzó a relacionarse con diversos actores políticos guatemaltecos [...]” (SANTANA, 2005, p. 40).

De todo modo, a partir dessa obra Martí passa a expressar mais claramente a necessidade de uma unidade latino-americana, evidenciada nas expressões “Nuestra América” e “Madre América”. Nesse sentido Martí (1878) avalia que:

[...] la desunión fue nuestra muerte, [...] Pero ¿qué haremos, indiferentes, hostiles, desunidos? ¿qué haremos para dar todos más color a las dormidas alas del insecto? ¡Por primera vez me parece buena una cadena para atar, dentro de un cerco mismo, a todos los pueblos de mi América! (MARTÍ, 1878, p. 118).

Sua admiração pela Guatemala, somada ao amor por Cuba, comporia inicialmente o amor a uma pátria maior, ou seja, “nossa América”. Em 1877 Martí volta à cidade do México ficando hospedado na casa de seu amigo Manuel Mercado. Nesse mesmo ano retorna a Cuba, de forma “semi-clandestina”, utilizando seu segundo nome e segundo sobrenome – Julián Pérez – permanecendo ali por pouco tempo. Já em 1878 regressa à Guatemala, contudo, devido à hostilidade encontrada, retorna para Cuba nesse mesmo ano. Essa hostilidade está relacionada às reações contrárias ao seu pensamento em defesa dos grupos populares e dos indígenas. Daí Martí (1878) complementa:

Cultivar, emprender, distribuir; como arrastrado por secreta fuerza ciega, tal mente guía al que preside hoy a Guatemala. La riqueza exclusiva es injusta.

Sea de muchos; no de los advenedizos, nuevas manos muertas, sino de los que honrada y laboriosamente la merezcan. Es rica una nación que cuenta muchos pequeños propietarios. No es rico el pueblo donde hay algunos hombres ricos, sino aquel donde cada uno tiene un poco de riqueza. En economía política y en buen gobierno, distribuir es hacer venturosos (MARTÍ, 1878, p. 134).

Assim, por meio de sua experiência na Guatemala, Martí entende que seria necessário encontrar outras formas de desenvolvimento para nossa América, diferente do que experimentava esse país. Dessa forma Rodríguez (2006) pondera:

A permanência de Martí na Guatemala deve ser avaliada, sobretudo, como um momento importante de sua vida e da evolução de seu pensamento porque naquele período o então jovem exilado chegou a uma primeira síntese da concepção que começa a aparecer já em seus escritos mexicanos: a compreensão da América Latina como uma unidade histórico-social diferenciada da Europa e dos Estados Unidos (RODRÍGUEZ, 2006, p. 125).

Na verdade, desde sua juventude Martí discorda das concepções liberais vigentes até então que, viam nas sociedades capitalistas europeias e estadunidenses um modelo de progresso. Tal modelo discriminava o indígena por vê-lo como sinônimo de atraso. No entanto Martí vê no colonialismo europeu o fator de impedimento para o desenvolvimento próprio dos povos nativos.

É válido destacar que Martí não menciona que as civilizações pré-colombianas formaram grandes impérios, como por exemplo, o dos Astecas que ficava localizado no atual México, à custa da dominação dos povos vizinhos e, portanto, não vivíamos em perfeita harmonia como pode soar o discurso martiano, antes da conquista europeia.

Mas o fato é que seu pensamento em relação à autoctonia do continente, pensamento esse despertado no México, passa a amadurecer por meio de sua experiência na Guatemala. Ao compreender que a América Latina resulta de um processo que criou um povo novo, nem indígena nem europeu, sendo sua principal característica sua mestiçagem “na forma”, isto é, no aspecto cultural, negar o indígena é negar sua latino-americanidade, por ser o indígena um dos elementos formadores da América Latina.

É bem certo que, ainda hoje, essa latino-americanidade é discutível. Mas é justamente aí que percebemos os primeiros passos para seu projeto de integração continental como

mecanismo de desenvolvimento interno, a partir da premissa de valorização da autoctonia da região. Segundo Carvalho (2001):

[...] essa autoctonia americana foi um elemento decisivo para a construção futura do seu conceito de homem natural – identificado por Martí com o índio, o negro e o camponês – como sujeito da cultura hispano-americana (CARVALHO, 2001, p. 79).

Não se pode desconsiderar que o pensamento que voga, naquele momento, como visto anteriormente, é justamente o da teoria racista e, portanto na percepção de Martí seria preciso, mais do que nunca, recuperar e reconhecer a autoctonia do continente, para não incorrer no risco de um neocolonialismo. E é justamente na Venezuela (1881) que Martí aprofunda na análise dos problemas da América Latina, especialmente relacionados à desigualdade social. De acordo com Rodríguez (2006):

A autoctonia americana proclamada em seus escritos mexicanos serve-lhe, sem dúvida, para justificar a necessidade da fundação urgente da nova América, de maneira a livrar-se de todos esses problemas enfocados por ele a partir da sociedade venezuelana, a qual, é verdade, atravessava – já algum tempo antes de sua chegada – uma reforma liberal que promoveu milhares de leis e disposições modernizadoras (e até uma constituição no estilo da constituição suíça), mas que foi incapaz de tirar o país do estancamento e do atraso (RODRÍGUEZ, 2006, p. 51).

Florestan Fernandes (2006) sintetiza tais problemas elencados por Martí a partir de sua experiência na Venezuela:

- a) Os princípios liberais não eram aplicados no continente por meio de uma política democrática – a política e o governo estão controlados por uma classe autocrática oligárquica em seu benefício exclusivo, esquecendo os demais setores da sociedade.
- b) O liberalismo em matéria econômica contribui para manter ou para criar relações econômicas com países estrangeiros em benefício destes, razão pela qual não se modifica o atraso econômico – tende a reproduzir-se a monocultura ou a monoprodução em condições de grande atraso técnico e científico.
- c) Resultante disso, as condições de desigualdade entre uma exígua minoria e as amplas maiorias não sofrem alteração (FERNANDES, 2006, p. 13-14).

Como editor da *Revista Venezolana*, a coloca como um importante veículo de comunicação de suas ideias e, consequentemente o desejo de “fundar” uma nova América livre dos “velhos males” coloniais, por meio de uma renovação sócio-cultural. Segundo Martí (1881) a finalidade da Revista era:

[...] empujar con los hombros juveniles la poderosa ola americana: a ayudar a la creación indispensable de las divinidades nuevas; [...] a eso viene, con más amor que fuerza, y más brío que aptitudes, la Revista Venezolana. [...] y cuanto al bien de nuestras tierras, y a auxiliarlas a formar conceptos propios y altos contribuya. Amar: he aquí la crítica. [...] No obedece la Revista Venezolana a grupo alguno literario, ni la perturban parcialidades filosóficas, [...] (MARTÍ, 1881, p. 198-199).

Com essa postura provoca forte influência sobre a juventude venezuelana. Essa identificação com Martí se dava à sua participação na luta pela independência de Cuba, e também pela sua grande erudição. Seus constantes discursos a respeito “[...] da identidade latino-americana com sentido unitário e modernizador, capitalizou os ímpetus renovadores da juventude de Caracas” (RODRÍGUEZ, 2006, p. 155).

Todo esse acolhimento provocou a insatisfação do presidente Guzmán Blanco, o qual determinou a saída de Martí da Venezuela. De todo modo o mais importante é ter a compreensão de que “[...] com a permanência em Caracas, Martí encarou a necessidade, para a América Latina, de alcançar um desenvolvimento próprio, nacional, independente e equilibrado em termos sociais” (RODRÍGUEZ, 2006, p. 200).

Seu retorno aos Estados Unidos, especificamente em Nova York, caracteriza uma vida mais fixa, por permanecer nessa cidade até 1895. No entanto vale salientar que em 1879, Martí teve uma primeira estadia neste país. Apesar de ter deixado o país por conta das dificuldades econômicas, por não ter uma renda fixa, fato que determinou sua ida à Venezuela, essa primeira passagem pelos Estados Unidos é importante de se destacar conforme observação de Rodríguez (2006):

Durante a década de 1880, novos grupos temáticos aparecem em seu pensamento, num processo intelectual em que foi captando duas questões essenciais e vinculadas às mudanças que o mundo industrial atravessava, na transição para a etapa imperialista (RODRÍGUEZ, 2006, p. 52).

A partir de sua vivência nesse país, conhece mais de perto o risco que nossa América corria com o “monstro” imperialista que avançava. Um dia antes de sua morte, escreve sua última carta a seu amigo Manuel Mercado denunciando que o governo estadunidense pretendia anexar Cuba ao seu território:

Mi hermano queridísimo: Ya puedo escribir: ya puedo decirle con qué ternura y agradecimiento respeto lo quiero, y a esa casa que es mía, y mi orgullo y obligación; ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país, y por mi deber— puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo— de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. [...] Las mismas obligaciones menores y públicas de los pueblos —como ese de Vd., y mío—, más vitalmente interesados en impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino, que se ha de cegar, y con nuestro sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que los desprecia, — les habrían impedido la adhesión ostensible y ayuda patente a este sacrificio, que se hace en bien inmediato y de ellos. Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas; y mi honda es la de David [...] (MARTÍ, 1895b, p. 161).

Martí observou bem de perto que os Estados Unidos viam em Cuba uma ponte para estender seu domínio político e econômico, por ver a América Latina como um mercado favorável, tanto pela proximidade geográfica quanto pelo desenvolvimento industrial inexistente e uma farta e barata oferta de matéria-prima. Nesse sentido Retamar (1983) assinala que:

Nos Estados Unidos, país estrangeiro onde permanece mais tempo, familiariza-se com a “América européia” como a chamará e, a princípio, sem deixar de reconhecer suas virtudes, logo vê, espantado, que reaparecem nela os vícios que acreditava ter deixado para trás, na Europa (que eram as mazelas do capitalismo desenvolvido) e verifica, assim, a diferença de estrutura e espírito entre as duas Américas. Além do que, e isto é talvez o mais importante, Martí mora nos Estados Unidos justamente no momento em que a nação passa de seu capitalismo pré-monopolista para o capitalismo monopolista e imperialista que a levará, inexoravelmente, a se abalar sobre o mundo: primeiro sobre a América Latina e o Caribe, e em particular sobre Cuba. O fato de que sua pátria permaneça como colônia ostensiva, agudiza dramaticamente sua sensibilidade e compreensão desses problemas, fazendo de Martí o primeiro anti-imperialista cabal do Continente (RETAMAR, 1983, p. 18).

Por isso defendia que “[...] los pueblos de América son más libres y prósperos a medida que más se apartan de los Estados Unidos” (MARTÍ, 1894, p. 27). Desse modo

pretendia “fundar” uma nova América Latina, a fim de “dar vida a la América, hacer resucitar la antigua, fortalecer y revelar la nueva [...]” (MARTÍ, 1877, p. 32) enfrentando o atraso sócio-econômico provocado por três séculos de colonização.

A partir de 1891 irá se dedicar inteiramente à tarefa revolucionária e, em 5 de janeiro de 1892, em Cayo Hueso, são aprovadas as Bases do Partido Revolucionário Cubano (PRC) que, de acordo com seu artigo primeiro, se constituía para conquistar “la independencia absoluta de la Isla de Cuba, y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico”. Assim nascia um partido político revolucionário cujo objetivo era orientar uma guerra de libertação nacional.

A fim de divulgar as propostas do PRC Martí cria, em 14 de março de 1892, o jornal *Patria*, no qual, já no primeiro número são publicados os fundamentos do PRC e o artigo programático *Nuestras Idéias*. “Até sua morte, em 1895, Martí levará, anonimamente, o maior peso da redação deste órgão, constituindo um dos mais singulares exemplos de jornalismo” (RODRÍGUEZ, 2006, p. 26).

Dois anos mais tarde com o apoio do general Máximo Gómez avança por mar e por terra no movimento pela independência de Cuba. Sua morte trágica, fuzilado pelas tropas espanholas, aos 42 anos de idade, em defesa da libertação de Cuba e da própria América o consagrou, junto a Simon Bolívar e San Martín, um dos principais protagonistas do processo emancipatório da Hispanoamérica. Desse modo fazemos nossas as palavras de Rodríguez (2006):

Martí foi, portanto, uma personalidade ímpar, que sonhou com a redenção humana por meio de uma guerra de libertação nacional, e cujos amores foram Cuba e nossa América; que fez da dignidade e do sentido de sacrifício seu modo de agir na vida, e que se propôs, enfim, nada mais nada menos do que alterar o curso da história contemporânea, de nossa própria história (RODRÍGUEZ, 2006, p. 29).

Martí foi profundamente marcado pela experiência do exílio e por seu precoce envolvimento com os ideais independentistas. Sua longa experiência de exilado contribui para consolidar seu posicionamento anticolonial e de seu pensamento de cunho patriótico. Tal circunstância de exílio marcará efetivamente toda sua vida e será decisiva para a formação de uma pátria maior: *Nuestra América*.

4.2 Oswald de Andrade: um intelectual antropófago

Figura 5 <<http://letrasinversoreverso.blogspot.com.br/2011/01/oswald-de-andrade.html>>

Edward Said parecia estar pensando em Oswald de Andrade ao afirmar que: “O que o intelectual menos deveria fazer é atuar para que seu público se sinta bem: o importante é causar embaraço, ser do contra e até, mesmo desagradável” (SAID, 2005, p. 26-27), pois Oswald em vida não foi um ganhador de prêmios e tão pouco bem visto por seus contemporâneos. Muito pelo fato de seu comportamento não obedecer ao padrão socialmente aceito em sua época. Como ele mesmo dizia “[...] o meu ser literário atolou diversas vezes na trincheira social reacionária” (ANDRADE, 1926, p. 38). Contudo, para nós, esse é um dado positivo, posto que, ainda que reconhecido apenas postumamente, Oswald seguiu na contramão e tornou-se um escritor inovador e preocupado “[...] em negar a história oficial e contar [...] outra história ou outras histórias” (ELEUTÉRIO, 1991, p. 11).

Diante disso, procuramos entender Oswald de Andrade como um intelectual exilado em sua própria terra e em seu próprio tempo. Por isto mesmo confessa: “[...] contra mim, ergue-se a muralha chinesa da família e da sociedade” (ANDRADE, 1926, p. 68).

Isso porque era dono de um espírito controverso, contraditório e emblemático. O que não permite enquadrá-lo em um modelo de pensamento estruturado ou sistematizado, uma vez que ele próprio confessa não ter organizado seu pensamento antropofágico, o que combina perfeitamente com seu estilo de vida inquieto e inovador. Segundo Candido (2013):

E em sua vida procurou sem cessar a renovação em todos os campos, para evitar o pecado maior da esclerose, da parada que lhe parecia negar a própria essência da liberdade e portanto do seu ser. Até o gosto pela viagem, a variação dos lugares, a mudança de casas e alianças, a sucessão dos contactos humanos e uma certa volubilidade manifestavam esta lei da sucessão vertiginosa e reconstituente (CANDIDO, 2013, p. 54).

Oswald de Andrade era um criador anticonvencional que procurou, por meio do mundo literário/simbólico, atuar no mundo social. Seu compromisso era valorizar as culturas locais e resgatá-las, pois se encontravam desvalorizadas perante os padrões culturais dominantes.

Sua visão transformadora da modernidade busca romper com a mentalidade conservadora da época, apesar de todo desenvolvimento urbano e tecnológico no qual se encontrava a cidade de São Paulo.

No entanto, suas indagações a respeito da formação de nosso país e do que é ser brasileiro não foram exclusividades suas, pois outros intelectuais brasileiros também buscaram superar o sentimento de inautenticidade marcada pelo colonialismo e viram no elemento autóctone nosso ponto de partida.

O quase desaparecimento das culturas indígenas durante o processo de colonização, segundo Oliveira (2002), provocou uma tendência literária de recriar um passado compatível com instâncias nativistas e autônomas do Brasil. O passado para esses intelectuais tem o índio como figura constante de representação da “autenticidade” brasileira. Tal discurso indianista precedeu a Oswald, já que foi bastante discutido por José de Alencar (1829-1877) – intelectual de renome do Romantismo brasileiro.

A originalidade de Oswald residiu na negação do mito do “bom selvagem” do indianismo romântico. Ao trazer à tona os excluídos da sociedade colocando-os como protagonistas de nossa brasilidade, vai ao caminho contrário do discurso em voga naquele momento, visto que o padrão cultural socialmente aceito era o europeu, especialmente o parisiense. Esse enobrecimento das origens brasileiras é justamente o que denota sua

autonomia das vanguardas européias. “Assim, Oswald transforma o bom selvagem rousseauiano num mau selvagem, devorador do europeu, capaz de assimilar o outro para inverter a tradicional relação colonizador/colonizado” (SCHWARTZ, 2008, p. 172).

Além disso, conforme comentário de Schwartz (2008) “O ideário antropofágico, elaborado ainda na década de 1920, revela um homem preocupado em resolver as candentes questões de dependência cultural” (SCHWARTZ, 2008, p. 86). Oswald tinha a percepção da necessidade de proclamar uma nova independência: a cultural.

Siga as minhas ideias e verá como ainda não proclamamos direito a nossa independência. Todas as nossas reformas, todas as nossas reações costumam ser dentro do bonde da civilização importadas. Precisamos saltar do bonde, precisamos queimar o bonde (ANDRADE, 1928c, p. 62).

Defendendo a valorização das culturas locais e um fazer próprio autóctone, não mais mimético, “contra todos os importadores de consciência enlatada” (ANDRADE, 1928b) ressignificou os preceitos de “bárbaro” e “primitivo” da cultura imperialista europeia por uma formação de um “Brasil brasileiro”.

Assim, Oswald fez do *Manifesto Antropófago* um veículo de proposições, ainda que de modo não tão evidenciado, pois sua reflexão sobre o contexto da época recorre a uma linguagem simbólica.

4.2.1 Formação intelectual

José Oswald de Sousa Andrade nasceu na cidade de São Paulo, em 11 de janeiro de 1890, filho de uma família aristocrática⁴² teve, diferentemente de Martí, uma infância cercada de mimos e luxo. Cresceu na cidade de São Paulo que, apesar do processo de industrialização,

⁴² Segundo Fonseca (2007) “O pai de Oswald de Andrade figura entre os que chegam a São Paulo para se estabelecer na vida. Nascido na cidade de Beapendi, Minas Gerais, no ano de 1847, de família de muitas posses [...]. Em 1881, José Oswald Nogueira de Andrade chega a São Paulo. [...] Ligado a empreendimentos imobiliários, e sendo bem-sucedido, sua carreira passa também pela política. Nos primeiros anos do século XX atua como vereador no município de São Paulo. Pelo lado materno, Oswald descende dos Inglêss de Sousa, antiga família estabelecida no Pará. Embora nascida em Óbidos, sua mãe Inês Henriqueta Inglêss de Sousa, criou-se em Pernambuco” (FONSECA, 2007, p. 35).

ainda mantinha um caráter provinciano, dentro de uma conjuntura de transformações no cenário político e econômico brasileiro.

Na verdade, esse espaço aberto para o crescimento industrial da cidade promovia o avanço tecnológico e tinha a intenção de modernizar o mercado, não os costumes. Segundo Fonseca (2007):

Essas interferências no espaço físico da cidade colocam lado a lado o progresso que chega de fora e o espírito conservador no comportamento social (de parte a parte). As mudanças exteriores caminham a passos largos e não são acompanhadas de perto por boa parte da população. A moral, ditada pela religião, ainda beira o preconceito das sociedades pouco arejadas (FONSECA, 2007, p. 34).

Sua formação intelectual se deu inicialmente na Escola Caetano de Campos (a partir de 1896) e mais tarde, aos 12 anos de idade, ingressou no recém inaugurado Colégio São Bento onde concluiu o ciclo escolar e, em 1908, recebeu o grau de bacharel em Humanidades. Os anos de Colégio, de acordo com Fonseca (2007), foram bastante significativos para Oswald:

Oswald não despertava a atenção para seus dotes literários. Somente nos últimos anos do curso é que seu talento para a literatura passa a ser reconhecido. O responsável é um velho mestre, Gervásio de Araujo (um português exilado) que o estimula e o orienta. O professor lhe indica algumas leituras, e Oswald o atende prontamente. O gosto pelos livros começa com *Os miseráveis*, de Victor Hugo (FONSECA, 2007, p. 48, grifo do autor).

Ingressou na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco em 1909, mesmo ano em que começou a trabalhar na imprensa, ocupando o cargo de repórter e redator do jornal *Diário Popular*. Em 1910, conheceu a cidade do Rio de Janeiro e a vida boêmia dos escritores — naquele momento a cidade configurava-se como palco de intensa movimentação intelectual. Seus primeiros escritos versam sobre as transformações que aconteciam na vida urbana, já num estilo irônico e irreverente que foi sua marca registrada. Assim, o modo de vida “mundano” da intelectualidade carioca marcou sua trajetória literária.

Sua carreira jornalística deu um salto com a fundação de seu próprio jornal *O Pirralho*, dirigido por ele de 1911 a 1917, no qual publicava matérias relacionadas à política,

literatura, crônicas sociais e noticiário esportivo, Oswald vislumbrava “a necessidade de arejamento da cultura nacional” (FONSECA, 2007, p. 60).

O desejo de ampliar seus horizontes somado à estabilidade financeira de sua família o levaram aos 21 anos à sua primeira viagem internacional: foi para a Itália, Alemanha, Bélgica, Inglaterra, Espanha e França (onde conheceu sua primeira esposa), conheceu a modernidade na Europa, enquanto que no Brasil se deparava com uma sociedade extremamente conservadora, e como aponta Fonseca (2007)

Paris é o aceno dos prazeres do amor e da vida cultural. Novas tendências artísticas também agitam outras capitais européias. São exposições de pintura e manifestos, é a literatura, o cinema, a música, o teatro. É um tempo em que brilha a era da máquina, com invenções que revolvem o mundo da ciência e da comunicação. O amigo Osvaldo Pinheiro, das noites boêmias, já se encontra em Paris. [...] Decidido, Oswald arrenda O Pirralho [...] apronta as malas para conhecer de perto a cidade da Torre Eiffel (FONSECA, 2007, p. 62).

Essa primeira viagem à Europa deu início ao amadurecimento de sua trajetória teórica, uma vez que seu espírito viajante aderiu ao seu desejo de mudança e ao questionamento de uma tradição identitária “copiativa”, isso lhe permitiu registrar e comentar fatos importantes de seu tempo de forma crítica e irreverente. Segundo SCHWARTZ (1983):

Para sua surpresa ele chega a Paris num momento em que a vanguarda procura recuperar a dimensão primitiva. O exotismo telúrico redescoberto representa para ele um elemento atávico de sua própria cultura (SCHWARTZ, 1983, p. 212).

Não se pode negar que a convivência intelectual que Oswald manteve com as correntes renovadoras de então influenciaram na formação de sua posição antropofágica. “Cada encontro, nessa trajetória intelectual por entre ideias, personalidades e obras, pode ter sido, para a receptividade atmosférica de Oswald, uma fonte estimuladora poderosa” (NUNES, 1979, p.11).

Contudo, Oswald não ocupou a posição de receptor passivo das ideias das vanguardas europeias, pois a forma como se apropriou de tais ideias delinearam seu posicionamento antropófago, que manteve por toda a vida. Conforme destaca Candido (2013):

Devoração é não apenas um pressuposto simbólico da Antropofagia, mas o seu modo pessoal de ser, a sua capacidade surpreendente de absorver o mundo, triturá-lo para recompô-lo (CANDIDO, 2013, p. 51).

As viagens de Oswald de Andrade representam a busca de sua própria origem, pois a sede pelo novo e pelo desconhecido o fez sentir a necessidade de revisar criticamente a formação cultural brasileira. Ele tinha a percepção de que nossa história não se iniciou com uma descoberta, mas com uma invasão e, desse modo, procurou romper com o discurso fundador oficial, defendendo a superação do imaginário eurocêntrico de ideal de vida, fruto da sociedade colonialista da *Belle Époque*. Portanto, Oswald procurou “[...] fazer de sua ação uma resposta libertadora ao contexto em que se insere” (ELEUTÉRIO, 1989, p. 18).

4.2.2 A trajetória de um antropófago

O pensamento oswaldiano foi adquirindo conotação antropofágica, em defesa do fazer local, justamente no contato direto com as ideias das vanguardas europeias. A intenção foi de se beneficiar desse intercâmbio cultural — o contato com as correntes da modernidade — sem renunciar à própria originalidade, individual e nacional. De acordo com Candido (2013):

Para coroar, o amor à novidade sob qualquer forma: ideias, revistas, livros reuniões, gente nova, crimes. Uma utilização desmensurada de tudo, para chegar a um conhecimento, uma noção, ao menos um aumento de informação, como se quisesse deglutir o mundo. [...] fome de mundo e de gente, de ideias e acontecimentos. Daí a sua devoração não ser destruidora, em sentido definitivo, pois talvez fosse antes uma estratégia para construir, não apenas a sua visão, mas um outro mundo, o das utopias que sonhou com base no matriarcado (CANDIDO, 2013, p. 52).

Esse distanciamento do Brasil, devido às viagens à Europa — especialmente a Paris —, foi importante para uma tomada de consciência de suas raízes. Segundo Schwartz (1983)

A partir de então o retorno de Oswald ao Brasil significa o desenvolvimento de um projeto que, apesar de suas diversificadas expressões em poesia, prosa de tese, ensaios filosóficos, etc., estará sempre preocupado com a investigação do nacional (SCHWARTZ, 1983, p. 212-213).

Aos poucos, suas ideias vão divergindo do padrão dominante. No entanto, isso se dá inicialmente apenas no campo das artes, visto que não se mostrava incomodado, até então, com as lutas que se travavam por igualdade social Brasil afora, como por exemplo, na greve geral de 1917. Fonseca (2007) destaca:

De sua parte, o jornalista Oswald de Andrade, ainda marcado pela experiência de sua viagem à Europa (1912), agora preocupado com os rumos carcomidos das artes e da literatura no país, procura se acerrar de novas ideias estéticas, arejar e movimentar a vida cultural da cidade de São Paulo. Distante dos fatos que agitam a vida operária, Oswald representa o setor intelectual da elite dominante (FONSECA, 2007, p. 110).

Podemos observar uma ampliação de suas ideias a partir da obra *Poesia Pau Brasil* (1924), pois nela há uma tentativa de emancipação linguística, que considera a contribuição do indígena, do negro e do branco português. Oswald almejava por em destaque, por meio da poesia, não uma língua portuguesa, mas sim uma língua mestiça que destacasse e valorizasse a diversidade étnico-cultural existente no Brasil. E, dessa forma, chamasse a atenção para a existência de vários “Brasis”. De acordo com Nunes (1979):

Para Oswald, a originalidade nativa compreendia os elementos populares e etnográficos da cultura brasileira, outrora marginalizados pelo idealismo doutoresco da *intelligentsia* nacional no século XIX. Mas incluía também ‘o melhor de nossa tradição lírica’, forçosamente romântica – e a inteira tradição linguística que o uso ideológico da língua portuguesa no Brasil neutralizara. Seria então preciso liberar a originalidade nativa das camadas idealizantes e ideológicas que a recobrem e recalcam, para encontrá-la já, em estado de pureza, nos fatos significativos da vida social e cultural, que constituem a matéria-prima da poesia Pau-Brasil (NUNES, 1979, p. 33, grifo do autor).

Tal originalidade procurava compreender e valorizar as variadas culturas, ignoradas pela elite colonial, com a finalidade de uma orientação própria. Portanto, é a partir do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*⁴³ que será delineado seu pensamento antropofágico. Para tanto, Oswald se inspira nos elementos do cotidiano, nos “casebres de açafrão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino [...]” (ANDRADE, 1924b), na tentativa revisar a cultura brasileira. Segundo Schwartz (2008), “nessa fusão de elementos cultos e populares,

⁴³ Publicado na edição de 18 de março de 1924 no jornal *Correio da Manhã*.

Oswald sugere a abolição das normas acadêmicas da fala, aproximando-as da realidade cotidiana [...]” (SCHWARTZ, 2008, p. 166). Ainda segundo Schwartz (1983):

Sua poesia ‘Pau Brasil’, segundo a batizou o próprio Oswald, determina-se a não mais imitar os modelos europeus. [...] Assim é que Oswald decide incorporar o estrangeiro a seu texto, para realizar uma obra de exportação. Daí a metáfora de devorar em forma antropofágica a cultura alheia e daí o conotativo título ‘Pau Brasil’, matéria-prima de exportação durante a época da colônia (SCHWARTZ, 1983, p. 51).

Desse modo, define sua escrita como um divisor de águas no cenário cultural brasileiro, entre a “poesia de importação” e a “de exportação”, a Poesia Pau Brasil. Nesse sentido Oswald (1925) define:

Chamei Pau Brasil à tendência mais vigorosamente esboçada nos últimos anos em aproveitar os elementos desprezados da poesia nacional. Poesia de exportação, dizia eu no meu manifesto de há dois anos. Oposta ao espírito e à forma de importação (ANDRADE, 1925, p. 32-33).

Essas ideias vão amadurecendo até chegar à sua fase mais contestadora no *Manifesto Antropófago*, publicado na *Revista de Antropofagia*⁴⁴ em 1928. Nessa fase, Oswald adquire o caráter emancipador visando uma independência cultural e “[...] atuava de acordo com o pressuposto de seu metafórico título, isto é, a devoração [...]” (SCHWARTZ, 1983, p. 213). Como ele mesmo já dizia no *Manifesto Pau-Brasil*: “Transponho a vida. Não copio igualzinho”.

É verdade que a ideia de antropofagia estava em alta na Europa, Francis Picabia (1879-1953), líder do movimento dadaísta, já trazia, em seu manifesto *Cannibale* de 1920, a ideia de revisão dos padrões culturais. Oswald o conheceu em Paris e, certamente, “bebeu” de seu pensamento.

Contudo, seria um equívoco de nossa parte dizer que Oswald se move, pura e simplesmente, por influência das vanguardas europeias. Na verdade, ele assimila tais influências, mas de forma antropófaga, ou seja, deglutindo-as de forma crítica. É assim que, segundo Fonseca (2007):

⁴⁴ Dirigida por Antônio de Alcântara Machado, Raul Bopp e, posteriormente, Geraldo Galvão Ferraz. No primeiro número da *Revista de Antropofagia* que foi publicada entre maio de 1928 e agosto de 1929, em 26 edições divididas em duas fases (ou dentações, como seus organizadores preferiam).

O projeto de Antropofagia, veiculado pelo escritor, pretende ser a manifestação de uma realidade oriunda das raízes culturais do ameríndio, na base da tradição formadora do país, e que exclui o caráter de exotismo com que o europeu lida com o tema (FONSECA, 2007, p. 205-206).

O *Manifesto Antropófago* foi pensado com vistas a sacudir o cenário cultural brasileiro, pois Oswald defendia que não deveríamos ser uma cópia dos padrões culturais estrangeiros, tão valorizados e cultuados pela elite colonialista de nosso país. Assim, buscava resgatar o elemento autóctone para reescrever a história do Brasil sob a ótica do matriarcado⁴⁵, contra o sistema patriarcal que, a seu ver, era um empecilho para o desenvolvimento nacional. No modelo denominado por Oswald de matriarcal, não existiria classes sociais e a terra seria uma propriedade comum.

Importante salientarmos que a proposta oswaldiana não correspondia à condição vivida por ele: o escritor era de uma abastada família aristocrática detentora de onde é hoje o bairro nobre de Cerqueira César em São Paulo — antes de perder toda sua fortuna antes da quebra da bolsa de Nova York em 1929. Em momento algum de sua vida abriu mão de suas posses em favor dos grupos desfavorecidos, sobretudo aos indígenas que, até hoje, ocupam a posição mais desprivilegiada na hierarquia social brasileira.

Mesmo a Semana de Arte Moderna, que teve Oswald como um dos principais mentores intelectuais, teve apoio logístico e financeiro da burguesia paulista como a de Paulo Prado, de família tradicional da aristocracia cafeeira, e do presidente da República, Washington Luís.

É o próprio Oswald quem afirma:

Se procurarmos a explicação do por que o fenômeno modernista se processou em São Paulo e não em qualquer outra parte do Brasil, veremos que ele foi muito batido por todos os ventos da cultura. Não só a economia cafeeira promovia os recursos, mas a indústria, com a sua ansiedade do

⁴⁵ Segundo Oswald: “No mundo do homem primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia ainda em classes. O Matriarcado assentava sobre uma tríplice base: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo, o Estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado. Quando se instaurou o Estado de classes, como consequência da revolução patriarcal, uma classe se apoderara do poder e dirigia as outras. Passava então a ser legal o direito que defendia os interesses dessa classe, criando-se uma oposição entre esse Direito, o Direito Positivo e o Direito Natural. Sendo aquele um direito legislado, exigia obediência. Estabeleceu-se então a organização coercitiva que é o Estado, personificação do legal. [...] Passou a ser o Direito aquilo que negava pela coação, a própria natureza do homem” (ANDRADE, 1990, p. 104).

novos, a sua estimulação do progresso, fazia com que a competição invadisse todos os campos de atividade (ANDRADE, apud, CAMPOS, 1977, p. 6).

Percebemos aqui uma contradição entre sua obra e sua práxis, uma vez que questões importantes, como a proposta da propriedade comum da terra, uma espécie de reforma agrária, não se concretiza nas suas atitudes frente a tal problema, que, diga-se de passagem, permanece no cenário brasileiro ainda hoje.

No entanto, apesar de tais controvérsias Oswald buscou incorporar o vocabulário cotidiano em sua produção literária destacando e valorizando uma língua “brasileira” como um elemento constituinte de nossa identidade. “A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (ANDRADE, 1924b). Assim, como aponta Schwartz (2008):

A originalidade do ideário antropofágico reside justamente no trabalho de síntese empreendido por Oswald de Andrade neste manifesto. É significativo o perfil que ele traça do Brasil, abrangendo a variedade étnica (branca e indo-africana), as cores, a culinária, a sexualidade e a religião. No limitado espaço do manifesto, Oswald acaba fazendo uma releitura da própria história do Brasil [...] (SCHWARTZ, 2008, p. 172).

Apesar de fazer severas críticas ao conservadorismo de sua época, Oswald buscava valorizar nossas culturas frente à cultura importada, justamente resgatando aquelas que haviam sofrido longo processo de exploração. Dessa forma, seria um equívoco pensar que sua proposta seria apagar o tradicional em favor do moderno. Na verdade, o tradicional e o novo deveriam mesclar-se para formar uma nova conjuntura. Segundo Oliveira (2002):

Nesse sentido, a Antropofagia é um convite a não isolar-se. Como opção, e como consciente postura estético-cultural, ela tem um sentido extremamente fecundo: é a assimilação crítica das forças do ‘inimigo sacro’, é a transformação ativa e a dominação de tais forças no ato consciente de assimilar apenas o que se considera compatível ou, de qualquer maneira, positivo apenas para a própria cultura (OLIVEIRA, 2002, p. 76).

A ruína financeira de Oswald veio com o crack da bolsa de Nova York em 1929, mas ele, ainda assim, seguiu ativo na vida literária. Dois anos depois, filiou-se ao Partido Comunista Brasileiro⁴⁶ e, juntamente com Pagu, Patrícia Galvão, fundou o jornal *O Homem*

⁴⁶ Com o qual chega a romper anos mais tarde para se candidatar a deputado federal pelo Partido Republicano Trabalhista em 1950.

do Povo.⁴⁷ Em 1940, decidiu concorrer pela segunda vez à Academia Brasileira de Letras, entretanto, conquistou apenas o voto de seu amigo Cassiano Ricardo, por protestar contra o caráter antidemocrático da Instituição.

Oswald “escandalizava pelo fato de existir, porque a sua personalidade excepcionalmente poderosa atulhava o meio com a simples presença” (CANDIDO, 2013, p. 50). Apesar de representar uma elite intelectual, reafirmou sua postura e apresentou um projeto alternativo de projeção sócio-cultural emancipatório, que o “exílio” intelectual que lhe foi imposto, contribuiu para iluminar.

⁴⁷ O jornal teve apenas oito edições.

Figura 6

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=746179792080223&set=a.320837787947761.80998.116800045018204&type=1&theater>>

5 EM BUSCA DE UMA IDENTIDADE

Soy... Soy lo que dejaron
 Soy toda la sobra de lo que se robaron
 Soy lo que sostiene mi bandera
 La espina dorsal del planeta, es mi cordillera
 Soy lo que me enseñó mi padre
 El que no quiere a su patria, no quiere a su madre
 Soy américa Latina, un pueblo sin piernas, pero que camina
 [...]

 Vamos caminando
 Aquí se respira lucha
 Vamos caminando
 Yo canto porque se escucha
 Vamos dibujando el camino
 (Vozes de um só coração)
 Vamos caminando
 Aquí estamos de pie
 Que viva la américa!

Calle 13

Nesta última etapa de nosso estudo, faremos a análise do discurso de José Martí e Oswald de Andrade, que foram materializados nas obras *Nuestra América* e *Manifiesto Antropófago*⁴⁸. Essa análise estará atrelada aos objetivos e à temática de nossa pesquisa. Para tanto, selecionamos algumas sequências discursivas das obras, correlacionando-as a aspectos específicos dos contextos cubano e brasileiro/paulista a fim de inferirmos os sentidos que foram produzidos nessas narrativas, de acordo com suas condições de produção apontados no início de nosso trabalho.

Organizamos metodologicamente o procedimento que será aplicado em ambas análises da seguinte forma: utilizaremos os conceitos de identidade, cultura, colonialismo e colonialidade, que foram previamente definidos no início de nosso estudo. No primeiro momento, analisaremos a noção de identidade que é apresentada nas obras. Num segundo momento, analisaremos as propostas emancipatórias contidas e também os problemas

⁴⁸ A análise do *Manifiesto Antropófago* contará com a análise de alguns fragmentos da *Revista de Antropofagia*. Optamos em preservar a ortografia original. A primeira “dentição” apresentada em forma de revista encerrou-se com o número 10, correspondente a fevereiro de 1929. A segunda “dentição”, apareceu a partir de 17.03.1929, nas páginas do jornal Diário de São Paulo até 01.08.1929.

identificados por Martí e Oswald que, uma vez sendo superados, contribuiriam para a afirmação identitária da América Latina. Começaremos por analisar *Nuestra América*, tendo em vista que sua publicação é anterior ao *Manifiesto Antropófago*.

Com efeito, vale enfatizar que o debate em torno da identidade amplia-se para múltiplas interpretações e definições, assim, não é nosso objetivo proceder um estudo teórico-conceitual sobre esta categoria, visto que “[...] é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova” (HALL, 2005, p. 8), mas antes utilizá-la a partir das definições delineadas de acordo com o campo teórico delimitado e já apontadas no início da nossa pesquisa. Portanto, não é nossa intenção, nessa última etapa da pesquisa, por um ponto final nessa discussão que, como observou Larrain (1994): “La construcción de la identidad es un proceso discursivo que permite una variedad de versiones” (LARRAIN, 1994, p. 62). Ao contrário, intencionamos saber se podemos confirmar a hipótese levantada: a de que os autores estudados estariam conectados por um discurso emancipador em defesa da afirmação identitária latino-americana, ainda que em momentos e circunstâncias diferentes.

5.1 Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra

5.1.1 *Nuestra América Mestiza*

A busca identitária em *Nuestra América* parte de uma perspectiva histórica direcionada para o futuro. Para Martí, havia a necessidade de nos reconhecermos de maneira afirmativa primeiramente, para assim, sermos reconhecidos, e então romper com a ideia de atrasados, selvagens, primitivos, etc. Dessa forma, propõe superar a oposição civilização/barbárie, que tinha como paradigma a história europeia e relacionava barbárie ao que não fosse europeu. Larrain (1994) nos lembra: “La impresión europea del siglo XIX sobre América Latina es que éste es un continente todavía dominado por fuerzas irracionales y constituido por pueblos sin historia” (LARRAIN, 1994, p. 43).

O traço essencial da identidade do continente, na narrativa martiana, é justamente a diversidade cultural, pois, em *Nuestra América*, ele defendeu uma afirmação identitária latino-americana caracterizada por sua diversidade cultural — a escolha do pronome “nuestra” não se deu ao acaso, mas para reforçar o pensamento de afirmação da união do continente — a fim minimizar a fragmentação existente e provocar um reconhecimento, que possibilitasse uma visão de um continente diferente da América europeia (Estados Unidos). Dessa forma, pretendia anular um possível neocolonialismo.

Sua proposta de integração não pretendia eliminar a autonomia política dos países que compunham o continente, pois, compreendia que a diversidade humana não deveria ser hierarquizada. Assim, a ideia de unidade continental ganha um sentido distinto do pensamento dominante na época: os países recém formados na América Latina esbarravam na forma depreciativa com que o continente era identificado, isso fazia com que esses novos países procurassem adequar-se à cultura europeia e também à dos Estados Unidos, desconsiderando o elemento autóctone e qualificando a mestiçagem como um mal a ser corrigido. Como observa Larrain (1994):

[...] las clases dominantes e intelectuales latinoamericanas nunca asumieron su verdadera identidad y rechazaron sus orígenes mestizos. Encontraron refugio en el modelo ilustrado racional europeo, especialmente a través del sistema universitario. Pero al hacerlo se alienaron de sus propias raíces y embarcaron a sus países en programas modernizadores totalizantes que no podían tener éxito” (LARRAIN, 1994, p. 53).

Esses projetos identitários, legitimadores da importação cultural, se davam de forma verticalizada e violenta na medida em que o sentido da palavra “nós” excluía a maioria da população. De acordo com Quijano (2000a):

[...] la pequeña minoría blanca en el control de los Estados independientes y las sociedades coloniales no podía haber tenido, ni sentido, ningún interés social en común con los indios y negros y mestizos. Al contrario, sus intereses sociales eran explícitamente antagónicos respecto de los siervos indios y los esclavos negros, dado que sus privilegios estuvieron, precisamente, hechos del dominio/explotación de dichas gentes. De modo que no había ningún terreno de intereses comunes entre blancos y no blancos y, en consecuencia, ningún interés nacional común a todos ellos. Por eso, desde el punto de vista de los dominadores, sus intereses sociales estuvieron mucho más cerca de los intereses de sus pares europeos y en consecuencia estuvieron siempre inclinados a seguir los intereses de la burguesía europea. Eran pues, dependientes (QUIJANO, 2000a, p. 235).

Daí a observação de Martí: “Éramos una visión, [...] una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor [...]” (MARTÍ, 1891). A partir desse fragmento de *Nuestra América*, podemos ver que Martí mostra a América Latina como um corpo desconjuntado e fragmentado, sem identidade própria, uma montagem. Em seu entendimento, era preciso superar esse estigma “franksteiniano” construindo uma nova América que não desconsiderasse a cultura autóctone.

A ideia de uma pátria “nuestra-americana” seria uma maneira de garantir o desenvolvimento de cada país como unidade autônoma, por meio da interdependência. Martí não tinha uma visão localista de pátria e, tampouco, um nacionalismo extremado, xenófobo, ufanista, pois as diferenças históricas e culturais entre uma pátria e outra não configuravam, na sua visão, uma relação hierárquica de superioridade ou inferioridade. A esse respeito, Carvalho (2003) pondera:

O sentido patriótico martiano não se definia pelo simples amor à terra, mas, sobretudo, pelo ódio e rancor a quem a oprimia e atacava. Em suma, a identidade pátria se definia diante da presença ameaçadora de um ‘outro’ externo, do qual ela se distinguia e que colocava em risco sua liberdade. [...] a pátria não era apenas um pedaço de terra, mas algo que deveria incorporar elementos de ordem moral, sobretudo um padrão de convivência pautado no sentimento de respeito e fraternidade entre seus integrantes (CARVALHO, 2003, p. 114).

Para Martí, “Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer” (MARTÍ, O C, v. 5, p. 468). Assim, em *Nuestra América* a problemática em torno da noção de identidade procura desconstruir o discurso hegemônico racista e repudiar a ideia de raça que negava a humanidade do não europeu, pois em sua visão:

No hay odio de razas, porque no hay razas. [...] El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas. Pero en el amasijo de los pueblos se condensan, en la cercanía de otros pueblos diversos, caracteres peculiares y activos, de ideas y de hábitos, de ensanche y adquisición, de vanidad y de avaricia, que del estado latente de preocupaciones nacionales pudieran, en un período de desorden interno o de precipitación del carácter acumulado del país, trocarse en amenaza grave para las tierras vecinas, aisladas y débiles, que el país fuerte declara perecederas e inferiores (MARTÍ, 1891).

Fica evidente a crítica martiana em relação à teoria racista que classificava hierarquicamente os diferentes grupos humanos. A diversidade cultural da América Latina era vista por ele de modo positivo e, por isso mesmo, deveria ser valorizada como um elemento importante para compor e reafirmar nossa América.

Na perspectiva do darwinismo social, defendida pelo filósofo inglês Herbert Spencer (1820-1903), a miscigenação, levaria à degeneração humana, se fazia “necessário” preservar a espécie pela valorização das raças “puras”, isto é, intocadas pela miscigenação. Já para Martí, o problema não seria a mestiçagem⁴⁹ e sim essa diversidade cultural não integrada, essa desintegração seria fruto do espírito colonial ainda vivo no continente. É importante ressaltarmos que a miscigenação para Martí tem um viés cultural e não racial, mesmo porque, como dito anteriormente, ele repudiava tal ideia.

Em sua visão, os conceitos de raça e mestiçagem se contrapõem: enquanto a raça servia para dividir e hierarquizar diferentes grupos humanos, a mestiçagem era vista como uma fusão das múltiplas características culturais dos diferentes grupos humanos, que deveria ser valorizada. Ou seja, a mestiçagem se daria na “forma”, ou na integração cultural, como ele mesmo defendia, e não na simples mistura racial. Desse modo, enquanto raça dividia os seres humanos por conta do ódio e da opressão, a mestiçagem representaria a unidade humana.⁵⁰

⁴⁹ Compartilhamos da noção de mestiçagem entendida como “[...] um novo conjunto de elementos culturais que surge da mistura de tradições diferentes” (SILVA, 2013, p. 291).

⁵⁰ Naturalmente em outros contextos a mestiçagem e o mito da democracia racial serviram para mascarar as desigualdades existentes, como acontece ainda hoje, por exemplo, no Brasil. Mas, seja como for, contrariando o

Como bem observou Said (1995), é importante observar que “[...] todas as culturas estão mutuamente imbricadas; nenhuma é pura e única, todas são híbridas, heterogêneas, extremamente diferenciadas, sem qualquer monolitismo” (SAID, 1995, p. 28). Dessa forma, não acreditamos que a miscigenação seja em si mesma, o traço identitário mais importante da América Latina, mesmo porque, todos os povos são resultado de miscigenação, portanto não existem povos “puros”. Acreditamos sim que são as narrativas dos latino-americanos sobre sua mestiçagem que constroem o quadro identitário, na medida em que tais narrativas produzem sentido específico para os latino-americanos a respeito de sua própria miscigenação. Em outras palavras: o sentimento de pertencimento advém dos sentidos produzidos pelas narrativas e expressados por meio de símbolos, como por exemplo, bandeiras, hinos, comidas típicas etc. Como Hall (2005) bem enfatiza:

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (veja ‘*discourse*’). As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (HALL, 2005, p. 50, 51, grifo do autor).

Contudo, não é nossa intenção aprofundar um debate em torno deste conceito, visto que, ainda hoje, a mestiçagem suscita muitas controvérsias. Mas podemos apontar que a mestiçagem destacada por Martí se aproxima mais da noção do que hoje conhecemos por hibridismo⁵¹, ou seja, “[...] a convivência de culturas diversas em uma mesma sociedade” (SILVA, 2013, p. 291).

O fato é que Martí observa que com a invasão europeia interrompeu-se a história americana e, por outro lado, a partir do nascimento do primeiro *criollo* nascia também uma nova etapa desta história, uma vez que “[...] se creó [...] um pueblo extraño, no español, [...] no indígena [...]; se creó um pueblo mestizo em la forma, que com la reconquista de su

paradigma racista de sua época, Martí defendia que raça nada mais seria do que uma categoria inventada para justificar as relações de subordinação de outros povos.

⁵¹ A ideia de hibridismo ou culturas híbridas na definição de Canclini (2006) já era defendida por Martí. Canclini contrapõe a divisão clássica e hierarquizada de cultura, desfazendo as ordens habituais (culto x popular) e deixando emergir rupturas e justaposições. Assim de acordo com Canclini, a hibridação cultural ocorre por diversos aspectos: novas tecnologias, mudanças na produção e circulação simbólica, crescimento urbano e etc. Para uma leitura mais aprofundada ver CANCLINI, Nestór García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. México: Editorial Grijalbo, 1989.

libertad, desenvuelve y restaura su alma propia” (MARTÍ, vol. VII, p. 98).⁵² Conforme Quijano (2000a):

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes (QUIJANO, 2000a, p. 203).

Nessa nova trajetória em que a história americana passou a ser reescrita, Martí defendia que “La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria” (MARTÍ, 1981). Para ele a colonização europeia interrompeu o desenvolvimento de nosso continente. Assim, em sua visão, fazia-se necessário reescrever essa história. Para tanto, tínhamos que conhecer nosso passado a fim de projetarmos uma nova história para nosso futuro.

Contudo, Martí peca ao conferir demasiada exaltação ao passado da história latino-americana em relação às civilizações pré-colombianas. Tal passado era cruel para os explorados e escravizados, que eram obrigados a sustentar os poderosos impérios Asteca e Inca, por exemplo.⁵³ Segundo Favre (2003):

Os Incas justificavam seu imperialismo aproximadamente nos mesmos termos em que os espanhóis procurariam legitimar o seu. Diziam-se investidos de uma missão civilizadora junto às populações dos Andes que ainda estavam mergulhadas na

⁵²No entanto é importante salientarmos que, mesmo antes da colonização europeia nosso continente já apresentava uma grande diversidade cultural. Na região do México, por exemplo, o império Asteca, na época da invasão espanhola se apresentava como “um mosaico de pequenos estados muito diversificados quanto a línguas e etnias [...]” (SOUSTELLE, 2002, p. 28).

⁵³De acordo com Soustelle (2002): “Em sua maioria, as cidades pagavam tributos de uma a quatro vezes por ano, dependendo da natureza das mercadorias e produtos que forneciam. [...] Cada província era objeto de imposições segundo sua capacidade de produção, os recursos climáticos e os da flora e fauna [...] Mercadorias, tecidos e cereais acumulavam-se no palácio imperial, dentro dos *petlacalco*; nos escritórios dos *calpixcacalli*, os escribas se encarregavam da contabilidade. O funcionário que prevaricasse, desviando em seu proveito parte do tributo, era punido com pena de morte e linha sua casa e seus bens confiscados” (SOUSTELLE, 2002, p. 26- 27, grifo do autor). Já em relação ao império Inca Favre (2003) destaca: “Em menos de um século, a confederação cuzquenha, liderada pelos Incas, chegou a fundar o mais vasto Império da América pré-colombiana. Os territórios que conquistara por meio de guerras incessantes cobriam uma superfície de 950 mil km², equivalente à da França, da Itália, da Suíça e do Benelux reunidos. [...] Toda conquista provocava, assim, uma nova guerra que desembocava em outras conquistas (FAVRE, 2003, p. 20-21).

barbárie. Acusavam frequentemente esses povos de praticarem o incesto, de comerem carne humana e de viverem em estado de guerra permanente; e iriam ensinar-lhes as relações de parentesco, o cultivo do milho e a arte de viver em paz que distinguia o ‘civilizado’ do ‘bárbaro’. [...] Toda conquista provocava, assim, uma nova guerra que desembocava em outras conquistas (FAVRE, 2003, p. 20-21).

Vemos que, na verdade, o passado “glorioso” evocado por Martí nunca existiu. Assim, sua proposição de ver no autóctone um referencial para nossa América é no mínimo contraditória em relação à ideia geral de uma pátria “nuestra-americana”. No entanto, essa história interrompida pelo “choque de civilizações”, seria reescrita pelo “pueblo mestizo”, que até então não se reconhecia e tampouco se identificava como “latino-americano”.

Acontece que os povos autóctones, antes mesmo da colonização, já não se reconheciam como uma unidade cultural. O reconhecimento se dava como Asteca, Inca, Aymara, Tupy, Guaraní etc. e não como “índios”. Na verdade, é com a “chegada” de Cristóvão Colombo que os autóctones em toda a sua diversidade cultural passam a ser vistos, pelo europeu, de maneira homogênea sob o estereótipo “índio”.⁵⁴ Segundo Quijano (2000a):

Por un lado, en el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América (cuya región norteo Norte América, colonizarán los británicos un siglo más tarde), hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapsode trescientos años, todos ellos no eran ya sino *negros* (QUIJANO, 2000a, p. 220-221, grifo do autor).

Assim, por meio de uma homogeneização estereotipada, foi construído pelos europeus o discurso identitário colonial para o nosso continente. Com isso, o termo “índio” passou a ser o rótulo utilizado para identificar os nativos da região de modo pejorativo, por estarem, na visão europeia, em um grau inferior de civilização.

Desse modo, é pertinente perguntar se em algum momento de nossa história existiu uma identidade latino-americana abrangente de todos os povos da região. O que percebemos é

⁵⁴ Em 12 de outubro 1492 ao desembarcar em nosso continente Cristóvão Colombo acreditava ter chegado às Índias. Logo, para ele, os povos autóctones da região ser identificados como índios.

que o problema da identidade não era uma preocupação antes da colonização. Uma vez que, mesmo o poderoso império Inca, de acordo com Favre (2003):

Compunha-se de uma centena de grupos étnicos de importância desigual, que se diferenciavam uns dos outros pela língua e pela cultura. Por mais ligadas que tivessem sido por uma ‘co-tradição’ forjada no alvorecer de sua história, durante as grandes fases de formação da unidade pan-andina, essas etnias reagrupadas pelos Incas não constituíam mais que um conjunto político notoriamente heterogêneo (FAVRE, 2003, p. 20).

Na verdade é o colonizador quem cria esse problema a fim de legitimar seu domínio, como esclarece Quijano (2000a):

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras. Así términos como *español* y *portugués*, más tarde *uropeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial (QUIJANO, 2000a, p. 202, grifo do autor).

Conforme Quijano (2000a), as diversas histórias e identidades teriam sido articuladas sob uma estrutura de poder que se estabelecia sobre a ideia de raça. Assim, homogeneizava a diversidade pré-existente na América desconsiderando suas memórias, seus modos de viver criando novas identidades de cunho racial e de caráter inferiorizado, negando até mesmo a humanidade dos povos autóctones, como também a dos negros que foram traficados da África. Quijano (2000a) acentua que:

Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad (QUIJANO, 2000a, p. 221).

Portanto, o sentido que Martí atribui a uma possível identidade latino-americana, evidenciada na narrativa de *Nuestra América*, difere do sentido atribuído pela Europa e pelos

Estados Unidos e até mesmo, como já visto, por muitos latino-americanos que negavam suas origens preferindo se identificar como europeus ou estadunidenses.

Além disso, seu projeto identitário “nuestra-americano” é aberto a novas contribuições culturais, podendo ser europeias como também estadunidenses, desde que criticamente ressignificadas e que se integrassem de forma positiva à nossa realidade. Consequentemente, para Martí, a identidade não é vista como uma essência inalterável. Esta observação elimina qualquer hipótese de uma identidade latino-americana no sentido de “pureza racial” ou um desejo de idiossincrasia. A identidade para ele é afirmação e não uma exclusão xenofóbica.

Nesse sentido, *Nuestra América*, como um projeto emancipador, não está restrito ou condicionado a um espaço geográfico, pois, como já exposto aqui em nosso estudo, trata-se de uma amplitude maior, na medida em que Martí entendia a diversidade como elemento inerente aos grupos humanos. Assim, latino-americanos, africanos, europeus ou outras etnias, seriam pertencentes a mesma espécie: a humana.

Dessa forma, sua prática não o contradizia, uma vez que lutava justamente contra o discurso que conferia um grau de inferioridade aos povos que compunham a América Latina e, com esse discurso, procurou modificar os sentidos dos discursos construídos em sua época, que colocavam a América Latina sob uma ótica de polarização entre um mundo civilizado/puro/evoluído e outro bárbaro/impuro/atrasado. O mesmo pensamento que no início do século XX fomentou, por exemplo, a ideia de raça pura do arianismo de Adolf Hitler.

Assim, o projeto de *Nuestra América* era uma proposta de integração cultural, isto é, do modo de vida dos diferentes países que compunham a América Latina. Respeitando suas particularidades, suas estratégias de afirmação e suas formas de resistência frente ao imperialismo estadunidense.

Contudo, o discurso de Martí, que defende e afirma uma identidade continental, pode parecer ufanista à primeira vista, porém, podemos notar, no aprofundamento da nossa análise, que para ele, independentemente do lugar de nascimento ou do fenótipo do indivíduo, todos são humanos e esta deveria ser a “la identidad universal del hombre” (MARTÍ, 1891).

Ni ha de suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del continente, porque no habla nuestro idioma, ni ve la casa como nosotros la vemos, ni se nos parece en sus lacras políticas, que son diferentes de las nuestras [...] (MARTÍ, 1891).

Logo, deixou claro que sua luta era contra a política de dominação imperialista articulada pelos Estados Unidos em relação à América Latina e não contra o povo estadunidense, conforme destaca Rodríguez (2006):

Todo aquele que conheça, ainda que minimamente, a obra do revolucionário cubano sabe que essa não foi sua posição: reiteradas vezes ele expressou sua admiração e respeito por muitas personalidades daquele país, chegando a divulgar diversos aspectos de sua vida social que considerava positivos, com o objetivo – nem mais nem menos – de que fossem estudados para seu adequado aproveitamento na América Latina (RODRÍGUEZ, 2006, p. 255-256).

A ideia de identidade em Martí vai ao encontro da explanação de Castells (1999):

A construção da identidade consiste em um projeto de uma vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida, porém expandindo-se no sentido de transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade [...] (CASTELLS, 1999, p. 26).

Em consonância com Rodríguez (2006):

Consequentemente, não há dúvida de que desde o princípio Martí sentiu-se obrigado a definir a identidade continental por meio da comparação e da diferenciação, procedimentos que lhe permitem relacionar a região latino-americana àqueles que foram ou continuavam sendo modelos – além de dominadores coloniais diretos ou controladores de seus recursos econômicos – para nossas terras. É evidente, portanto, a intenção libertadora – e descolonizadora – no processo de apreensão do tema da identidade por Martí (RODRÍGUEZ, 2006, p. 40).

A unidade ou integração pensada por Martí revela uma concepção de identidade como construção, que revisita o passado com projeção para o futuro. Sua noção de identidade inclui as contribuições dos diferentes grupos humanos. Assim, Martí se opõe ao discurso que impunha à América Latina os valores de uma identidade “civilizada” e excludente como a única a ser aceita.

Isso quer dizer que, na proposta de Martí, nossa América teria de reelaborar sua história, considerando a diversidade cultural que compunha nosso continente, uma vez que esta é a característica que nos diferenciava da outra América (Estados Unidos). Contudo, não se restringia e tampouco pretendia um retorno ao mundo indígena, apesar de observar que

uma página de nossa história foi arrancada com a conquista europeia. Na verdade, trata-se de algo muito mais profundo e complexo, conforme observa Rodríguez (2006)

[...] é a compreensão da necessidade histórica da unidade latino-americana como a única maneira, para os povos do Sul, de subsistir e se desenvolver como identidade sociocultural independente frente ao imperialismo estadunidense (RODRÍGUEZ, 2006, p. 125).

Essa seria a garantia de autonomia do continente frente aos perigos de um neocolonialismo que, dessa vez, se impunha por parte do “monstro do norte” (EUA). Dessa forma, *Nuestra América* se caracteriza de modo original e, portanto, significativo pela perspectiva histórica da América Latina, conforme sintetiza Fuentes (2010):

En suma, la cuestión de la identidad cultural latinoamericana adquirió en José Martí nuevas connotaciones en tanto constituyó el eje y fundamento de una visión totalizadora del hombre en sus vinculaciones e interacciones concretas de transformación con la sociedad, visión que comprendía también la defensa de la libertad de los pueblos y de la emancipación de los individuos que los integran (derechos que consideró esenciales para la salud de las repúblicas latinoamericanas). Paralelamente, abogó por la continua defensa y afirmación de la identidad autóctona propia, identidad que entendía como uno de los elementos torales en la (re) construcción de las repúblicas iberoamericanas [...] (FUENTES, 2010, p. 48-49).

Ou seja, a identidade vista como um projeto de autoconsciência a ser construído como uma tarefa que definiria o futuro latino-americano. Reconhecer-nos como latino-americanos seria então a pedra angular para erguemos nossa “trincheira de ideias”. Desse modo, a noção de identidade para Martí se reveste de um significado de desenvolvimento próprio da América Latina: a identidade é tomada no sentido de autoctonia, desenvolvimento, autoafirmação e independência.

É necessário, contudo, termos o entendimento de que a defesa das culturas autóctones no pensamento martiano deve ser considerada e compreendida no contexto da importância do multiculturalismo, da miscigenação cultural e dos processos de integração cultural, conforme propõe ele em *Nuestra America*.

5.1.2 *Criar es la palabra clave*

Como vimos, a concepção de identidade em *Nuestra América* remete à necessidade de uma tomada de consciência da condição social do continente. Essa consciência seria a arma adequada e eficaz para promover, inicialmente, a independência de Cuba e a partir dela uma segunda independência da América Latina. Para tanto, seria necessário criar uma cultura própria e, não mais, importar “soluções” externas. Ou seja, pensar em um modo de vida alternativo, embasado em uma consciência anticolonial, fomentando a valorização das culturas locais frente ao desprezo do olhar estrangeiro.

Desse modo, reescrever a própria história possibilitaria, na visão de Martí, uma integração, não no sentido de federalismo do continente, mas no de uma “alma continental”, que resultaria na superação dos problemas herdados dos séculos de exploração colonial. Por isso mesmo, logo no início do Ensaio, Martí alerta para a importância de que “Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo en la cabeza, sino con las armas en la almohada [...]” (MARTÍ, 1891). Ele temia, justamente, que, se não fizéssemos uso das “armas del juicio”, certamente outros as usariam contra nós.

Era urgente, então, uma tomada de consciência coletiva frente a essa problemática, com o objetivo de superá-la. “Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes” (MARTÍ, 1891). Assim, acreditava que para se alcançar autonomia econômica e cultural era preciso integrar a fragmentada América Latina, pois só assim seria possível romper os vínculos de dominação e dependência com os países de alto desenvolvimento industrial capitalista.

No entanto, para que houvesse essa unidade era preciso utilizar as armas adequadas, isto é, “las armas del juicio”. Tais armas, na visão de Martí, seriam capazes de vencer as demais, uma vez que formariam “trincheras de ideas” mais eficazes a “trincheras de piedra”. Mas como construir e desenvolver uma consciência capaz de erguer uma trincheira de ideias?

Martí entendia que tais armas seriam adquiridas por meio de uma tomada de consciência crítica da realidade em que se vivia. Essa consciência seria construída e amadurecida, pelo conhecimento obtido a partir de nossa realidade concreta e de nosso posicionamento engajado na causa em defesa da “mãe América”. “Resolver el problema

después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. [...] Conocer es resolver” (MARTÍ, 1891).

Esse conhecimento crítico se tornaria a arma eficaz para pensarmos por nós mesmos, pois, dessa forma, “No hay proa que taje una nube de ideas. Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados” (MARTÍ, 1891).

Portanto, era indispensável descolonizar a consciência para se atingir o reconhecimento de si e a diferenciação em relação ao outro. Essa seria a premissa fundamental para que seu projeto emancipador pudesse se concretizar. Martí recomendava que nossa América criasse uma nova imagem de si mesma e não mais, simplesmente, introjetasse ideias alheias sem nenhum esforço crítico, reforçando a necessidade de investigarmos nossas raízes para reescrevermos nossa história livre de qualquer pensamento de inferioridade e do desdém do olhar estrangeiro, que desconhecia nossas origens e riquezas próprias e desconsideravam nossas potencialidades enquanto países “recém-nascidos”.

Na visão de Martí, para nos fortalecermos e garantir nossa independência era preciso nos conhecermos e reconhecermos, não apenas na esfera política, mas também cultural e econômica. Assim, era preciso valorizar nossas memórias e não nos envergonhar de nossa “Mãe América”. Contudo, para se alcançar um desenvolvimento autônomo eram indispensáveis propostas práticas a fim de vencer “El tigre de adentro se echa por al hendija, y el tigre de afuera” (MARTÍ, 1891).

A partir de sua vivência nos Estados Unidos, Martí percebe que o “Outro” da América Latina deixa de ser a Europa e passa a ser “o gigante do Norte”. Martí entendía que “El desdén del vecino formidable que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América” (MARTÍ, 1891). Martí se torna um antiimperialista ao compreender o risco que nossa América corria com o “monstro” imperialista que avançava pela América Latina. “Em fins da década de oitenta, o que até então parecia apenas receio de Martí e de uns poucos, quanto aos turvos desígnios estadunidenses em relação à outra América, começa a se tornar realidade visível para todos” (RETAMAR, 1983, p. 21).

A partir daí sua busca por uma identidade latino-americana ganha força a fim de impedir mais um movimento colonial de imposição e exploração do continente, agora por parte dos Estados Unidos da América. Defender as “trincheras de ideas” seria uma estratégia

para vencer a ideologia da “outra Europa” de por em prática a ideologia do pan-americanismo, que era a integração da América Latina sob a liderança estadunidense. Segundo Carvalho (1998):

Essa outra América era representada mais pela sua política, pelos seus interesses e propósitos ameaçadores, que não permitiam uma unidade e identidade em nível continental, e mais, que comprometiam a própria existência dessa América *nuestra*, enquanto uma unidade pautada em uma autonomia política e cultural (CARVALHO, 1998, p. 5, grifo do autor).

Nesse sentido, Martí tinha consciência que:

Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdeña (MARTÍ, 1891).

Os longos anos de vivência nos Estados Unidos possibilitaram a Martí entender o objetivo do imperialismo estadunidense de impedir o desenvolvimento de maneira livre e contínua de nossas riquezas, limitando nossa capacidade criadora. Ele percebeu que o perigo dessa política imperialista se daria de forma sutil e não de forma direta como no colonialismo espanhol, ou seja, não mais seria um domínio territorial, mas um propósito: o de submeter ao domínio estadunidense nossa América tanto no campo econômico, quanto no cultural. Daí seu alerta a respeito do desprezo da “outra” América:

El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos (MARTÍ, 1891).

Além disso, Martí chamava a atenção para o fato de que, mesmo após a independência, a “alma continental” permanecia com ares coloniais. “La colônia continuó viviendo en la república [...]” (MARTÍ, 1891). Considerava que houve uma independência política, mas o “espírito” continuava aprisionado, dessa forma, era necessário superar o espírito colonial ainda existente nos novos países independentes para se alcançar a independência cultural. Reconhecia que “[...] se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación” (MARTÍ, 1891). Assim, sua crítica:

Continuava relatando os percalços da evolução histórica americana, denunciando como as heranças coloniais ainda impunham resistência à consolidação das novas nações livres. [...] tratava-se de um continente que teria vivido ‘desconjuntado’ durante três séculos por negar ao homem o direito ao exercício de sua razão. A independência não seria assim uma mera questão de forma, deveria completar-se pela mudança de espírito e mentalidade, eliminando as nefastas sobrevivências e erros da colônia (CARVALHO, 2003, p. 161).

Para ele, era preciso criar um novo modo de vida, apropriado à realidade de nossa América, a fim de que pudéssemos alcançar desenvolvimento em todas as esferas sociais: “[...] defesa e desenvolvimento são as chaves que explicam como, durante a década de 1880, a concepção martiana sobre a identidade consolidou-se, para sempre, em sua proposta de unidade continental” (RODRÍGUEZ, 2006, p. 58). Assim, tornava-se urgente defender e desenvolver nossa América, mas, para isso era preciso que todos os latino-americanos sentissem pertencentes a ela e isso só seria possível com condições dignas de sobrevivência para todos.

Martí via na importação de modelos estrangeiros, o maior problema interno da região. Era necessário uma autoavaliação das reais necessidades do continente e, a partir desse diagnóstico, elaborar um modelo político adequado a essa realidade específica. Por isso ressalta:

A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país (MARTÍ, 1891).

Martí enxergava nisso tudo um problema ainda maior: a América Latina, como um todo, corria sérios perigos ao negar suas origens, uma vez que, ao perder a memória se perde com ela a identidade e, dessa maneira, fica-se vulnerável aos ataques externos. Portanto, quanto maior fosse a identificação continental, maior seria a integração e menor a dependência. Sendo assim,

[...] el deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, y la de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños (MARTÍ, 1891).

Martí indicava algumas das situações socioeconômicas e afirmava que o problema não era a incapacidade dos latino-americanos de realizarem seu próprio desenvolvimento econômico e social, mas sim o fato de a política dirigida por uma classe autocrática oligárquica que governava em seu próprio benefício, deixando de lado o restante da população. Como ele mesmo dizia:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia (MARTÍ, 1891).

Segundo ele, as transformações socioeconômicas teriam de se dar em dois eixos principais: a superação do atraso econômico e a eliminação das desigualdades sociais. Por isso, criticava o funcionamento da política liberal na América Latina, pois com esse sistema seria difícil eliminar as estruturas coloniais deixadas em nossa sociedade e que, conseqüentemente criavam novas formas de dominação. O liberalismo era um modelo econômico que contribuía para manter as condições de desigualdade social, já que estruturava as relações econômicas para beneficiar os países estrangeiros dominantes.

Martí defendia um novo sistema educacional, que deveria iniciar na escola primária e seguir até a universidade, no sentido de construir um saber crítico, no qual “Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente” (MARTÍ, 1891). O importante, em sua visão, era criar e ser original, ainda que essa originalidade contivesse elementos estrangeiros, que não seriam um problema, desde que assimilados de forma crítica e adaptados de acordo com a realidade local. O que não deveria acontecer era uma cópia desses elementos sem nenhuma crítica. Na verdade, nossa criatividade deveria superar a imitação.

Em sua percepção, era preciso criar leis próprias que estivessem de acordo com a especificidade do continente para organizar os novos Estados, considerando suas características culturais. Para ele, o governo deveria organizar a sociedade a partir de seus

elementos próprios e não mais por modelos importados. “[...] el lujo venenoso, enemigo de la libertad, pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero” (MARTÍ, 1891).

Portanto, teríamos de buscar estratégias próprias de desenvolvimento local. Para isso, era imprescindível ao governante conhecer o seu país para governá-lo bem, de forma que todos pudessem gozar de liberdade. “Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías”. Tal liberdade deveria ser primeiramente alcançada pela libertação do imaginário coletivo e, conseqüentemente, “[...] la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república” (MARTÍ, 1891). Martí insistia em uma busca identitária que envolvesse o desafio de nos conhecermos, para entendermos nossa realidade e, a partir daí, discernirmos os problemas e visualizar soluções adequadas.

5.2 Tupy or not tupy...

Figura 8 <http://rotenfussbier.files.wordpress.com/2011/08/manifestoantropofago.jpg>

5.2.1 *Só a antropofagia nos une*

O *Manifesto Antropófago*, enquanto discurso de afirmação identitária do Brasil, procurou desconstruir a ideia de subalternidade, presente, tanto no imaginário europeu e estadunidense, quanto no imaginário latino-americano.

Ao propor a antropofagia, Oswald buscou romper com a ideia de tempo linear, que hierarquizava a história e colocava em atraso perene as culturas fora do circuito europeu e estadunidense. Dessa forma, o discurso presente no Manifesto pode ser estendido para toda a América Latina.

Segundo Almeida (2002a):

O conflito com a origem americana, verbalizado por Oswald de Andrade, recoloca insistentemente em cena o bárbaro indesejado, o caipira, o humano tectônico-metafísico em contraste com o ‘sofisticado’ letrado-metafísico europeu (ALMEIDA, 2002a, p. 129).

O fato é que o debate em torno de nossa história ainda transitava entre os pólos superioridade e inferioridade. Oswald pressupôs que no imaginário coletivo brasileiro permanecesse a valorização dos países europeus e dos Estados Unidos, em detrimento aos países latino-americanos e que essa depreciação se estendia e polarizava o próprio Brasil, pois opunha o brasileiro branco ao indígena, ao negro; e os do sul e sudeste aos nordestinos.

Na verdade, nossa percepção, enquanto pesquisadora é a de que, ainda hoje, muitos não querem ser confundidos com negros ou indígenas, pois os elementos negativos permanecem, uma vez que foram construídos, alimentados e reproduzidos historicamente.

Na afirmação “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Philosophicamente” (ANDRADE, 1928b), evidencia-se a construção de um discurso que considerava que: só seria possível acabar com a hierarquização das diversas culturas pela assimilação de uma cultura pela outra, sem desconsiderar nenhuma delas. É um discurso pelo fim de toda sorte de discriminação decorrente dessa hierarquização, pois alertava que precisávamos aprender a conviver e valorizar as diferenças sócio-culturais, que compunham nosso país e nosso continente, para termos uma sociedade menos discriminadora e

preconceituosa. Esse discurso considerava a ideia, que vimos anteriormente, de que as trocas culturais são inerentes ao ser humano.

Assim, a identidade para Oswald transcendia para uma nova prática discursiva, que visava desconstruir as fronteiras hierárquicas que polarizavam as identidades latino-americanas e brasileiras entre civilizado/primitivo e, internamente, entre o erudito/popular.

Para tanto, procurou mobilizar diferentes elementos dos mais diversos repertórios culturais, sendo essa deglutição do Outro para formação de nossa própria identidade, o fio condutor da antropofagia oswaldiana. Como assinala Santos (1994):

Acima de tudo, Oswald de Andrade sabe que a única verdadeira descoberta é a auto-descoberta e que esta implica presentificar o outro e conhecer a posição de poder a partir do qual é possível a apropriação seletiva e transformadora dele (SANTOS, 1994, p. 32).

O devorador se altera no devorado na antropofagia oswaldiana, pois se trata de uma “devoração” produtiva de toda alteridade, tanto do Outro externo (Europa/Estados Unidos), quanto do Outro interno (índios, negros, imigrantes etc.), com a finalidade de afirmar positivamente nossas identidades brasileira e latino-americana. Nesse sentido, a intenção era desconstruir as polarizações dicotômicas, tais como civilização e barbárie.

Acerca do processo de construção identitária Hall (2005) explica:

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento, existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre ‘em processo’, sempre ‘sendo formada’. [...] A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*. (HALL, 2005, p. 38-39, grifo do autor).

Ou seja, é pela relação com o Outro que posso me reconhecer e, assim, afirmar minha identidade.

Para entendermos um pouco melhor a esse respeito, citamos Said (1990) que, em seu estudo sobre o “orientalismo”, diz “[...] o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) como sua imagem, ideia, personalidade e experiência de contraste” (SAID, 1990, p. 13-14).

Segundo esse autor, o Orientalismo — enquanto invenção europeia — é criado culturalmente e desenvolvido politicamente tendo como objetivo manter uma relação de poder e dominação. Assim Said (1990) argumenta:

O Orientalismo, portanto, não é uma fantasia avoada da Europa sobre o Oriente mas um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material. O investimento continuado fez do orientalismo, como sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma tela aceitável para filtrar o Oriente para a consciência ocidental, assim como esse mesmo investimento multiplicou – na verdade, tornou realmente produtivas – as declarações que proliferavam a partir do Oriente para a cultura geral (SAID, 1990, p. 18).

Oswald, assim como Said (1990), também apontou para a importância da América Latina para a afirmação da identidade europeia ao afirmar: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (OSWALD, 1928b). No entanto, vale lembrar, que já vimos aqui que essa afirmação identitária europeia se deu na forma de uma autoprocamação de superioridade em relação a todos os não-europeus.

Nesse sentido, a citação feita por Oswald, do primeiro artigo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)⁵⁵, em que há a seguinte afirmação: “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.”, se mostrou, mais uma vez, um imenso sarcasmo, pois, ao mesmo tempo em que a França elabora essa declaração, mantém vários domínios coloniais no mundo, portanto, o ideal de “liberdade, igualdade e fraternidade” não se estendia, por exemplo, aos haitianos, evidenciando assim a negação da humanidade do povo desse país, ou seja, os direitos reservados aos “homens” não se estendiam aos não-homens.

Fato é que a noção de identidade para Oswald, através do *Manifesto Antropófago*, está correlacionada à ideia de auto-criação e produção de novas identidades. Assim, entendemos que a orientação de construção identitária, ou de identidades, presente na antropofagia, se faz com um olhar voltado para a alteridade, afastando de qualquer perspectiva provinciana e fortalecendo as relações interculturais. Assim, o processo de definição da identidade brasileira, no entender de Oswald, não exclui o Outro, mas se forja na ideia de alteridade. Conforme ele mesmo afirma:

⁵⁵ Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>> Acesso em 13 maio 2014.

Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire - isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário. (ANDRADE, 1990, p. 157).

Esta concepção oswaldiana faz um interessante intertexto com o poema *Identidade* do escritor moçambicano Mia Couto (2009):

Preciso ser um outro
para ser eu mesmo

Sou grão de rocha
Sou o vento que a desgasta

Sou pólen sem insecto

Sou areia sustentando
o sexo das árvores

Existo onde me desconheço
aguardando pelo meu passado
ansiando a esperança do futuro
No mundo que combato morro
no mundo por que luto nasço

(COUTO, 2009, p. 13)

A devoração antropofágica, bem como o poema de Mia Couto (2009), projetam uma identidade consoante à devoração de toda alteridade. Contudo, é importante destacarmos que, de acordo com Almeida (2002a), “a idéia de antropofagia seletiva, que propõe a devoração somente daquilo que se considera superior, fica descartada” (ALMEIDA, 2002a, p. 125). Segundo essa autora, o movimento antropofágico se inspirou no ritual dos índios Tupinambá, cuja prática antropofágica tinha como característica uma devoração não seletiva, onde seres mais frágeis, como mulheres e crianças, também eram deglutidos.⁵⁶ Dessa forma, as

⁵⁶ De acordo com o Museu Histórico Nacional: “O ritual antropofágico praticado pelos tupinambás possuía algumas ambivalências. A lógica de tal rito pressupunha uma troca entre o inimigo capturado e a comunidade que o aprisionou. Portanto, não havia simplesmente a prisão, morte e canibalismo. A antropofagia passava por um longo processo, que se iniciava com a captura. O inimigo era levado a familiarizar-se com a tribo e a fazer parte de sua dinâmica social. Mesmo sendo ‘o outro’, incorporava os hábitos dos membros dessa comunidade. Em alguns casos, o prisioneiro chegava a viver durante anos com a tribo, e podia até casar-se com uma mulher do grupo. No entanto, nunca deixava de ser reconhecido como inimigo. Posteriormente, dava-se um processo de afastamento do capturado para ‘reconhecê-lo mais uma vez como inimigo’. Todos os membros da comunidade participavam do ritual antropofágico, e geralmente havia um que era escolhido para matar o inimigo. Esse indivíduo tornava-se ao mesmo tempo poderoso e temido pelos demais, pois a partir do ritual passava a haver duas forças dentro dele. Tornava-se um ser misterioso, pois se tornava uma nova pessoa para a comunidade. As mulheres tinham importantes atividades durante a cerimônia. Pintavam os prisioneiros e, após a morte deles,

possibilidades antropofágicas não se limitavam a um Outro com qualidades superiores, mas se ampliavam numa devoração de toda diferença. Almeida (2002a) acrescenta:

Opondo-se a identidades estanques, a antropofagia também rompe com a noção de evolução e progresso tributária de uma idéia de tempo determinista e linear que implica uma assimilação ‘hierárquica’ do outro, definido aqui como aquele que está fora da linha progressiva e civilizadora e, ainda, leva ao recalque de seus valores. A hierarquia hipervalorizada, decorrente da associação feita entre desenvolvimento técnico e a noção de civilização, impõe às produções periféricas uma visão de que essas estariam em eterno atraso e não teriam possibilidade de originalidade. Foi contra as duas decalagens, a de tempo e a de espaço, que a atitude antropofágica se irrompeu, propondo uma nova compreensão do movimento da História, um movimento que atravessa o fluxo evolutivo e retorna ao princípio, ao ‘matriarcado de Pindorama 7’, construindo múltiplas direções (ALMEIDA, 2002a, p. 125).

Assim, para Oswald, não fazia sentido uma sociedade seletiva e hierarquizada centrada no homem branco e burguês, embora ele o fosse. “Daqui e de fora. O antropófago come o índio e come o chamado civilizado: só ele fica lambendo os dedos” (MACHADO, 1928c, p. 1). Ele chamou a atenção da importância, para a nossa sociedade, da mulher, do operário, do índio, do negro, etc. E, a partir desse entendimento, buscou desconstruir e abolir dicotomias que ainda opusessem colonizador/colonizado; civilizado/bárbaro; natureza/tecnologia; homem/mulher. Na antropofagia havia a necessidade de incluir as vozes ignoradas da sociedade. A ideia de pensar o nacional incluía também a relação com o internacional, entretanto, não de forma submissa e sim de apropriação, de transformação.

Dessa forma, a antropofagia não é característica inerente ao índio, pois na verdade, o antropófago, sujeito transformador, “[...] póde tranquilamente ser branco, andar de casaca e de avião. Como tambempóde ser preto e até índio: Por isso o chamamos de ‘antropofago’ e não tolamente de ‘tupy’ [...]” (PORONOMINARE, 1929, p. 10).

Neste sentido, não era interessante para Oswald a exclusão da diversidade, quer seja de raça, de gênero ou de classe social. Já que ele valorizava as trocas culturais ou possibilidades de devoração, por assim dizer. “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropofago” (ANDRADE, 1928b).

exibiam seus pedaços percorrendo toda a aldeia. Devorar o inimigo fazia parte do ciclo de vida dessas comunidades. Esse rito era uma tradição que passava de geração a geração”. Disponível em: <<http://www.museuhistoriconacional.com.br/mh-e330k13.htm>> Acesso 03 maio 2014.

É importante também destacar que a busca identitária, para ele, não consistia no “resgate” de um passado perdido, ou de uma identidade “autêntica”, mas sim a identidade enquanto processo sócio-cultural uma vez que “[...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação” (HALL, 2005, p. 48). Dessa forma, a crítica oswaldiana não recai no pitoresco, não destaca as culturas locais de modo exótico, como o olhar estrangeiro assim fazia e, de certo modo, ainda o faz.

Nessa perspectiva, de acordo com Oswald, nos foi ensinado a termos como referência de cultura evoluída, a europeia e a estadunidense. Para ele, teríamos de escolher entre copiar um modo de vida ou criar nossa própria forma de viver.

A crítica de Oswald recaía sobre a importação indiscriminada da cultura estrangeira e propunha deixarmos de ser um reflexo do colonizador, assumindo uma identidade própria: “Reagimos contra a cultura de importação, contra o intelectualismo besta do Ocidente, contra todos os cacoetes mentaes da Europa pôdre de civilização”. (TAMANDARÉ, 1929a, p. 18). Sugeriu ainda que a situação de subserviência em que vivíamos gerava sentimentos de inferioridade que, muitas vezes, reproduzíamos manifestando nossa própria não aceitação.

Fato é que tanto no imaginário europeu, quanto no estadunidense, ainda paira a visão de que vivemos em uma grande floresta, comendo bananas, ao som de samba todos os dias do ano. Exemplo disso podemos ver no filme “Alô amigos” de 1942⁵⁷ — que tem como narrativa a política da boa vizinhança, e resgata a ideologia da política do Pan-Americanismo, liderado pelos Estados Unidos, que era um conjunto de políticas de estímulo à integração da América Latina sob sua supremacia. O filme de Walt Disney traz uma tentativa de aproximação “solidária” entre as duas Américas evidenciando, no entanto, os sentidos da imagem depreciativa que o estadunidense tinha em relação ao brasileiro e ao latino-americano de um modo geral.

Outro exemplo é o episódio do desenho animado “Os Simpsons em viagem pelo Brasil”⁵⁸, marcado pelas ideias de violência, malandragem e erotismo. Outro exemplo mais

⁵⁷Ficha técnica: Título original: “Saludo amigos”.Ano: 1941/1942.Origem: Estados Unidos.Duração: 42 minutos.Supervisão de produção: Norman Ferguson.Música: Ed Plumb; Paul Smith.Diretor musical: Charles Wolcott. Produção: Walt Disney Pictures. Distribuição: Buena Vista Film Distribution Co., Inc. Narração: Fred Shields. Recebeu indicação ao Oscar de melhor música em 1943 Elenco: Pato Donald, Pedro, Pateta, Zé Carioca

⁵⁸**Os Simpsons no Brasil.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YuShKm9i93k>> Acesso em: 11 maio 2014. Há também o mais novo episódio do Simpsons na Copa do mundo no Brasil em que o personagem Homer Simpson é vítima de corrupção durante todo o período em que fica no Brasil como árbitro de futebol.

recente é do programa de “humor” dos Estados Unidos do jornalista Stephen Colbert⁵⁹, tentando entender as manifestações de junho de 2013 em que a narrativa do apresentador mantém a tônica do discurso estigmatizado, tanto em “Alô Amigos”, quanto no episódio dos Simpsons. São muitos outros exemplos que, nos limites de nosso trabalho, não há como abordá-los.⁶⁰

Assim, podemos inferir que as criações a respeito da América Latina, não se tratam de meras invenções, mas demonstram que há uma seleção de aspectos problemáticos de nossa realidade, como a violência, por exemplo, que são propagados pelos meios de comunicação de massa como traços característicos e exclusivos da nossa cultura. Ao nosso ver, a utilização desse discurso hegemônico enfatizando nossas debilidades é uma óbvia estratégia para afirmação de uma pretensa superioridade.

Nessa perspectiva a Antropofagia destacava:

Não queremos ser mais um paiz que vive dos elementos, das idéas parasitarias – de uma cultura importada. [...] o homem novo sentirá, sem duvida, o começo de sua verdadeira história... Só a antropofagia é capaz de realizar a perfeita construção de nossa mentalidade nacional. Os alicerces estão ahi. [...] Mesmo porque esse negocio de andar agarrado ás saias, botinas, togas e fardas dos nossos pseudos ascendentes mentaes, não póde ir bem com a nova estrutura brasileira. Afastar do meio ambiente as tendencias exteriores que põem uma mascara feia na nossa vida espiritual é apurar a nossa individualidade propria. Para que vivermos eternamente desconhecidos e desconhecendo nosso meio organico? [...] Essa razão de coisas obedece á menos transcendental das leis. [...] vem, como tem vindo, a hora propicia e serena do verdadeiro ‘eu’. Hora de emancipação. [...] Deglutir tudo. Construir de novo. Deglutir até que chegue a hora de um prato melhor. [...] Pela necessidade imediata de rompermos com as velhas tendencias importadas e penetrarmos na nossa vida, dando-lhe um novo traço artistico, fundo e historico que perpetue a expressão gostosa do nosso legitimo pensamento. Vivemos agarrados a estreitas limitações de cultura. A imaginação ainda é para nosso espirito mal formado – um vasto deserto, cuja solidão asfixiante, com a representação das influencias exteriores, deforma, cada vez mais, nossa vida (VIVACQUA, 1929, p.12).

Com essa provocação Oswald buscava instigar o debate acerca de nossa posição marginalizada e periférica, para tomarmos a posição de protagonistas de nossa própria

Disponível em: <<http://www.videosdodia.com/os-simpsons-episodio-completo-da-copa-do-mundo-no-brasil/>> Acesso em 12 maio 2014.

⁵⁹Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=5ShB4Cd4Rvo>> acesso em 11 maio 2014.

⁶⁰ A elite brasileira também não deixa de marcar presença nesse debate. No final do ano de 2013 uma revista de grande circulação no Brasil trazia uma coluna escrita pelo jornalista Rodrigo Constantino criticando o presidente do Uruguai José Mujica por seu modo de se vestir contrariar protocolos oficiais. Constantino reforça o discurso proferido pela elite brasileira de culto aos bons costumes europeu/estadunidense. Confira a matéria completa em Revista Veja de 26/12/2013. **As sandálias da “humildade” de Mujica e o culto do pobrismo**. Disponível em:<<http://veja.abril.com.br/blog/rodrigo-constantino/cultura/as-sandalias-da-humildade-de-mujica-e-o-culto-do-pobrismo/>>

história. Como já vimos em outros segmentos de nossa pesquisa, persistia uma retórica eurocêntrica constante em estigmatizar os latino-americanos como inferiores. Nesse sentido, a antropofagia representava o confronto direto do antropófago com o europeu e o estadunidense. Dessa forma Tamandaré (1929b) pondera:

Aqui nos encontrarão sempre contra a falsa arte, contra a falsa moral, contra a falsa cultura. Contra o ocidente sempre. A nossa missão é restituir o Brasil aos brasileiros. Contra aqueles que vêm para aqui ‘cuspir, feder e falar’ [...] Contra a propaganda insidiosa da latinidade decrépita. [...] Pelo índio, contra a mentalidade colonial (TAMANDARÉ, 1929b, p. 12).

Entretanto, a antropofagia, a nosso ver, não se baseava em uma ideia xenófoba, mas na capacidade produtiva de saber lidar com essa simultaneidade, sem estabelecer hierarquias, isto é, a convivência com o diverso “[...] de braços abertos para o europeu enojado da farça européa, para o europeu descontente” (TAMANDARÉ, 1929b, p. 12).

Oswald se preocupa, na verdade, em negar uma identidade dependente do Outro e preconceituosa no seu interior que dividia a sociedade brasileira entre erudito/popular, homem/mulher etc. Seu interesse é por tudo que é diverso quer seja em classe social, gênero ou etnia.⁶¹ Nessa perspectiva, Candido (2013) complementa:

Para coroar, o amor à novidade sob qualquer forma: ideias, revistas, livros reuniões, gente nova, crimes. Uma utilização desmensurada de tudo, para chegar a um conhecimento, uma noção, ao menos um aumento de informação, como se quisesse deglutir o mundo. [...] fome de mundo e de gente, de ideias e acontecimentos. Daí a sua devoração não ser destruidora, em sentido definitivo, pois talvez fosse antes uma estratégia para construir, não apenas a sua visão, mas um outro mundo [...] (CANDIDO, 2013, p. 52).

Dessa forma, a busca identitária, no sentido antropofágico, indica para uma identidade não restrita a ideais xenófobos. Tanto a diversidade nacional, quanto estrangeira, poderia saciar a fome antropofágica. Assim, a antropofagia seria a “Única lei do mundo”, que articularia “todos os individualismos” e “todos os coletivismos” (ANDRADE, 1928b).

Portanto, Oswald abre o espaço discursivo para a inserção, não apenas do Brasil, mas também da América Latina, como um todo na figura do antropófago, sendo este a síntese de

⁶¹ O próprio *Manifesto Antropófago* devora vários intelectuais do exterior que foram deglutidos: Marx, Freud, Rousseau, Montaigne dentre outros. Mas o fato é que essa assimilação não se faz de forma subserviente, ao contrário, o processo de digestão se dá de forma protagonista.

toda a alteridade. Dessa forma, a identidade na concepção de Oswald sugere pensar a produção cultural latino-americana por um paradigma próprio. E, desfaz a ideia de nos “misturar” ao “civilizado” com o intuito de nos “purificar”. Ao contrário, a ideia antropofágica não era de se tornar ou de parecer europeu/estadunidense e sim afirmar a identidade de nossa América antropofágica.

5.2.2 Contra as elites vegetais

O discurso antropofágico, ao questionar a identidade inferiorizada que nos era — e ainda é — atribuída, propunha que nossa história fosse reescrita, não mais pelo viés europeu, mas sim por uma perspectiva local, não mais mimética, mas, antropófaga. Só assim alcançaríamos nossa verdadeira independência. Como diz Bosi (1994) “A colônia só deixa de o ser quando passa a sujeito da sua história” (BOSI, 1994, p. 11).

Oswald procurou conduzir sua crítica aos valores concebidos como únicos e melhores para a formação da nação brasileira, que excluía o que não estivesse no parâmetro europeizado. Dessa forma, “Tupy, or not tupy” foi uma maneira de parodiar o “ser ou não ser” de Shakespeare e apontar para o conflito entre a origem do “novo mundo” e seu futuro.⁶² Levantou também a questão: o que somos ou queremos ser? Ou seja, da nossa identificação e nosso posicionamento diante dessa escolha, daí a sua crítica “Contra as elites vegetais” (OSWALD, 1928a), que fazia referência à elite intelectual que buscava copiar os modelos europeus. A esse respeito Holanda (1995) observa:

Se a forma de nossa cultura ainda permanece largamente ibérica e lusitana, deve atribuir-se tal fato sobretudo às insuficiências do ‘americanismo’, que se resume até agora, em grande parte, numa sorte de exacerbamento de manifestações estranhas, de decisões impostas de fora, exteriores à terra. O americanismo ainda é interiormente inexistente (HOLANDA, 1995, p. 172).

Oswald destacava que apesar do processo de modernização havia a permanência do espírito colonial, que valorizava os padrões culturais estrangeiros em detrimento das culturas

⁶² Cabe ressaltar que o termo “tupy” não se restringe ao índio romântico, “o bom selvagem”, mas entra em cena o “bom canibal” e com ele todos os indesejados na formação da nação brasileira.

locais, que seria, a seu ver, um de nossos maiores atrasos, pois contribuía para consolidar a sociedade brasileira de forma desigual, autoritária e violenta.

Segundo ele, o Estado brasileiro nasceu com a proclamação da independência, já a nação brasileira, por sua vez, estava longe de ser fecundada. O “gigante” territorial construído ao longo dos três séculos de colonização (1500-1822), não materializava a ideia de pátria e “[...] a identificação emotiva era com a província, o Brasil era uma construção política, um ato de vontade movido pela mente que pelo coração” (CARVALHO, 2010, p. 77). Nesse sentido Chauí (2001) pondera:

Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, ou aquilo que alguns estudiosos designam como “cultura senhorial”, a sociedade brasileira é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece (CHAUÍ, 2001, p. 55).

E era justamente o quadro desigual presente na sociedade brasileira alimentado pela “mentalidade colonial”, como dizia Oswald, que dificultava o sentimento de pertencimento à uma pátria, porque na prática a maior parte dos cidadãos brasileiros encontrava-se excluída e suas culturas não foram consideradas na composição do ser “brasileiro”. A esse respeito, Hall (2005) explica que: “a maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (HALL, 2005, p. 59).

Por sua vez, o tema da brasilidade, segundo Velloso (1993), se tornou obrigatório no debate entre os intelectuais modernistas e envolveu principalmente a relação entre o Brasil e seu lugar no mundo. Nesse contexto, a construção da nação brasileira e a literatura andaram de mãos dadas e os intelectuais, por sua vez, sempre apontaram suas reflexões para o futuro do país.

A “onda nacionalista”, segundo esta autora, se dá em um momento em que os valores europeus de civilização — como o progresso cientificista — passam a entrar em declínio por conta da Primeira Grande Guerra e a cidade de São Paulo é apresentada, na década de 1920, como “núcleo da brasilidade”. Velloso (1993) acrescenta que:

Os jornais da época enaltecem o progresso da cidade de São Paulo, comparando-a com as grandes capitais européias. Seus jardins públicos, avenidas, teatros e cinemas nada ficam a dever aos de Paris; a construção da catedral no largo da Sé obedece ao modelo da catedral de Viena; o seu povo é exemplar. Enfim, a idéia é recorrente: São Paulo representa o exemplo da modernidade e a imagem do país futuro (VELLOSO, 1993, p. 93).

Desse modo, podemos aqui questionar-nos em relação a uma ideia de brasilidade forjada, construída a partir de uma ótica paulista, dada a hegemonia política e econômica que a cidade de São Paulo passa a exercer na passagem do período imperial para o republicano no Brasil. Mas também não podemos negar que apesar de oriundo da elite econômica e intelectual dessa importante cidade do país, Oswald inovou ao inserir em seu projeto identitário aqueles que eram identificados, no imaginário europeu e no estadunidense, como bárbaros iletrados em um contexto onde imperava, na produção artística e intelectual brasileira, a valorização de uma cultura elitista afrancesada.

Assim, propunha que era preciso reescrever nossa história “Contra [...] a Côte de D. João VI” (ANDRADE, 1928b), que de acordo com SCHWARTZ (2008), era o arquétipo da dominação estrangeira, para desfazer a mentalidade colonial que ainda permanecia presente. Nesse sentido Costa (1929) observa:

A nossa historia tem sido mal contada, exige uma revisão. [...] O mal dos nossos escriptores é estudar o Brasil do ponto de vista, falso, da falsa cultura e da falsa moral do Occidente. A mentalidade reinol, de que não se libertaram, é que os leva a esse erro. [...] O Brasil occidentalizado é, portanto, um caso de pseudo morphose historica (COSTA, 1929, p. 6).

Dessa forma, a afirmação de nossa identidade implicava, sobretudo em desconstruir a ideia de “descoberta”, como pondera Machado (1928b):

Já no grupo escolar a molecada indígena ouve da bôca erudita de seus professores que o Brasil foi descoberto por acaso e Camões é o maior gênio da raça. A molecada cresce certa dessas duas verdades primaciais. Daí o mal imenso: país descoberto por acaso é justo que continue entregue ao acaso dos acontecimentos (MACHADO, 1928b, p. 1).

Assim, a antropofagia, no sentido oswaldiano, trata de um projeto identitário em busca de um “Brasil brasileiro” ao invés de um “Brasil europeu”.

A antropofagia identifica o conflito existente entre o Brasil caraíba, verdadeiro, e o outro que só traz o nome. Porque no Brasil há a distinguir a elite, européia, do povo, brasileiro. Ficamos com este, contra aquela. Em função do mameluco, do europeu descontente, do bom aventureiro absorvido pelo índio, e contra a catequese, contra a mentalidade reinol, contra a cultura ocidental, contra o governador, contra o escrivão, contra o Santo Ofício. E assim havemos de construir, no Brasil, a nação brasileira (JAPY-MIRIM, 1929, s/p.).

Nesse sentido, Oswald chamou a atenção para como a língua dominante produzia padrões de exclusão de grande parte da população, que não era representada nem na literatura, tampouco na política.

Ao demonstrar entendimento de que “a língua, signo de uma identidade que deve ser deslocada para ser ‘corrigida’ e, portanto ‘civilizada’ segue como espaço vigente de estratégia de opressão” (ALMEIDA, 2002b, p. 129), Oswald foi na contramão dessa ideia, declarando a valorização de todos os “erros”: “A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (ANDRADE, 1924b).

Os “erros” de Oswald e dos demais intelectuais antropófagos, que escreviam na Revista de Antropofagia, não são aleatórios, mas sim dotados de sentido: a crítica aos contrastes no uso da língua, que polarizavam de um lado uma língua subalterna e “incorreta” e, de outro lado, uma língua superior e aceita, mas que não representava boa parte da população.⁶³ Como destaca Almeida (2002b):

O discurso hierarquizador da intelectualidade, detentora da tradição erudita do país, reclama das ‘vulgarizações’ que tomam o ambiente cultural brasileiro. A expressão popular da cultura de massa é sempre tida como desprovida de qualquer valor. Reiteradas vezes não se questiona o processo de construção desses valores (ALMEIDA, 2002b, p. 278).

Podemos inferir que a coloquialidade da língua era valorizada por Oswald justamente por materializar a própria antropofagia, uma vez que nela estavam representadas todas as vozes excluídas da sociedade.

Fazia-se necessário, no entendimento de Oswald, inserir-se no cenário mundial sem se envergonhar dos signos e símbolos diferenciadores que compunham nossa cultura, visto que

⁶³ Por essa razão decidimos em manter a grafia original do manifesto antropofagia quanto da revista de antropofagia.

cada cultura traz elementos que fazem sentido para determinados grupos e que são evidenciados por meio de certos símbolos. O hábito de andar vestido, por exemplo, não fazia nenhum sentido para o indígena, pois em sua cultura, isto é, em seu modo de viver, não havia a restrição moral que impunha um significado pecaminoso ao corpo. “O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reacção contra o homem vestido” (ANDRADE, 1928b).

Fato é que, a nosso ver, a antropofagia não defendia a redenção de um passado e sim uma relação autônoma entre elementos do passado autóctone e os avanços proporcionados pela modernidade. Assim, a dúvida em ser ou não ser tupy não significa um retorno à oca. “Quanto ao equívoco de se pensar que eu quero é a tanga, afirmo e provarei que todo progresso real humano é patrimonio do homem antropofagico [...]” (ANDRADE, 1928a, p. 3).

Assim, a antropofagia trazia para o plano da literatura as culturas “primitivas” (negras e índias), contudo, não de forma subserviente ou caricata, mas sim como atores que contribuíram para forjar uma identidade de resistência. “Foi porque nunca tivemos gramaticas, nem colecções de velhos vegetaes. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mappa mundi do Brasil” (ANDRADE, 1928b).

Oswald entendia que não se deveria ignorar a diversidade de línguas presentes em um país com dimensão continental, como era o caso do Brasil. Como bem destacou o antropófago Machado: “Está tudo errado. A língua portuguesa não é patrimônio comum da raça. Primeiro porque não há raça mas raças. Segundo porque não há língua mas línguas” (MACHADO, 1928d, p. 1).

Considerando que os códigos normativos da linguagem servem para o domínio da maior parte da população, cabe-nos pensar se de fato o manifesto de Oswald traduzia o cotidiano popular. Embora a voz dessa massa renegada encontre espaço no seu âmbito literário, na vida cotidiana a exclusão social se mantinha.

Contudo, é importante salientar o posicionamento de resistência tanto dos negros, quanto dos índios em relação aos seus direitos para não incorrerem no erro de pensar que estes estavam alienados à sua própria condição marginalizada. Entretanto, não no sentido de se adaptarem aos valores da elite europeizada e sim de afirmar suas próprias culturas.

É possível verificar diversas manifestações no início do século XX que, como já vimos em outro segmento de nosso estudo, especialmente a década de 20 foi marcada como um período de efervescência política, econômica e artística. Um exemplo disso é a fundação do jornal *O Clarim* em 1924⁶⁴, que em 1931 deu origem à organização política Frente Negra, cujo objetivo era afirmação da cultura negra e sua inserção no cenário político brasileiro.

Nesse cenário de complexidade, Oswald nos parece mais levantar questões do que apresentar propostas concretas de resolução de problemas. Mas, embora o *Manifesto Antropófago* não apresente propostas claras a respeito da constituição de uma cultura própria, a preocupação de Oswald em não estar à sombra de um modelo colonial e, tampouco construir um paradigma cultural, tendo como base o culto aos feitos e heróis colonizadores, mantém a atualidade de sua obra.

⁶⁴ O Arquivo Público do Estado de São Paulo disponibiliza em seu acervo digital quatro exemplares digitalizados. Disponível em: http://www.arquivoestado.sp.gov.br/hemeroteca_digitalizado.php?periodico=titulo&titulo=Clarim,%20O:%20O%20rgam%20literario%20scientifico%20e%20humoristico> Acesso em 13 maio 2014.

Figura 9 <<http://artelibertaria.files.wordpress.com/2011/03/img0083a.jpg>>

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tudo, a todos,
a quantos não conheço, a quantos nunca
ouviram este nome, aos que vivem
ao largo de nossos grandes rios,
ao pé dos vulcões, à sombra
sulfúrica do cobre, a pescadores e labregos,
a índios azuis na margem
de lagos cintilantes como vidros,
ao sapateiro que a esta hora interroga
pregando o couro com antigas mãos,
a ti, ao que sem saber me esperou,
eu pertença e reconheço e canto.
Pablo Neruda⁶⁵

O trabalho de pesquisa que desenvolvemos foi uma tentativa de contribuir com a produção do conhecimento científico, sob uma perspectiva da análise do discurso, tendo como finalidade o fortalecimento dos estudos latino-americanos sob essa ótica. Nessa trajetória, muitos referenciais teóricos se fizeram presentes, porém, dado o recorte necessário para execução desse trabalho e os limites do âmbito acadêmico, outros tantos ficaram de fora. Contudo, temos aí a evidência da possibilidade da continuidade dessa investigação por outros pesquisadores interessados no tema, tendo em vista que a produção do conhecimento científico jamais terá como resultado um ponto final. É dessa forma que o nosso estudo não teve a pretensão de esgotar o debate em si mesmo, pois o que buscamos foi suscitar novas pesquisas que, certamente, enriquecerão a produção do conhecimento em nossa América.

E, a respeito de nossa hipótese inicial, por meio da investigação, chegamos à conclusão de que José Martí e Oswald de Andrade, ainda que em momentos e circunstâncias diferentes, estiveram e ainda hoje se mantêm conectados por um discurso emancipador que procurava desconstruir a narrativa colonizadora, que nos identificava de forma inferiorizada — que aqui iremos ilustrar pela propaganda da figura 2, presente na página 21 da nossa pesquisa.

Ao destacarmos tal imagem, nossa intenção foi justamente provocar em nosso leitor uma reflexão acerca do imaginário depreciativo que ainda permanece sobre a América Latina.

⁶⁵ 2010, p. 435.

Nesse percurso, não foi nossa preocupação empreender uma análise textual, e sim, apreender a produção discursiva de José Martí em *Nuestra América* e de Oswald de Andrade no *Manifesto Antropófago*. Em um primeiro momento fizemos uma breve discussão conceitual para então examinarmos as condições de produção de tais obras, isto é, sob quais circunstâncias contextuais foram produzidas. Inicialmente perpassando o contexto mundial do final do século XIX a início do século XX e logo em seguida pelos contextos específicos de Cuba e do Brasil, com foco na cidade de São Paulo.

Dessa forma, tanto Martí, quanto Oswald defendiam uma narrativa própria posicionando-se contrários ao pensamento comum em suas épocas, que reproduzia a perspectiva do discurso eurocêntrico. Para ambos, era necessário se pensar em uma relação discursiva multidirecional e não unidirecional — de sujeito (metrópole/civilização) para objeto (colônia/barbárie) — para que a América Latina superasse o estigma que lhe relegava um lugar subalterno no cenário mundial.

Nessa perspectiva, nos foi possível também observar, ao longo da pesquisa, que os discursos de Martí e de Oswald se entrecruzam apresentando confluências e dissidências, mesmo não estando em diálogo direto.

Nem mesmo as diferenças evidentes como tempo cronológico e classe social, impediram que ambos confluíssem para a afirmação de nossas identidades, de forma positiva e opondo-se ao desdém do olhar estrangeiro. Posto que esses intelectuais acreditavam na necessidade de construirmos uma cultura própria, que pudesse alcançar um desenvolvimento autônomo e não dependesse de modelos alheios à realidade latino-americana contrariando muitos de seus contemporâneos.

Contudo, sob a análise do discurso as condições de produção não envolvem apenas o aspecto contexto, mas também os sujeitos de produção. Assim foi de fundamental importância examinar a trajetória intelectual de Martí e de Oswald para compreendermos a posição ideológica deles na produção de seus discursos emancipatórios. Em ambos, além de grande erudição, também está presente uma sensibilidade artística, que os impulsiona ao posicionamento contrário ao *status quo* de sua época.

Nesse sentido, guardadas as devidas proporções, nos chama a atenção a intrepidez com que ambos se posicionam frente ao discurso dominante bem como à mentalidade colonial predominante. Ambos defendiam a valorização das culturas locais para uma produção cultural

nova, alternativa aos modelos e padrões culturais importados pelo segmento conservador dominante da sociedade local que excluía boa parte da população latino-americana identificadas como sinônimo de atraso do continente.

No discurso de Martí, encontramos um engajamento mais politizado, visto que militou e lutou como um independentista em Cuba, que ainda era uma colônia. Já no discurso de Oswald, criado num contexto que não lhe exigiu tal posicionamento, a política surge em meio a outras preocupações, de forma mais diluída, o que não o invalida, pois todos os temas eram amplificados por sua postura provocadora e crítica em relação à sociedade patriarcal que ainda mantinha laços coloniais de sua época. Fato é que a visão de mundo desses homens foi além do que era aceito em suas sociedades e, assim, estão em consonância, por um viés criador e não reproduzidor de modelos culturais importados.

Assim, para Martí e Oswald, era necessário superar primeiramente o imaginário coletivo onde predominava a ideia de hierarquização que, por um lado polarizava o mundo entre superiores e inferiores manifestando o lado mais irracional do ser “humano” por meio dos genocídios nunca vistos até então na história humana, a exemplo do holocausto judeu durante a Segunda Guerra Mundial. Por outro lado dividia internamente o continente latino-americano por meio de políticas higienistas como também de branqueamento legitimando toda sorte de desigualdades.

Portanto as manifestações martiana e oswaldiana de resistência não surgem por acaso. Na verdade essa pulsação anticolonial está estruturalmente ligada entre si, não se tratando de mera coincidência. Além disso, como já foi dito, seus projetos identitários ainda hoje continuam em construção, daí a importância deles. No entanto importância relativa, visto que representa apenas uma das narrativas que envolvem essa temática de afirmação identitária.

Enquanto discursos anticoloniais, tanto *Nuestra América*, quanto o *Manifesto Antropófago*, propõem superar o imaginário de inferioridade construído em torno da América Latina. Dessa forma, temos nessas obras a crítica à perspectiva negativa que se tinha, e que ainda se tem, a respeito de nosso continente. Salientamos que as narrativas, presentes nessas obras, são resultado da interpretação de seus autores acerca da realidade de sua época, mas que essas visões, ainda hoje, constituem referências para se pensar a respeito da problemática da identidade latino-americana, pois seus projetos emancipadores permanecem atuais e, mais do que tudo, em construção, visto que, os processos discursivos nunca estarão prontos e acabados, mas continuam sendo ressignificados cotidianamente.

Quando vemos hoje, em variadas expressões artísticas narrativas acerca da afirmação cultural, especialmente dos grupos excluídos da sociedade, na verdade, o que vemos em tais discursos, nos remete aos sentidos que permeavam *Nuestra América* e a Antropofagia de Oswald, e que ainda ecoam pelo continente. Quer seja na música de Mercedes Sosa ou da banda Calle 13, na poética de Garcia Marquez ou ainda na literatura marginal pelos sarais nas grandes metrópoles fortalecendo e reafirmando as culturas locais. Pensando nisso, a figura 9, que abre nossas reflexões finais, é uma narrativa enunciada pela arte alternativa do grafite, em um muro da periferia da cidade de São Paulo. Muito embora não saibamos se os artistas têm conhecimento de quem foram José Martí e Oswald de Andrade, certamente, podemos afirmar que tal arte representa perfeitamente a continuidade do discurso emancipatório de *Nuestra América* e da Antropofagia. Logo, é a América Latina falando por si mesma, conforme nos sugere também a figura 8, criada em homenagem a Gabriel Garcia Marquez, que este ano se juntou às estrelas de Martí e de Oswald.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. “Só a antropofagia nos une”. In: MATO, Daniel (coord.): **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en Cultura y Poder**. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002a.

_____. **Tornar-se o outro: o Topos canibal na literatura brasileira**. São Paulo: Annablume, 2002b.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Ática, 1989.

ANDRADE, OSWALD de. **Ponta de lança**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. Manifesto Antropófago. 1ª “dentição”, nº1, maio 1928a. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

_____. Schema ao Tristão de Athayde. 1ª “dentição”, nº 5. set. 1928b. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

_____. Contra os emboabas. Estados de Minas, Belo Horizonte, 13.5.1928c. In: **Os dentes do dragão: entrevistas**. Organização, introdução e notas Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 2009.

_____. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

_____. Objeto e fim da presente obra (Serafim Ponte Grande). Revista do Brasil, Rio de Janeiro, 30.11.1926, Ano 1, nº 6. In: ANDRADE, Oswald. **Serafim Ponte Grande**. 9. ed. São Paulo: Globo, 2004.

_____. A questão estética do momento. Novíssima 2, São Paulo. Fev. 1924a. In: **Os dentes do dragão: entrevistas**. Organização, introdução e notas Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 2009.

_____. Manifesto Poesia Pau Brasil, 1924b. In: SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas Latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. Pau Brasil. O Jornal, Rio de Janeiro, 13.6.1925. In: **Os dentes do dragão: entrevistas**. Organização, introdução e notas Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 2009.

BARTHES, Roland. **Crítica e verdade**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectivas, 2009.

BETHELL, Leslie. O Brasil e a ideia de “América Latina”. In: **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 22, n. 44, p. 289-321, julho-dezembro de 2009.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1994.

CAMPOS, Haroldo de. **Oswald de Andrade: trechos escolhidos**. Rio de Janeiro: Agir, 1977.

CANCLINI, Nestór Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. México: Editorial Grijalbo, 1989.

CANDIDO, Antonio. **Iniciação à literatura brasileira: resumo para principiantes**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999.

_____. **Vários escritos**. 6. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2013.

CARVALHO, Eugênio Rezende de. José Martí e o centenário da independência cubana (1898 1998). In: **Anais Eletrônicos do III Encontro da ANPHLAC**. São Paulo, 1998. Disponível em: <http://anphlac.org/upload/anais/encontro3/eugenio_rezende.pdf> Acesso em: 11 mar. 2013.

_____. **Nossa América: a utopia de um novo mundo**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2001.

_____. **América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí**. Goiânia: Editora UFG, 2003.

CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e terra, 1999.

CASTILLO, Joaquín Santana. Influencias ideológicas en el pensamiento de José Martí: una aproximación crítica a su estancia en México. In: **México, un lugar para Martí**. Série Memórias 3. Cátedra Extraordinária “José Martí”. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Universidade Nacional Autónoma de México, 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Cortez, 2003.

COSTA, Oswaldo. De antropofagia. Diário de SP. 2ª “dentição”, nº15. 01/08/1929a. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

_____. Revisão necessária. Diário de SP. 2ª “dentição”, nº1. 17/03/1929b. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

COUTO, Mia. Identidade. In: **Raiz de Orvalho e Outros Poemas**. 4ª ed. Alfragide: Editorial Caminho, 2009.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. **Oswald: itinerário de um homem sem profissão**. Campinas: Ed. Da UNICAMP, 1989.

_____. **Posse ou propriedade, eis a questão**. In: Marco Zero I: a revolução melancólica. São Paulo: Globo, 1991.

FAUSTO, Bóris. **A revolução de 30**. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

FERNANDES, Florestan. Libertar a América e emancipar o homem. In: RODRÍGUES, Pedro Pablo. **Martí e as duas Américas**. Tradução Ana Corbisier. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

FLORENCIO, Ana Maria Gama. et al. **Análise do discurso: fundamentos e práticas**. Maceió: EDUFAL, 2009.

FONSECA, Maria Augusta. **Oswald de Andrade: biografia**. 2. ed. São Paulo: Globo, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FUENTES, Samuel Sosa. La identidad cultural en José Martí y Luís Villoro: Estado plural, autonomía y liberación en un mundo globalizado. In: **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**. Facultad de Ciencias Políticas e Sociais UNAM. Año LII, nº 208. Enero-abril de 2010.

FURTADO, Celso. **A economia latino-americana: formação histórica e problemas históricos**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

GOTT, Richard. **Cuba: uma nova história**. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte/Brasília: Ed. UFMG/UNESCO, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HEREDIA, Fernando Martínez. Cuba. In: SADER, Emir. et al. **Latinoamericana: Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe**. São Paulo: Boitempo, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JAPY-MIRIM. De Antropofagia. Diário de SP. 2ª “dentição”, nº 2. 24.03.1929. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

LARRAÍN, Jorge. La identidad latinoamericana: teoría e historia. In: **Estudios públicos**, 55, 1994. p. 31-64. Instituto de Sociología de la Universidad Católica.

MACHADO, Antonio de Alcântara. Pescaria. In: **Revista de Antropofagia**. 1ª “dentição”, nº 8, dez. 1928a. São Paulo: Editora Abril, 1975.

_____. Incitação aos canibais. 1ª “dentição”, nº 2. jun. 1928b. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

_____. Abre-Alas. 1ª “dentição”, nº 1. maio 1928c. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

_____. Vaca. 1ª “dentição”, nº 6. out. 1928d. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

MAINGUENEAU, Dominique. O discurso literário contra a literatura. Tradução Renato de Mello; Renata Aiala de Mello. In: MELLO, R. **Análise do Discurso & Literatura**. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFGM, 2005.

MARTÍ, José. Epistolario: carta a Rafael Maria de Mendive, 1868. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 20. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Cuaderno de Apuntes nº3 s/d. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 21. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. El presidio político en Cuba, 1871a. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 1. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Cuaderno de Apuntes nº1, 1871b. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 21. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Revista Universal. México, 1875a. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Independencia de Cuba. Revista Universal. Decreto número 138, 1875b. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 1. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Epistolario: carta a Valero Pujol, 1877a. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 1. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Epistolario: carta a Manuel Mercado, 1877b. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 20. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Guatemala. Edición de “El Siglo XIX”. Folleto publicado en México, 1878. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 7. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Revista Venezolana. Caracas, 1881. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 7. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. La exposición de Louisville: exposiciones permanentes de frutos sudamericanos, 1883. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 8. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Cartas a Gonzalo de Quezada, 1889a. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 12. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. La Opinión Pública. Nueva York, 1889b. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Patria, 1894. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. De Monticristi a Cabo Haitiano, 1895a. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 19. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Epistolario: cartas a Manuel Mercado, Campamento de Dos Híos, 1895b. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 20. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Nuestra América. El Partido Liberal, México 30 enero 1891. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____. Cuaderno de Apuntes nº3 s/d. In: MARTÍ, José. **Obras Completas**. 2. ed. v. 21. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

MEDINA, Cremilda. **O signo da relação**. São Paulo: Paulus, 2006.

MIGNOLO, Walter D. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Tradução Silvia Jawerbaum; Julieta Barba. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

NERUDA, Pablo. **Canto geral**. Tradução Paulo Mendes Campos. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

NUNES, Benedito. **Oswald Canibal**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

OLIVEIRA, Vera Lucia de. **Poesia, mito e história no modernismo brasileiro**. São Paulo: Editora UNESP: Blumenau, SC: FURB, 2002.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e leitura**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 10. ed. Campinas: Pontes Editores, 2012.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso. In: GADET, Francaise; HAK, Tony (org.) **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução a obra de Michel Pecheux. Tradução Bethania S. Mariani. et al. 3. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

PORONOMINARE. (Oswald de Andrade) Uma adesão que não nos interessa. Diário de SP. 2ª “dentição”, nº 10. 12.06.1929. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975.

PURDY, Sean. O século americano. In: KARNAL, Leandro. et.al. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad e Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados**. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000a.

_____. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In: **Journal of world-systems research**, vol. 2, summer/fall 2000b, 342-386. Disponível em: <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html> Acesso em 12 jul. 2013.

REZENDE, Neide. **A Semana de Arte Moderna**. São Paulo: Ática, 1993.

RETAMAR, Roberto Fernández. Introdução a José Martí. In: **Nossa América** – Antologia. Tradução Maria Angélica de Almeida Trajber. São Paulo: Hucitec, 1983.

RODRÍGUES, Pedro Pablo. **Martí e as duas Américas**. Tradução Ana Corbisier. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

RUIZ, Margarita. Martí y la intelectualidad Mexicana de su época. In: **México, un lugar para Martí**. Série Memórias 3. Cátedra Extraordinária “José Martí”. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Universidade Nacional Autónoma de México, 2005.

SADER, Emir. **A revolução cubana**. São Paulo: Ed. Moderna, 1985.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução Tomáz Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Representações do intelectual**. Tradução Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTANA, Adalberto. José Martí en México y Guatemala. In: **México, un lugar para Martí**. Série Memórias 3. Cátedra Extraordinária “José Martí”. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Universidade Nacional Autónoma de México, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: **Tempo Social**. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 5 (1-2): p. 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. **Orfeu estático na metrópole.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** 3. ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013.

SCHWARTZ, Jorge. **Vanguarda e cosmopolitismo na década de 20:** Oliverio Gironde e Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.

_____. **Vanguardas Latino-americanas:** polêmicas, manifestos e textos críticos. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

TAMANDARÉ. (Oswaldo Costa) De Antropofagia. Diário de SP. 2ª “dentição”, nº 14. 11.07.1929a. In: **Revista de Antropofagia.** São Paulo: Editora Abril, 1975.

_____. Moquem. IV – Sobremesa. Diário de SP. 2ª “dentição”, nº 7. 01.05.1929b. In: **Revista de Antropofagia.** São Paulo: Editora Abril, 1975.

VELLOSO, Mônica Pimenta. A brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista. In: **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, vol. 6, n. 11, 1993, p. 89-112.

VIVACQUA, Acquilles. A propósito do homem antropófago. Diário de SP. 2ª “dentição”, nº 7. 01.05.1929. In: **Revista de Antropofagia.** São Paulo: Editora Abril, 1975.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade:** de Coleridge a Orwell. São Paulo: Vozes, 2011.

Referências sonoras

CALLE 13. Latinoamérica. Intérprete: Calle 13. In: **Entren los que quieren.** Sony Music. 2010. CD. Faixa 7.

SCHAJRIS, Mario; SUJATOVICH, Leo. Venas abiertas. Intérprete: Mercedes Sosa. In: Mercedes Sosa. **Gracias a la vida.** Word Music. 2003. CD. Faixa 9.