


**Tenupá-Oikó: a filosofia do “Deixa Está”
como proposta humorística para a construção
da legislação brasileira pela ótica antropofágica
de Clóvis de Gusmão**



**Tenupá-Oikó: the philosophy of “Deixa Está” as a humorous
proposal for the construction of Brazilian legislation from the
anthropophagic perspective of Clóvis de Gusmão**

GALVÃO JÚNIOR, Heraldo Márcio *

 <https://orcid.org/0000-0002-8344-7312>

RESUMO: Com o presente artigo objetiva-se compreender de que maneira o autor paraense Clóvis de Gusmão, que publicava na *Revista de Antropofagia* e transitava entre Belém, São Paulo e Rio de Janeiro na década de 1920, propôs, por meio do humor, a dissolução da legislação brasileira e sua reconstrução a partir do folclore e de crenças indígenas amazônicas que, segundo os antropofágicos, eram mais próximas da realidade nacional e não cópias de documentos estrangeiros

ABSTRACT: This article aims to understand how the Pará author Clóvis de Gusmão, who published in the *Revista de Antropofagia* and transited between Belém, São Paulo and Rio de Janeiro in the 1920s, proposed, through humor, the dissolution of Brazilian legislation and its reconstruction based on Amazonian folklore and indigenous beliefs that, according to anthropophagic belief, were closer to the national reality and not copies of foreign documents.

PALAVRAS-CHAVE: antropofagia; modernismo; humor; Amazônia; Clóvis de Gusmão.

KEYWORDS: Anthropophagy; modernism; humor; Amazonia; Clóvis de Gusmão.

*Recebido em: 20/08/2020
Aprovado em: 24/11/2020*

* Doutor em História pela UFPA, Belém-PA. Mestre em História pela Unesp, Assis-SP. Professor Adjunto do curso de História da Faculdade de Ciências Humanas do Instituto de Estudos do Trópico Úmido da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em História, Arte e Literatura (GEPHAL). O presente artigo é resultado de pesquisas que tiveram como apoio a CAPES com Bolsa Prodoutoral e Programa de doutorado-sanduiche no exterior (PDSE). E-mail: heraldogalvaojr@gmail.com.



Qual o prestígio da sátira? Qual a sua finalidade? Qual a sua função? Fazer rir. Evidentemente isso está ligado ao social. Ninguém faz sátira rindo sozinho. A eficácia da sátira está em fazer os outros rirem de alguém, de alguma instituição ou coisa. Sua função é pois, crítica e moralista. E através da ressonância, a deflagração de um estado de espírito oposto. A sátira é sempre oposição (...) Nela o oprimido se sente justiçador. É a revanche, a descarga, a vingança.
(ANDRADE, 1945, p. 39).

Ao refletir sobre a sátira na literatura brasileira, Oswald de Andrade, citado na epígrafe, dá atenção à característica social do riso, à sua função de crítica e de oposição a alguma instituição “ou coisa”. Jean Bremmer e Herman Roodenburg (2000) na introdução do livro *Uma história cultural do humor*, afirmam que o riso é diferente do humor. Segundo eles, o humor é qualquer mensagem cuja intenção é a de provocar o riso ou um sorriso. Elias Tomé Saliba (2017) faz um balanço provisório e perspectivas de pesquisas da história cultural do humor abordando a produção internacional deste campo de estudos. Explorando a questão social do humor, diferencia humor de risada a partir de um debate mais recente que parte de uma miscelânea de teorias neurológicas, evolucionistas e cognitivas. Neste sentido, o cérebro humano seria análogo ao computador e o riso visto como um mecanismo mental de recompensa a certa tarefa ou conflito. O riso, por analogia, seria um tipo de algoritmo que a mente humana utiliza com largas funções adaptativas. Este rir não seria uma resposta lógica do humor, pois o “rir é sociabilidade”. (SALIBA, 2017, p. 9).

A *Revista de Antropofagia*, pensada inicialmente por ele, Raul Bopp e Tarsila do Amaral, foi um periódico possuidor dessas características, que muito criticou a mentalidade colonizada e que buscou construir uma nova realidade brasileira e literária por meio do humor em diversas facetas, desde paródias, colagens, caricaturas até citações. Nas publicações da *Revista de Antropofagia*, que variam entre poesias, desenhos, teorizações, comentários, estudos e aforismos, prevalece o amálgama do cômico com o sério, expressando pontos de vista críticos. Subvertendo o código lógico/linguístico e apoderando-se de assuntos tratados de maneira séria por outros veículos, os editoriais negam o estilo, a técnica, a organização e a construção tradicionais. Da mesma maneira, esclarece posições, sistematiza argumentações e define as coordenadas gerais da revista.

A revista, em si, teve duas fases, denominadas “dentições” pelos autores a partir da segunda. Entretanto, Raul Bopp, em *Vida e morte da antropofagia* (2008), sugere que até o início da década de 1930 a antropofagia teve três fases. A primeira acompanhou a formulação do movimento e a primeira dentição, estágio de adaptação e de aglutinação de autores diversos. A segunda fase foi justamente a segunda dentição, momento mais combativo e de cisões, e a terceira ocorreu com o final das publicações, etapa em que se vislumbrava promover o Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia a partir das discussões incipientes que percorreram a *Revista de Antropofagia* em suas duas dentições, com a intenção de promover estudos mais profundos que constituíssem uma “Bibliotequinha” antropofágica.

A primeira dentição, publicada de maneira independente, com formato de 33 por 24 cm e 8 páginas por número, teve como diretores Antônio de Alcântara Machado e Raul Bopp, apresentou números mensais de maio de 1928 a fevereiro de 1929, totalizando 10, e era vendida a 500 réis por número. Seu formato original possui uma apresentação simples, como se fosse uma revista concebida apenas para circular entre conhecidos, como ocorreu com outras revistas de vanguarda europeia, a exemplo de *Projecteur*, *Z1* e *Proverbe*. Nela consta o *Manifesto Antropófago* (1928), escrito por Oswald de Andrade, que traça as diretrizes do movimento antropofágico, explicando-o. Em sua primeira frase, “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (ANDRADE, 1928, p. 3), Oswald de Andrade, além de sugerir que os artistas publicados em seus números seriam ligados pela antropofagia, mesmo com certas diferenças, dá a entender que o Brasil todo, apesar de suas especificidades regionais, estaria unido em um movimento inerente ao brasileiro, a antropofagia, pois ocorreria um resgate de sua verdadeira identidade, afinal “nunca fomos cathechizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Christo nascer na Bahia. Ou em Belem do Pará” (ANDRADE, 1928, p. 3). Ao que parece, esse é um dos primeiros movimentos artísticos brasileiros que engloba, em seus quadros, autores de diversas regiões do país.

Nesse período, seu leitor era a elite intelectual brasileira, como todo público de arte de exceção. Em sua segunda fase, entretanto, conjectura-se que há a ampliação de seu público leitor, pois passou a fazer parte do *Diário de S. Paulo*, periódico com grande circulação na capital paulista. Na primeira dentição, em que assinaram 62 autores, encontram-se Antônio de Alcântara Machado, Raul Bopp, Yan de Almeida Prado, Mario de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Oswald de Andrade, Plínio Salgado, Manuel Bandeira, Luis da Câmara Cascudo e dois paraenses, Oswaldo Costa e Abguar Bastos. Essa característica sugere um caráter de experimentação dessa primeira dentição, ao mesmo tempo em que engloba autores de diversas correntes do modernismo brasileiro, o

que inclui questões sociais e políticas. O cômico e o humor estavam presentes desde o início, como se pode perceber a partir do editorial número 2, de junho de 1928, “Incitação aos Canibais”, de Antônio de Alcântara Machado:

Ora, ora ora, ora. Que brincadeira é essa? Então o raio do menino com doze anos de idade já é assim tão imbecilzinho que prefere Camões a Conan Doyle? E é isso que se chama recultado estupendo? (...) Menino que chupa Camões como se fosse pirulito de abacaxi não é menino: é monstro. Mas que monstro: toda uma coleção teratológica. É também para guris desse quilate (e não só para os peraltas) que existe chielo de sola dura. (...) Já no grupo escolar a molecada indígena ouve da boca 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 (MACHADO, 1928, p. 01).

Este trecho revela a crítica e o humor como meios de atingir a meta da antropofagia, isto é, descolonizar a América e “descabralizar” o Brasil. É interessante notar que, na década de 1930, Oswald de Andrade escreveu seu *Dicionário de Bolso*, em tempo de compromisso partidário. Nele Oswald define Camões enquanto “poeta da opressão imperialista para uso das escolas coloniais” (ANDRADE, 2007, p. 27).

A partir de março, mudou sua configuração e passou a ser publicada em uma das páginas do *Diário de S. Paulo*, parecendo um suplemento literário que visava manter sua autonomia, pois continuava como *Revista de Antropofagia*. Intitulada como “segunda dentição”, teve como diretores Raul Bopp e Jaime Adour Câmara e como “açougueiro” (redator) Geraldo Ferraz. Dos 16 números publicados, foram identificados 39 autores. Oswald de Andrade e Oswaldo Costa foram os que mais publicaram, sugerindo que a redação estava a cargo de um paulista e de um paraense em meio à construção do movimento antropofágico. Além desses, encontramos os paraenses Clóvis de Gusmão e Eneida de Moraes, tal qual autores como Raul Bopp, Tarsila do Amaral, Garcia Resende, Jorge Lima, Patrícia Galvão (Pagu), Jaime Adour Câmara, Heitor Marçal, Ascenso Ferreira, Aníbal Machado e Demócrito Rocha.

Não só seu formato se alterou, mas houve cisões entre os autores e seu conteúdo passou a ser mais combativo. O romantismo, o modernismo, a herança portuguesa, o conceito de família, a religião católica, o patriarcalismo, a sexualidade e a história oficial foram firmemente atacados a partir da “devoração” de Freud, Marx, Breton, Montaigne, Rousseau, Nietzsche, Padre Antonio Vieira, Montoya, folclore, lendas, culturas nacionais, entre outros. Benedito Nunes (1979), comentando sobre o *Manifesto Antropófago*, considerado por ele como uma das bases teóricas da segunda dentição, afirma que há nele um diagnóstico ou uma terapêutica da sociedade brasileira traumatizada pela repressão colonizadora que teria começado com a proibição do ritual antropofágico. A defesa da volta ao “matriarcado de Pindorama”, presente no manifesto e em diversas

ocasiões, inclusive em publicações provenientes da Amazônia, seria um elemento recalçado pela cultura messiânica, como o ócio, a alegria e a ausência de classes. Para que houvesse um desrecalque brasileiro seria necessário promover uma operação freudiana, isto é, transformar o Tabu em Totem para recuperar a identidade nacional que estava em conflito psicanalítico com a paternidade¹. A autonomia literária seria um questionamento da autoridade do pai, a literatura portuguesa, e a afirmação da maioria.

Com a explícita intenção de não ser vista enquanto “escola literária”, de “devorar” e “deglutir” todos os grupos, tendências, manifestos e críticas, tem em seus quadros, na primeira denteção, diversas correntes do modernismo brasileiro. Entretanto, a partir da segunda denteção, seus redatores, como Oswald de Andrade, Clóvis de Gusmão, Oswaldo Costa, Geraldo Ferraz e Raul Bopp, passaram a selecionar os autores a publicar na revista entre os que estavam inteiramente de acordo com as diretrizes do movimento, excluindo de seus quadros escritores ligados aos conservadorismo na política e na arte, como o grupo verde-amarelo, Mário de Andrade e o grupo da revista *Verde*, de Cataguases. Foram feitas diversas críticas ao modernismo por considerarem que seus autores haviam se apegado apenas à estética, mas não o fizeram como combate. O modernismo era tido por eles, como apresentou Oswaldo Costa, como uma fase de transição para a antropofagia.

Como se pode perceber, alguns paraenses fizeram parte tanto da redação quanto do quadro de autores convidados a publicar na *Revista de Antropofagia*, como Oswaldo Costa. Geraldo Ferraz, em entrevista a Maria Eugênia Boaventura, em 1977, diz que na primeira fase da revista ninguém queria fazer um movimento político-sociológico de natureza filosófica, mas, na segunda fase, em que ficaram poucos, como Raul Bopp, Oswald de Andrade, Oswaldo Costa e Clóvis de Gusmão, o panorama mudou radicalmente. O entrevistado atesta a relevância de Costa para a revista, pois o considerava uma figura importante e preponderante, quem explorou a maior parte do “negócio” e que mais por sua causa foi mantida a segunda denteção. (BOAVENTURA, 1985).

Eneida de Moraes, com poemas e crônicas em estilo epistolar, e Abguar Bastos, com a publicação de um poema, fecham o quadro de autores de origem amazônica

¹ As relações que Sigmund Freud travou com a história foram muito singulares. A partir de análises que provinham, em muitos casos, da mitologia, rompeu antagonismos clássicos entre o social e o individual, entre o patológico e o normal e entre a realidade e o ficcional. Em sua obra *Totem e tabu* (2012), de 1913, quebra os dualismos e a condição ficcional do homem na cultura. No referido livro, especialmente no quarto capítulo, defende que o totemismo surge em um evento singular, quando irmãos expulsos do clã do macho-alfa voltam para matar seu pai, ao qual respeitavam e temiam (CERTEAU, 2011; GAY, 2000). Esse parricídio é utilizado por Oswald de Andrade, segundo Benedito Nunes, do Brasil em relação a Portugal.

presentes na revista. A presença essencial de modernistas e antropófagos amazônicos na *Revista de Antropofagia* suscita aspectos essenciais para a discussão acerca de uma maneira de interpretação da cultura brasileira que escapa ao tradicional eixo Rio-São Paulo. A escolha, para este artigo, da análise dos escritos de Clóvis de Gusmão se justifica por ser o único autor, dentre os advindos da região norte, que se aproxima mais do cômico e do humor a partir do folclore em suas análises e escritos, tanto em suas publicações na *Revista de Antropofagia* quanto, principalmente, na terceira fase do movimento, isto é, quando findam as publicações da revista, promovem-se estudos acerca da antropofagia, intenciona-se fazer o Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia e deseja-se montar uma “bibliotequinha antropofágica”.

É importante frisar, nesse momento, que tanto o modernismo quanto a antropofagia são pensadas no artigo a partir da ideia de documento/monumento (LE GOFF, 2000). Estes movimentos são fruto de montagens, conscientes e inconscientes, da sociedade que os produziu, pois foram sendo manipulados, ainda que pelo silêncio, pelos seus idealizadores, por literatos, críticos de arte e pela historiografia. Estas “escolas” artísticas foram produzidas e reproduzidas por sucessivos contextos que as cristalizaram enquanto obras unicamente paulistas, cuja possibilidade de integração de outras localidades passaria pela tutela dos vanguardistas do sudeste, pensamento criticado por este artigo. Alguns estudos, como de Aldrin Figueiredo (1998), Marinilce Coelho (2005) e Galvão Júnior (2020) apontam para as especificidades amazônicas do modernismo e da antropofagia a partir da análise de jornais, revistas, agremiações, “academias”, publicações, entre outros, que pensavam a arte, a cultura, a política e a sociedade a partir de um prisma nortista. Gusmão, em 1929, já era muito respeitado entre os antropófagos de São Paulo e do Rio de Janeiro, mas, até meados dos anos de 1920, morou em Belém do Pará e fez parte do grupo dos “Novos”, reunidos em torno da revista *Belém Nova*, órgão responsável por veicular ideias modernistas. É essencial frisar, neste ponto, que mesmo tratando a obra de Gusmão enquanto antropofágica, ela adquire especificidades amazônicas que se distinguem dos parâmetros de São Paulo.

Em meio às novas realidades política, econômica e cultural, dois grupos que debatiam sobre literatura, artes, política e mundanices formaram-se no início da década de 1920 em Belém. A um deles, conhecido como Academia ao Ar Livre, fizeram parte dois dos autores que publicaram na *Revista de Antropofagia*, Clóvis de Gusmão e Abguar Bastos. O outro grupo, mais boêmio, liderado por Bruno de Menezes, reunia-se em meio aos bares do Ver-o-Peso e ficou conhecido como Academia do Peixe-Frito devido à origem mais modesta dos seus membros e ao tira-gosto que acompanhava as discussões. Da união desses dois grupos, embora um pouco diferentes, surgiu, em 1921, a Associação

dos Novos, denominada de Vândalos do Apocalipse por Bruno de Menezes, com a intenção de “destruir para criar”. O grupo contava com a participação de Ernani Vieira, Abguar Bastos, De Campos Ribeiro, Clóvis de Gusmão, Bruno de Menezes, seu diretor, e outros. Retomando a década de 1820 como mito de origem de um novo projeto de nação por uma perspectiva literária, esse círculo apresentou a proposta de uma nova identidade nacional pela perspectiva do Norte. Entretanto, não rejeitaram ou atacaram firmemente os “velhos” literatos do início do século, mas confluíram-se a eles, ou seja, houve conciliação entre “novos” e “velhos”, entre “presente” e “passado”. O que os diferenciava era justamente a questão política do foco interpretativo, cujo eixo deixa de ser o passado e passa a se concentrar nos problemas presentes, do exclusivamente nacional para o regional.

A revista *Belém Nova* também foi um espaço exemplar de um movimento literário que uniu esses setores intelectuais. Lançada em 15 de setembro de 1923, publicada até 15 de abril de 1929 e impressa na gráfica oficial do Estado, sua redação se localizava na rua 28 de Setembro nº 6, em Belém. Em suas páginas continham poesias, crônicas, novelas, ensaios literários, contos, reportagens, anúncios comerciais, fotografias, coluna social e ilustrações. Nela foram publicados, em seus primeiros números, manifestos de Bruno de Menezes e Francisco Galvão, que apresentavam ao norte as bases da nova estética como reflexo de São Paulo e do Rio de Janeiro, e Abguar Bastos, em que, por um viés bairrista e/ou regionalista, conclamava a união dos estados das regiões norte e nordeste e a independência intelectual e artística perante os estados do sul e sudeste do país. Da união desses grupos em torno de um movimento e de uma revista foram publicados artigos de cunho modernista, manifestos e obras individuais. Em 1927, uma publicação contribuiu para alterar os modos de percepção da arte, da literatura e da política local, um manifesto de Abguar Bastos intitulado *Flami-n'-assú*. Nele conclamava-se aos intelectuais do norte e do nordeste para se unirem contra o proposital esquecimento da região feito pelos do sul (GALVÃO JÚNIOR; FIGUEIREDO, 2019).

Neste contexto, Clóvis de Gusmão era, segundo Figueiredo (1998, p. 307-308), uma “promessa literária da Amazônia. Seu interesse pelo folclore adveio de seu convívio com importantes intelectuais da região, entre eles José Eustachio de Azevedo, um importante historiador da literatura regional e José Coutinho de Oliveira, o principal folclorista paraense”. Nesse meio absorveu o que havia de melhor nos passadistas para incorporar às ideias modernistas, sendo o principal caminho de incorporação e reelaboração do folclore como expressão literária da história do Brasil. Outro intelectual

paraense com quem Gusmão manteve contato é Henrique Santa Rosa², “meu mestre e meu amigo”, engenheiro e historiador. Entretanto, a visão acerca da cosmologia indígena se diferenciava dos passadistas para os “Novos”. Aos passadistas interessava resgatar o folclore para que não se perdesse, mas com isso enclausurava-se a cultura brasileira em livros e a estagnava no passado. Entre os modernistas, embora sua maioria negasse a perspectiva folclórica, encontramos autores como Clóvis de Gusmão que reconhecia, por um viés próximo à antropofagia, a necessidade de reconstrução brasileira pela perspectiva da cultura nacional “primitiva”, o que passa necessariamente pelo folclore. Lendas e mitos foram reconstruídos literária e historicamente para a compreensão da verdadeira brasilidade e tidos como base para reedificar as concepções de sociedade, de cultura e de política, o que inclui mudanças em sua legislação, pois ela havia sido copiada de países europeus.

Enquanto Mario de Andrade, que viajou para a Amazônia na década de 1920³, era considerado antropofágico durante a primeira dentição devido à *Macunaíma* (1928), os paraenses o consideravam, principalmente a partir da segunda dentição, como sendo excessivamente folclórico. Oswaldo Costa, provocativo, chega a afirmar em *Moquém II – Hors d’oeuvre* (1929, p. 06), que uma das poucas coisas que o modernismo produziu foi *Macunaíma*, “que o sr. Mario de Andrade teve a ideia genial de transpor das lendas amazônicas coligidas por Amorim e outros, copiando-lhes mesmo a adorável linguagem poética, o que torna o seu trabalho verdadeiramente homérico no bom sentido”. Defende que a antropofagia reivindica o livro para si, mas que a obra, como “nossa Odisseia”, apenas cede a uma aproximação com a “descida antropofágica”. O ponto principal, segundo ele, seria que *Macunaíma* deu a primeira “tacapada” séria no cristianismo, mesmo após termos Cunhambebe⁴ e outros heróis que possuíam muito caráter. Reconhece o aspecto antropofágico de buscar nas lendas amazônicas o Brasil verdadeiro, distante do cristianismo puro, mas que o poderia ter feito a partir de um verdadeiro herói com o caráter brasileiro antropofágico, como Cunhambebe. Abguar Bastos e Eneida de Moraes nem chegam a tratar de folclore em suas publicações na revista. Seus escritos iam mais em direção a uma cultura amazônica mais humana e menos lendária (GALVÃO JÚNIOR, 2020). Já Clóvis de Gusmão acreditava que o folclore seria a base para as demais especificidades brasileiras.

² Paraense, geógrafo, engenheiro civil, ensaísta, historiador da natureza local e de orientação republicana.

³ Mário de Andrade, já inspirado pelas obras de Theodor Koch Grünberg, etnólogo e explorador alemão que estudou os indígenas antropofágicos, escreveu *Macunaíma* após sua viagem à Amazônia na década de 1920, em que ficou um bom tempo em Belém. Nesta viagem, mesmo em contato com artistas e autoridades locais, preferia conversar com a população para ouvir causos, lendas, histórias e mitos. Seus relatos da viagem estão em *O turista aprendiz* (ANDRADE, 1976).

⁴ Referência ao famoso chefe “cannibal” Tupinambá do século XVI exposto por Hans Staden.

Gusmão, ao mudar-se para o Rio de Janeiro, firmou uma parceria forte com Oswald de Andrade e Raul Bopp⁵ pois, além de trocarem correspondências, estavam juntos no comando da *Revista de Antropofagia*, organizando a redação, escolhendo textos e autores, revisando, entre outras atividades próprias da organização de um periódico. Assim, traz à revista alguns autores ainda restritos aos círculos paraenses, como Abguar Bastos e Eneida de Moraes. Em carta enviada ao pernambucano Joaquim Inojosa, em 1925, Gusmão conta que, embora se considere paraense, nasceu no Amazonas em 08 de maio de 1905, mas que muito criança embarcou para o Pará. Estudando em colégios católicos, recebera uma rígida educação, da qual revela muitas críticas, mas que de lá tivera gosto pelos conhecimentos. Além disso, esses intelectuais modernistas provenientes da Amazônia, quando se apropriam dos relatos folclóricos, revelavam uma referência necessária à descoberta do país, qual seja, sua cultura. Eles distanciam-se da ideia de uma Amazônia exótica, idílica e essencialmente folclórica, trazendo para São Paulo e para o movimento antropofágico a contribuição de uma Amazônia múltipla, “real”, social, política, cultural e humana no jogo das relações de poder.

Mesmo que Gusmão não pareça tão debochado quanto Oswald de Andrade, tem seus próprios meios de se utilizar do humor e do riso para se expressar no contexto antropofágico. Maria Eugênia Boaventura (1985), ao analisar o cômico e a paródia na *Revista de Antropofagia*, aponta para as várias utilidades que o humor tem para periódico. Como principal, identifica o questionamento da própria realidade em direção à autonomia da forma, do estilo e da história – acrescenta-se, neste artigo, em direção à jurisprudência – por intermédio de táticas como jogos de palavras, trocadilhos, troças, metáforas, sarcasmo, paródias, ironia, agressão verbal e escrita lúdica, adotando o viés do riso com o intuito de questionar a realidade e discutir problemas sérios. É nesse sentido que será analisada a participação antropofágica de Gusmão.

Humor, antropofagia e resistência

*A sátira é sempre a defesa individual ou social
contra a opressão, o enfatuamento e as
usurpações de qualquer espécie.
(ANDRADE, 1945, p. 50).*

⁵ É importante inferir que Raul Bopp e Clóvis de Gusmão se conheceram em Belém e passaram a travar relações de amizade e profissionais. Acredita-se que Raul Bopp, que fez o terceiro ano do curso de direito em Belém, foi uma ponte entre os antropofágicos e os modernistas amazônicos. Ele, além de compor *Cobra Norato*, publicou na segunda dentição poemas e lendas amazônicas. Gusmão e Bopp parecem dialogar muito mais de perto do que Gusmão e Oswald, embora esses também guardassem relações.

Com estas palavras, Oswald de Andrade define o conceito de sátira em uma conferência proferida na Biblioteca Municipal Mario de Andrade, em São Paulo, no dia 21 de agosto de 1945 a convite de Sérgio Milliet, diretor do órgão. No mesmo ano em que Oswald de Andrade defende que a sátira humorística é uma arma contra a opressão e usurpações, George Orwell afirma, em artigo, que “toda piada é uma pequena revolução” (ORWELL; ANGUS, 1969, p. 126). Obviamente os dois autores tratam de contextos literários diferentes, afinal “O humor não tem essência. Foi sempre uma construção, uma invenção cultural e histórica” (SALIBA, 2001b, p. 90). Enquanto Orwell teoriza sobre a ausência de contundência e de humor na língua e na literatura inglesas (SALIBA, 2017, p. 25), Oswald de Andrade reflete sobre o humor e a sátira ao longo de sua participação na literatura brasileira, comentando sobre o periódico *O Pirralho*, que organizou juntamente com Guilherme de Almeida em 1911 (AZEVEDO, 2000), sobre o modernismo e sobre a antropofagia. Contudo, é importante frisar que discussões sobre as características revolucionárias do humor estavam em pauta em uma perspectiva global.

Antes, porém, na década de 1920, enquanto André Breton resumia Freud ao afirmar que o humor é a “revolta superior do espírito” (MINOIS, 2003, p. 394), Oswald de Andrade afirmava que a “alegria é a prova dos nove” no seu famoso *Manifesto Antropófago*, contribuindo para definir as diretrizes e intenções da *Revista de Antropofagia* e do movimento antropofágico. Dessa maneira, o movimento antropofágico não se afasta da idiossincrasia geral da vanguarda artística francesa do início do século, ao mesmo tempo em que não a copia, pois aplica uma de suas principais características, qual seja, a de devorar tudo à sua volta para constituir uma cultura essencialmente brasileira. Para Baudelaire, o sentimento cômico toma impulso à medida que a sociedade se corrompe e se degrada, pois, o artista insere em seu contexto sua revolta frente às hipocrisias das normas sociais (BOAVENTURA, 1985, p. 25). Seguindo esta perspectiva que une irreverência e rebeldia, a vanguarda artística apodera-se do cômico e o transforma em instrumento essencial na luta contra os valores estabelecidos, contra a burguesia. Um exemplo cadente é o Dadaísmo, que se utiliza do cômico e do riso com a finalidade de lutar contra todo discurso estabelecido, toda tradição e filosofia que sustenta a cultura burguesa. O riso é utilizado como estratégia cultural em luta pela liberdade do vínculo institucional e contra sua absorção em modelo autoritário. O exemplo dadaísta é importante para este artigo visto que um de seus maiores nomes, Francis Picabia, publicou, em Paris, uma revista recheada de humor e quase homônima à brasileira, a *Cannibale*. Oswald de Andrade teve contato com o autor e com a revista citada quando esteve em viagem a Paris, onde teve proximidade com a temática canibalesca em voga no exterior (GALVÃO JÚNIOR, 2020.). Já o Surrealismo usou o

cômico para negar a realidade e a falsa aparência para caminhar em direção a uma vida mais autêntica (RICHTER, 1993). Segundo Breton, “O humor, enquanto triunfo paradoxal do princípio de prazer sobre as condições reais no momento em que estas são julgadas as mais desfavoráveis possível, é, naturalmente, chamado a tomar um valor defensivo na época sobrecarregada de ameaças em que vivemos” (DUROZOI; LECHERBONNIER, 1976, p. 267).

Já no Brasil, o humorista típico da década de 1920 condensava as figuras do caricaturista e do cronista da imprensa ligeira, publicitário, revistógrafo e, em alguns casos, músico e ator: “o humorista é uma figura múltipla, portanto, com alta capacidade de trânsito entre diferentes práticas culturais” (SALIBA, 2001c, p. 165). O humor antropofágico foi estudado por diversos autores de renome da historiografia e da crítica literária brasileiras. Tais estudos pautam-se ou nas características gerais da revista ou nos escritos atribuídos a Oswald de Andrade, como o *Manifesto Antropófago*, por exemplo. Longe de diminuir a importância de tais estudos e estudiosos, fundamentais para as reflexões nesse momento, o presente artigo traz uma nova abordagem, qual seja, o humor enquanto crítica a passagens presentes na Constituição brasileira de 1891. Assim, Clóvis de Gusmão, que publicava na *Revista de Antropofagia* e transitava entre Belém, São Paulo e Rio de Janeiro na década de 1920, propôs, por meio do humor, a dissolução da legislação brasileira e sua reconstrução a partir do folclore e de crenças indígenas amazônicas, que, segundo os antropofágicos, eram mais próximas da realidade nacional e não cópias de documentos estrangeiros.

Esta abordagem é nova se pensarmos que, antes dos anos 2000, a maioria da atenção acadêmica dada ao humor concentrava-se, em geral, em obras de literatura ou nos contos populares, fato que começou a se alterar com a ampliação das fontes e métodos de pesquisa (BREMNER; ROODENBURG, 2000), o que nos permite hoje levar em consideração os periódicos. A história do humor no Brasil é tema relativamente recente e vem de braços dados com o desenvolvimento da história cultural. Antes, todavia, foi tema de antropólogos, sociólogos, etnólogos e psicólogos interessados na compreensão das relações do ser humano com o humor e o riso, que por vezes eram tidos como sinônimos. O tom do humorismo brasileiro, vastíssimo e impossível de quantificar, possui pelo menos duas tendências: uma ligada à produção literária que acompanha o figurino estético e outra ligada entre o livro, o folhetim, a fotografia, a literatura, o teatro de revista e o folclore (SALIBA, 2001c, p. 164). A primeira predominou no circuito culto de produção do livro que tomou impulso após a Grande Guerra e a segunda procurou outros espaços de produção, plurais, múltiplos e variados, como é o caso das revistas. O ambiente cultural da Primeira República, no qual se insere este

artigo, foi caracterizado por Ana Luiza Martins (2001) como período da “síndrome de revistas” dada a quantidade de periódicos literários, políticos e culturais lançados. O movimento antropofágico e a *Revista de Antropofagia*, inseridos na segunda categoria, foram espaços onde essa multiplicidade de humores pode ser encontrada fora do círculo culto do livro, inclusive pelas próprias características modernistas de crítica ao academicismo e às escolas literárias romântica e parnasiana.

Assim como não podemos falar em modernismo, mas em modernismos brasileiros devido às peculiaridades regionais dentro de um mesmo movimento, devemos construir a noção de antropofagias brasileiras devido às mesmas condições. Dessa forma, embora a base física da *Revista de Antropofagia* fosse São Paulo, são apresentadas em suas páginas a existência de algumas “sucursais”, como as do Rio de Janeiro e do Pará, localidades nas quais viviam os intelectuais e artistas que mais contribuíram com a construção do movimento fora de São Paulo. É relevante salientar que estas “sucursais” não representavam “filiais” da antropofagia, pois ela pressupõe certa hierarquia entre os antropófagos paulistas e os simpatizantes da antropofagia de outras regiões do Brasil. Mesmo que esta ideia pudesse fazer sentido ou mesmo fosse o intento dos idealizadores da revista, o que se verificou foram especificidades antropofágicas regionais que estavam, ademais, sendo discutidas nos meios intelectuais, jornais e revistas. No caso de Belém, havia discussões sobre o movimento antropofágico nas páginas *d’O Estado do Pará* por meio das penas de Gusmão, de Eneida de Moraes, de Raul Bopp e de diversos outros autores locais, o que contribuiu para a definição de um movimento com características próprias, embora dialogando com São Paulo (GALVÃO JÚNIOR, 2020). Clóvis de Gusmão transitava entre os três estados, tornando-se importante verificar estas questões nas três localidades. Sob o ângulo da História sociocultural, havia grupos com características diferentes que produziam humor em São Paulo, Rio de Janeiro e Pará.

Já no Rio de Janeiro, o grupo de humoristas se confundia com a boêmia intelectual irreverente ligada à produção jornalística. Criou-se um círculo informal de sociabilidade, à margem da *Academia Brasileira de Letras*, e mantinha-se contato com os chamados meios populares (SALIBA, 2001c). Liderados por José do Patrocínio, fazia parte deste grupo Emílio de Menezes, com quem Oswald de Andrade mantinha contato próximo nas décadas de 1910 e 1920. Em *Um homem sem profissão*, o autor coloca:

Só Emílio podia me interessar porque era um feroz maldizente. Confraternizei com esse baluarte da sátira (...) Com seus belos olhos azuis e seus bigodes brancos em ponta, punha o mundo abaixo diante de qualquer suposto inimigo. Sofria visivelmente de um poderoso complexo de inferioridade social. (...) Machado de Assis, outro complexado, opusera-se resolutamente à sua entrada na Academia Brasileira de Letras (...) Fazia questão de impor rígidos costumes à

instituição branca que dominava (...) Quando Machado morreu, foi fácil a Emílio verejar de fardão o Siligeu. (ANDRADE, 2002, p. 126-127).

Quanto a São Paulo, Saliba (2001a; 2001c) identifica cronistas e humoristas do início do século que faziam um “humor macarrônico”, no limite entre o mau gosto e a obscenidade, que foram colocados à margem pelo grupo modernista, embora já possuíssem características modernistas. Este humor difundido pela *Revista de Antropofagia*, no geral, e por Clóvis de Gusmão, em específico, diferia deste humor macarrônico por discutir problemas brasileiros vinculados às dominações coloniais e defender a cultura nacional perante os grilhões europeus. É um humor divertido e ao mesmo tempo sério, interessando ao historiador por fornecer pistas para a compreensão da sociedade, pois, como aponta Henk Driessen, “o humor quase sempre reflete as percepções culturais mais profundas e nos oferece um instrumento poderoso para a compreensão dos modos de pensar e sentir moldados pela cultura” (DRIESSEN, 2000, p. 143)

Entretanto, pode-se compreender mais profundamente o humor presente em tais obras a partir do conhecimento prévio da natureza conflituosa das relações sociais em que a “piada” é ambientada, isto é, a contextualização aponta a relação entre piada e experiência. O humor é utilizado como um mecanismo de enfrentamento psicológico e um processo de resolução de conflitos internos e externos que, por vezes é a única forma de lidar com o turbilhão da vida. Pode ser compreendido enquanto um índice da maneira pela qual este grupo se apresenta e se representa. O humor, assim, torna-se um produto cultural mutável no tempo, fluido e historicamente gerado que pode se tornar um eixo para definições das mudanças de perspectivas políticas e de compreensão moral das sociedades. Partir dessa compreensão em busca de textos cômicos por meio de uma revista bastante estudada e de um autor que traz para São Paulo a perspectiva de um modernismo e de uma antropofagia amazônicas, é escovar a história “à contrapelo”, na perspectiva de Walter Benjamin (1985).

Logicamente, humor, cômico e parodiar o sério acompanham esse processo ligado ao contexto brasileiro sem que seu mérito seja diminuído pelo contato com ideias externas. Na *Revista de Antropofagia*, a paródia processa-se pelo mecanismo de incorporação de textos diversificados. Ela é detectada na macroestrutura e na microestrutura, isto é, no periódico em si e nas contribuições individuais. Segundo Boaventura (1985), o humor possui três principais intenções na revista: criticar antigos companheiros modernistas, como Mario de Andrade; servir de recurso para uma possível escassez de assunto em algum momento; e contribuir para o embasamento e apoio à teoria geral da Antropofagia. De acordo com os objetivos do artigo, as análises

seguirão essencialmente o terceiro ponto sem que se deixe de comentar, mesmo que de maneira rasa, os dois outros.

Compreendendo o cômico enquanto eficaz para a ruptura com a arte e a sociedade brasileira colonizada, os autores ligados ao movimento antropofágico parecem compartilhar profundamente de um dos principais aforismos do manifesto: “A alegria é a prova dos nove”. Ele representa uma ruptura com a rigidez da literatura oficial, desdém por tudo, libertação. É um instrumento utilizado como artifício para alterar a realidade e como opção para debates mais minuciosos sobre certos problemas brasileiros.

Diversas são as publicações com tom cômico e de humor que parodiam outros textos, em sua maioria provenientes da literatura romântica, parnasiana e até mesmo modernista na segunda dentição. O cômico é utilizado também na publicidade, gerando “antianúncios”. Ataca-se Mario de Andrade, “85% ignorantão” (COSTA, 1929, p. 10), Candido Mota Filho, “o Motinha” “que confunde tudo” (COSTA, 1929, p. 10), Cassiano Ricardo, “cuja ossada foi descoberta por nós” (TIRO..., 1929, p. 10), Menotti del Picchia, “o italianinho sem as primeiras letras”, (O ITALIANINHO..., 1929, p. 10), entre diversos outros exemplos que perpassariam por páginas e páginas deste artigo. Além de ataques aos autores e suas obras, o processo humorístico também ocorreu em relação aos textos legais a fim de profanar mitos e valores da cultura oficial. A Academia Brasileira de Letras e a Academia Paulista de Letras foram alvos certos, consideradas como símbolos máximos do conservadorismo na arte. Em relação à primeira, a profanação humorística ocorreu no sentido de exigir sua extinção e se autoproclamando “Antropofagia Brasileira de Letras” (EXPEDIENTE..., 1929, p. 06) e, à segunda, além da sugestão de dissolução, refere-se a ela como “Academia de Letras Provisórias” (COSTA, 1929, p. 12).

No dia 19 de julho de 1929, em seu penúltimo número, a *Revista de Antropofagia* traz a intenção de fazer o Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia em que seriam discutidas algumas teses já encaminhadas e definidos seus participantes:

Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade, mais alguns modernistas, entre eles Pagú, Annita Mafatti, Waldemar Belisario, que seguiram ante-hontem pelo trem azul, para o Rio, vão fazer agora, ali, com Alvaro Moreyra, Hannibal Machado, Clovis de Gusmão, Jorge de Lima, Julio Paternostro, Sinhô, Jurandyr Manfredii, o pintor Cicero Dias e o juriscunulto Pontes de Miranda a maquete do primeiro Congresso Brasileiro de antropofagia, a se reunir em fins de setembro, naquela capital. Dentre as teses (...) se contam as seguintes, que ele mais tarde enviará em mensagem ao Senado e à Câmara, solicitando algumas reformas da nossa legislação civil e penal e na nossa organização político-social. (PRIMEIRO..., 1929, p. 12).

Raul Bopp (2012, p. 102) conta que o secretário da Educação do Espírito Santo assistiu essas formulações casualmente e entusiasmou-se, sugerindo que elas se realizassem em Vitória e que seus participantes fossem hóspedes do Estado. Marcou-se a data para 11 de outubro, pois seria o último dia da “América Livre”, um dia antes de Colombo. Deram-se início as reuniões para preparar as teses a serem discutidas no Congresso.

Primeiramente foi proposta a construção de um novo calendário, cujo início ocorreria na data de deglutição do Bispo Dom Antônio Sardinha, e revisitados os clássicos da Antropofagia: Trévet, Jean de Léry, Hans Staden, Henry Koster, Karl Von den Stein, Claude Abbeville, Yves d’Evreux, Taunay, Saint-Hilaire, Koch Grunberg, glossários de línguas indígenas de Martius, Montaigne e Rousseau. Em um segundo momento, os assuntos para as teses foram elencados e sugeridas as pessoas que as desenvolvessem. Seguiram-se, então, as seguintes sugestões: elaborar uma revisão da história do Brasil; para isso seria necessário definir um conceito antropofágico do Brasil a partir da ideia do “grilo”, ou seja, a posse contra a propriedade; deveria ser desenvolvida uma subgramática em que coubessem as expressões criadas pelo subconsciente do povo; “mussungulá”, posição de espírito que condensa problemas de personalidade numa acomodação surrealista, ou seja, “quase que uma preguiça filosófica”; outra tese seria a mudança do sistema de medidas de superfície terrestre por outro que seria conhecido como “berro”, ou seja, os limites de uma determinada área seriam fixados em pontos onde pudessem ser ouvidas as últimas ressonâncias do berro, dado por um berrador oficial; a índole pacífica do gentio complementava as teses. O povo brasileiro poderia ser analisado também pela ótica dos viajantes estrangeiros, em sua maioria franceses, alemães e ingleses, em um tipo de luta moderna contra a tradição lusitana.

Acerca especificamente da Amazônia, as teses a serem discutidas incluíam o parodiar de Heródoto, em que o Brasil era uma dádiva do rio Amazonas. Foram feitas também considerações acerca da libido brasileira a partir de um estudo fundamentado em Freud e no Boto, em que pessoas teriam garantias caso fossem filhas do Boto ou de alguma árvore a partir de “orgia do mato”. Legislação sobre ervas para quebranto, pussangas de seduções femininas, amuletos, pajelança, bruxaria, entre outras questões. Tais teses, e outras mais, seriam tratadas em suas múltiplas vinculações regionais a fim de se compreender melhor o Brasil.

O plano de fazer uma “bibliotequinha antropofágica” com os resultados das pesquisas, a composição de “uma sub-religião brasileira” e de uma “Suma Antropofágica” de natureza política encerraram as propostas do Congresso. Entretanto, devido a uma

série de imprevistos de ordem pessoal, sexual, artística, amorosa e emocional, o Congresso não ocorreu e a “bibliotequinha” não foi levada a cabo. Mas diversos desses temas, teses e ensaios foram encontrados na *Revista de Antropofagia*, muitos dos quais tratados nos poemas e artigos provenientes das mãos de paraenses.

Entre as teses que, mais especificamente, tratariam de estudos sociológicos e políticos, encontram-se o divórcio, a maternidade consciente, a impunidade do homicídio piedoso, a sentença indeterminada (adaptação da pena ao delinquente), a abolição do título morto, a organização tribal do Estado de Representação por classes, a divisão do país em populações técnicas, a substituição do Senado e da Câmara por Conselho Técnico de Consulta do Poder Executivo, o arbitramento individual em todas as questões de direito privado, a nacionalização da imprensa e a supressão das academias e sua substituição por laboratórios de pesquisas. Mesmo o congresso não acontecendo, há a sugestão de Oswald de Andrade de que estes estudos estavam sendo levados a cabo por alguns de seus integrantes, como “Sambaqui”, “o documental da campanha”, *Serafim Ponte Grande* e *A hipótese antropofágica*, de Oswald de Andrade, “Iurupary”, proveniente da “força estupenda” do paraense Oswaldo Costa, em que constaria uma condensação antropofágica da política e da sociologia, *Cobra Norato*, de Raul Bopp, “talvez o mais belo poema do Brasil”, e *Tenupá-Oikó*, do paraense Clóvis de Gusmão, “um ensaio sobre a filosofia do ‘Deixa está’” e sua representação legislativa.

A legislação “vida-e-sexo”

O humor político floresce quando há repressão política e dificuldades econômicas.
(DRIESSEN, 2000, p. 144).

Clóvis de Gusmão publicou, em 07 de abril de 1929, um texto na *Revista de Antropofagia* intitulado *Antropofagia*, no qual faz uma pequena reflexão sobre o movimento em voga e ao qual ele decidiu integrar. Segundo ele, o ponto principal do movimento antropofágico seria nacionalizar tudo o que a terra ainda não tinha conseguido nacionalizar, referindo-se à pretensa e falha tentativa do modernismo em fazê-lo. O modernismo, pelo seu caráter de aproximação com o estrangeiro, não teria encontrado nenhum passado verdadeiramente nacional que pudesse ser revivido. Se não eram euclidianos⁶, tratando os índios pelo viés romântico, tinham a mentalidade

⁶ Neste ponto, a referência ocorre em direção à Euclides da Cunha que, por um viés romântico ou “pré-modernista”, escreve sobre Canudos sem a preocupação de compreender a perspectiva regional e verdadeiramente brasileira, de acordo com os antropofágicos. Segundo eles, dever-se-ia aproximar da compreensão da cultura brasileira presente no movimento e não a narração da vitória do exército.

euclideana. Era preciso acabar de vez com a prosa “besuntadinha e mole de Machado de Assis” e com o “antoniovieirismo” de nosso fantasma gramatical. Os antropófagos, como “escritores realmente brasileiros”, teriam decidido formar uma fala realmente nacional, “formar uma arte toda nossa. Tudo nosso. Pau-Brasil!” por meio da liderança do “nosso maior cérebro creador, Oswald de Andrade”, que teria concebido o movimento enquanto “comunhão da carne para o aproveitamento das qualidades físicas, intelectuáes e moraes” (GUSMÃO, 1929a, p. 10).

Entretanto, as análises de Clóvis de Gusmão não iam apenas em direção à literatura e ao sentido metafórico. Em carta a Joaquim Inojosa, em 21 de junho de 1929, ele trata de uma economia antropofágica brasileira como uma nova engenharia. Compreende os problemas brasileiros a partir de uma ótica vinda da região norte tendo como pano de fundo a Amazônia. Talvez, quem não estivesse familiarizado com a região amazônica nem com a antropofagia interpretasse tais palavras enquanto humor. E ainda, conjectura-se, a intenção realmente fosse essa. Segundo ele,

O homem se aproveitando do material fornecido pelo ambiente e elevando com êle a sua civilização. E é esse o erro básico da economia brasileira que só a antropofagia econômica corrigirá. Se nós não temos ferro, devemos criar a nossa engenharia de país que não tem ferro. Se nós não temos petróleo devemos incentivar a existência de sucedâneos do petróleo. Devemos criar a nossa química industrial. Com feição própria. É preciso que nos libertemos dos banqueiros de Wall-Street mais ainda do que da literatura francesa. Temos o ‘imamoim’ que dá 100% de gasolina vegetal. Temos o babassu que resolve o problema de nossa siderurgia. Tudo isso inexplorado. É a mentalidade rotineira atuando no subconsciente dos nossos capitalistas que os impede de ver o ‘lucro máximo e nôvo’ que valorizaria um nôvo produto de exportação. Taxas e sobretaxas em todo capital inerte. Imposto sobre a não constituição da família. A procriação e o trabalho como base da sociedade futura contra a escravidão econômica. (GUSMÃO *apud* INOJOSA, 1968, p. 405).

Geraldo Ferraz, em entrevista a Maria Eugênia Boaventura (1985), afirma que Clóvis de Gusmão foi muito ativo na *Revista de Antropofagia*, mas que não havia publicado mais nada de surpreendente, pois “Ele era muito fraco, muito doente”. Entretanto, em publicação *d’O Jornal*, do Rio de Janeiro, em 01 de setembro de 1929, Oswald de Andrade afirma, na entrevista intitulada “De antropofagia”, no subtítulo “A expansão antropofágica”, que obras antropofágicas estavam para ser publicadas, incluindo uma de Clóvis de Gusmão. Mesmo não encontrando nenhuma obra referente ao movimento antropofágico, há um relato de Alexandre André Nodari (2019) informando que trechos da possível obra desse autor teriam sido publicados no *Diário da Manhã*, do Espírito Santo. Tendo acesso ao jornal, percebe-se que representam uma contribuição para um projeto que estava engavetado pelos antropófagos desde a primeira denteção, isto é, selecionar alguns autores para pesquisar e discorrer sobre alguns temas

interessantes ao movimento antropofágico, promover um Congresso de Antropofagia e publicar seus resultados para formar uma “bibliotequinha antropofágica”.

Nesses trechos, intitulados no jornal *Diário da Manhã*, do Espírito Santo, como 4 pedaços do *Tenupá-Oikó*, o autor utiliza o folclore e algumas lendas para justificar a necessidade de se promoverem mudanças político-sociais. O folclore e a crença indígena são interpretados, segundo as teorias da história cultural do humor, como anedotas pelos leitores que as viam comparadas aos trechos constitucionais. Greenblatt e Gallagher (2005) afirmam que as anedotas possibilitam aberturas oblíquas da história, contribuindo para a inserção da literatura e da história literária. Consideram que elas são um instrumento com o qual se pode “esfregar o texto literário contra a textura das noções recebidas a respeito de seus determinantes, revelando as impressões digitais do acidental, do suprimido, do derrotado, do incomum, do abjeto ou do exótico”. Esta forma humorística constitui índices efêmeros, mas reveladores das feições imprevisivelmente estranhas de algo familiar. Dessa maneira, ao analisar este estudo de Clóvis de Gusmão, a atenção vai em direção aos dois grandes planos da anedota, isto é, o efêmero, que é a compreensão ligeira da conjuntura, e o mais longo, que é intenção de ativar as emoções do público, ligando-os à compreensão de suas metáforas, personificações e elipses constitutivas das “estruturas de sentimento”, nos termos de Raymond Williams (1979).

A palavra *tenupá* tem origem tupi *teĩupara*, cujo significado é “choupana para abrigo durante as viagens” (NAVARRO, 2013, p. 602) que teriam existido como local para a segurança indígena antes da chegada do colonizador, mas sua junção *Tenupá-Oikó* carrega o sentido de “deixa estar”, “deixa fazer” ou “deixa embora” (DIETRICH; MONSERRAT; MULLHER, 2019). Nesses trechos, o autor defende quatro ideias principais e justifica a partir de passagens lendárias⁷. Os trechos são curtos, com uma ideia principal e uma passagem folclórica. Transcrevo-os aqui, ao longo da análise, de maneira completa. No primeiro, defende a “Moral biológica. Mastigadazinha no estômago do mato, entre correntes de tradições eugênicas culminadas no dever da vingança” e cita um pequeno trecho de *Yurará Uiauráçu Irumo* (A tartaruga e o gavião), encontrado em *Poranduba amazonense ou KOCHIYMA-UARA PORANDUB*, de João Barbosa Rodrigues, de 1890. Transcrevo o trecho completo:

Contam que no tempo-longo uma tartaruga matou um gavião que deixava um filho pequeno. O gaviãozinho um dia foi caçar e encontrou penas no caminho. Chegou em casa e contou. A mãe dele disse: meu filho, aquilo são penas do seu pai que a tartaruga matou. O gaviãozinho calou-se. Cresceu. Já grande,

⁷ Ao que parece, as teses eram enumeradas em seu estudo por caracteres arábicos. No artigo, temos as teses de número 18, 20, 23 e 31.

experimentou forças no grelo do meriti. Não arrancou. Disse: inda não tenho forças. Tempos depois, voltou e arrancou o grelo do meriti: 'Agora vou vingar meu pai!'. (RODRIGUES, 1890, p. 170).

Esse trecho é o resumo de uma lenda que conta a origem da coloração das penas das aves, pois o citado gavião, matando a tartaruga, chamou todos os seus parentes para ajudar a vingar seu pai. Cada pássaro atacou uma parte do corpo da tartaruga. Os pássaros que atacaram várias partes do corpo ficaram coloridos, os pássaros bicolores teriam atacado duas partes e os que fincaram seu bico em apenas um local ficaram com apenas uma cor em suas penas, assim como explicava a coloração de seu bico. Entretanto, a intenção de Gusmão não era publicar uma história folclórica ou lendária, mas a reconfigurar a partir de uma intenção principal: reconstruir a história, a política e a sociedade brasileira a partir de resumos selecionados e de trechos que julgou serem seguros para a sua argumentação. A lenda não foi alterada, mas sua intenção foi utilizá-la de maneira diversa em relação aos folcloristas. Em defesa de uma moral biológica, ao contrário da cristã, Gusmão “deglute” a eugenia defendida pelos cientificistas do século XIX e a inverte, comparando os indígenas ou mesmo os antropófagos ao gavião.

A tese, pensada e mastigada no “estômago do mato”, isto é, de origem natural e essencialmente brasileira, utilizava os pensamentos eugênicos de purificação da raça para justificar a vingança, legítima, dos indígenas contra os colonizadores e dos antropófagos de 1920 contra a colonização cultural. O indígena, o antropófago modernista e o Brasil deveriam ter o direito à vingança, segundo a “moral biológica”, de se virar contra, matar e devorar a tartaruga estrangeira que tentara dominar por 400 anos sua terra. Quando o modernista percebeu que Portugal invadira e matara concreta e simbolicamente seus antepassados, ainda era um jovem gavião, que “calou-se. Cresceu. Já grande, experimentou”, viu que ainda “não tinha forças” e voltou, já adulto, fortificado enquanto antropófago, “arrancou o grelo do meriti” e vingou seus antepassados. A literatura, dessa maneira, foi utilizada enquanto reconstrução e reescrita da história.

A moral continua sendo objeto de reflexão de Gusmão. Na segunda tese, ele se posiciona contra a moral enquanto “convenção”, “dignidade humana” e “descodificada do índio”. A moral brasileira deveria levar em conta a realidade nacional mais profunda e não preceitos vindos de fora. Lembrando o *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade e a *Descida antropófaga*, de Oswaldo Costa, ele propõe um “Conceito novo da virgindade”, baseado nos “ritmos da sabedoria indígena”, tratando a procriação como “esteio-mãe” da sociedade a partir de uma ingenuidade natural na consciência das energias fecundadoras. Vamos à lenda para melhor compreender sua argumentação: “no nosso princípio apareceu no rio Ukaiary uma tribo de mulheres que não podiam ter filhos

porque os maridos eram decrepitos. O pajé perguntou: Vocês estão tristes? Sim. Porque o mundo vai se acabar” (GUSMÃO, 1929b). Esse trecho refere-se à lenda de Jauí ou Rarianá, é encontrado logo no início do texto e narra o surgimento de diversos animais e plantas. Diferente da moral cristã, que trata a virgindade como purificação do espírito e permite o contato sexual apenas após o casamento – o que para os antropófagos seria uma relação religiosa, espiritual e de negociação burguesa a ser combatida –, o ato sexual e a virgindade são tratados na lenda de maneira natural, sem maldade ou apelo machista.

Além do combate à cultura imposta, a tese de Gusmão sugere a comparação da lenda com o pecado original cristão. Ao invés de Eva feita da costela de Adão, tem-se no início dos tempos homens velhos impotentes que não tinham condições de fecundar as mulheres. Estas estavam infelizes não por estarem insatisfeitas sexualmente, mas pela impossibilidade de terem filhos e verem o mundo acabar, isto é, sentirem-se humilhadas em verem extinta a sua tribo. A continuação da lenda, que não foi exposta por Gusmão, demonstra que o pajé ou o “feiticeiro” pede para elas irem até um rio banharem-se e, quando retornam, ele as informa: “Agora vocês terão filhos a cobra grande emprenhou todas já vocês” (RODRIGUES, 1890, p. 106). O início da humanidade cristã teria advindo devido à primeira mulher, virgem, ter sido seduzida por uma serpente e incentivado Adão ao pecado original, o sexo, enquanto a lenda demonstra o início da humanidade justamente devido à cobra grande, mas sem o apelo sexual ou culpa moral. A virgem indígena foi integrada no papel que lhe foi revelado no símbolo da trindade teogônica. Ainda sobre as questões morais do tema sexo, o autor trata, na tese número 23, sobre a idade natural para um contato sexual entre as pessoas. Baseando-se na “superstição das mboiararas, moradoras dos lagos” e seu ritual da cobra d’água, coloca:

Quando alguma moça era suspeitada de ter perdido a virgindade, antes da puberdade completa, os pais a levavam pro lago da mboiarara. Ficavam na beira cantando: ‘arara, aramboia, eucecuí meíú’. Se a moça era virgem, a cobra recebia os presentes que ela lhe levava e ia-se embora, cantando também. Se não, a comia, dando roncós que abalavam a terra (MAGALHÃES, 2013, p. 162).

Essa lenda está presente em *O Selvagem*, de Couto de Magalhães (2013, p. 162), escrita em 1876. Segundo ele, ao dissertar sobre a existência de um deus do amor entre os indígenas, na mais típica descrição folclórica por um viés europeizado, o deus do amor tinha a seu serviço uma serpente que reconhecia as moças que se conservaram virgens, recebendo delas os presentes que lhe levavam e devorando as que haviam perdido a virgindade. Vamos a ele:

Os Tupinambás do Pará acreditavam que havia destas serpentes no Lago Juá, pouco acima de Santarém. Quando alguma donzela (cunhãtã) era suspeita de ter perdido a virgindade, seus pais levavam-na ao lago, e aí deixando-a a sós em uma ilha, com os presentes destinados à serpente, retiravam-se para a margem fronteira e começavam a cantar: Arára, arara mbóia Cuçucui meiu. Quer dizer: Arára, oh cobra arara! Eis aqui está o teu sustento. A serpente começava a boiar e a cantar até avistar a moça, e, ou recebia os presentes se a moça estava efetivamente virgem, e nesse caso percorria o lago, cantando suavemente, o que fazia adormecer os peixes, e dava lugar a que os viajantes fizessem provisão para a viagem; ou, no caso contrário, devorava a moça, dando rancos medonhos. Aqui, como nas outras lendas, há um fundo moral. O fim da lenda era provavelmente proteger a inocência, influyendo salutarmente no espírito das donzelas índias, pelo terror que lhes devia inspirar a perspectiva de poderem ser devoradas pela serpente, desde que perdessem a virgindade. (MAGALHÃES, 2013, p. 163-164).

Ao contrário de Couto de Magalhães, que narra a história em busca de um fundo moral com um viés eurocêntrico, em que se protegeria a inocência das donzelas índias e colocariam nelas medo de deixarem de ser virgens e serem devoradas pela serpente, Clóvis de Gusmão defende uma moral despida de preconceitos estéreis, como ele coloca, “mas dentro de um fundamento exato de eugenia. A sabedoria dos feiticeiros escorando apenas a grandeza da tribo. Sem violentar os domínios do instinto” (GUSMÃO, 1929b). Finaliza a tese dizendo que o código de superstição desses indígenas paraenses era mais natural, mais humano e mais “gostoso do que o artigo 268”. Dessa frase pode-se identificar sua insinuação de estar propondo, desde o início, a construção de um código de superstição em contraponto aos códigos de leis brasileiras, que não fazem jus à sua população, códigos também importados de uma Europa que nada teria de parecido com o Brasil verdadeiro.

Sugere-se ainda que ele propõe a troca do artigo 268 do código penal promulgado pelo decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, por esse código de superstição. Esse artigo, presente no título VIII, *Dos crimes contra a segurança da honra e honestidade das famílias e do ultraje público ao pudor, Capítulo I* do citado código trata “*Da violência Carnal*”, traz o seguinte texto:

Estuprar mulher virgem ou não, mas honesta: Pena - de prisão cellular por um a seis annos. § 1º Si a estuprada for mulher publica ou prostituta: Pena - de prisão cellular por seis mezes a dous annos. § 2º Si o crime for praticado com o concurso de duas ou mais pessoas, a pena será augmentada da quarta parte (BRASIL, 1890)

É possível que a menção a esse artigo traga no seu bojo uma crítica à sociedade que violenta os domínios do instinto, devendo, por isto, cravar leis que regulem penalmente seus atos delituosos devido ao recalque que poderia ser sanado com a volta aos domínios do supersticioso, que são as bases das relações sociais indígenas. Há, assim, a sugestão de que o estupro seria uma questão existente entre os colonizados,

incluindo a noção de mulher honesta, o que também inexistia entre os indígenas. Se nos atermos melhor a este título, podemos compreender melhor suas citações. O artigo 266 traz o seguinte texto:

Attentar contra o pudor de pessoa de um ou de outro sexo, por meio de violência ou ameaça, com o fim de saciar paixões lascivas ou por depravação moral:

Pena - de prisão cellular por um ou tres anos. § 1.º Excitar, favorecer ou facilitar a corrupção de pessoa de um ou de outro sexo, menor de 21 annos, induzindo-a à pratica de actos deshonestos, viciando a sua innocencia ou pervertendo-lhe de qualquer modo o seu senso moral: Pena - de prisão cellular por seis mezes a dous annos. § 2.º Corromper pessoa menor de 21 annos, de um ou de outro sexo, praticando com ella ou contra ella actos de libidinagem: Pena - de prisão cellular por dous a quatro annos. (BRASIL, 1890).

Com esse artigo, em especial os parágrafos primeiro e segundo, têm-se a ideia da diferenciação entre as culturas, pois, na sociedade dominada que Gusmão critica, há uma idade definida para a prática sexual nos 21 anos de idade, o que não existe no trecho citado por ele e encontrado em Couto de Magalhães. A lógica instintiva e mágica da virgindade e da prática sexual é outra, gerando menos problemas sociais. Também o artigo 267 traz algo neste sentido: “Deflorar mulher de menor idade, empregando sedução, engano ou fraude: Pena - de prisão cellular por um a quatro annos” (BRASIL, 1890).

Na última tese publicada, Gusmão trabalha um conceito norteador tanto das questões culturais e sexuais tratadas até o momento, quanto das concepções políticas e sociais, a “legislação vida-e-sexo” no lugar da cultura importada e imposta, isto é, a “legislação cósmica (...) das potências teogônicas” (GUSMÃO, 1929b). Pode-se conceber, a partir deste conceito, que o brasileiro, a partir da “inteligência que sobe do mato”, já teria naturalmente compreendido seus desejos e instintos mesmo sem Freud. O que Freud encontrou no inconsciente humano e no recalque dos desejos não existiam no brasileiro natural. Assim, os filhos do Boto, por exemplo, deveriam ser considerados legítimos e não apenas uma hereditariedade com princípio selecionador de sangue. A legislação vida-e-sexo também nos permitiria ter um comunismo primitivista sem precisar da “organização soviética”, “antes de Viena e Moscou”. Uma passagem de *O Selvagem*, de Couto de Magalhães, pode nos ajudar a compreender melhor a relação entre as mulheres, a virgindade e organização social desse comunismo primitivista defendido por Gusmão.

IV COMUNISMO ENTRE OS CAIAPÓS. Não se entenda por comunismo de mulheres alguma coisa semelhante à prostituição. Aquele é um modo de família de que a raça branca tem um exemplo notável entre os espartanos; esta é a negação da família. É tão importante esta distinção para bem compreender-se a

família selvagem (...) Os caiapós, que me parecem ser a mais numerosa tribo dos platôs centrais do Brasil, são um exemplo desta instituição. Estes índios, subdivididos em tribos poderosas, debaixo dos nomes de Caiapós, Gradaús, Goratirés e Caraós, estendem seu domínio desde as florestas da Província do Paraná, Mato Grosso, Goiás, Maranhão, até o Pará, onde, sob o nome de Goratirés, possuem fortes aldeamentos à margem do Xingu. (...) Não trato, pois, de uma pequena tribo, mas de uma grande e poderosa nação. O comunismo de mulheres entre eles consiste no seguinte: a mulher, desde que atinge a idade em que lhe é permitido entrar em relação com o homem, concebe daquele que lhe apraz. No período da gestação e amamentação é sustentada pelo pai do menino, o qual pode exercer igual encargo para com outras, as quais, durante períodos idênticos, moram na mesma cabana. Desde que a mulher começa a trabalhar é livre de conceber do mesmo homem, ou pode procurar outro, passando para este o encargo da sustentação da prole anterior. Notarei que entre os selvagens o menino começa a cuidar da própria subsistência desde os dez anos, sendo, contudo, auxiliado pelos parentes até que baste a si mesmo. Os selvagens são em geral mui caridosos para com todos os meninos, inclusive para os de tribos inimigas que tomam na guerra, aos quais criam como se fossem próprios. Este modo de entender as relações do homem com a mulher, isto é, fazê-las exclusivamente depender da vontade dos dois, pode ter e efetivamente deve ter grandes inconvenientes. Quaisquer, porém, que eles sejam, não é prostituição; é um modo de ser da família, que eles julgaram melhor, segundo suas idéias (sic) e meios de vida. (MAGALHÃES, 2013, p. 132-134).

Fazendo a distinção entre o “comunismo de mulheres indígenas”, semelhante aos espartanos, e a prostituição, a “negação da família”, identifica os Caiapós ao longo de seu território e especifica sua denominação no Pará, Goratirés. Esta “grande e poderosa nação” teria organizado um certo tipo de comunismo feminino em que as mulheres podem escolher os homens com os quais desejam manter relações. Não havendo a instituição da família ao estilo cristão, os filhos das mulheres devem ser sustentados pelo pai até o período da amamentação e esses podem sustentar ao mesmo tempo outras mulheres. Após o período de amamentação, a mulher pode voltar ao trabalho e procurar, ou não, outro homem que cuide de sua prole. Além disso, os filhos são cuidados por toda a “tribo”, inexistindo a concepção europeia de pai e mãe como únicos responsáveis pela criança. Assim, devido às suas teses, Gusmão parece perceber um comunismo indígena, mas diferente do comunismo bolchevique, um comunismo do matriarcado, afinal

A teogonia dos índios assenta-se sobre esta ideia capital: todas as coisas criadas têm mãe. É de notar-se que eles não empregam a palavra pai; esta palavra pai não indica a origem de um homem (...) Esta crença ainda é vulgar entre o povo do interior das Províncias de Mato Grosso, Goiás e sobretudo do Pará, e é provável que também do Amazonas (...) O Sol é a mãe dos viventes, todo que habitama terra; a Lua é a mãe de todos os vegetais. (MAGALHÃES, 2013, p. 144).

Assim, Gusmão parece refletir, a partir de um prisma amazônico, sobre um comunismo da ordem do matriarcado e não do patriarcado, o “Matriarcado de Pindorama”, pois “diante do imperialismo papal, o comunismo sadio dos morubixabas selvagens. A lei de Jurupary” (GUSMÃO, 1929b).

Conclusão

Este artigo trouxe à tona uma temática bastante estudada, mas por outra ótica. Enquanto diversos estudos analisam o humor presente no movimento antropofágico brasileiro a partir de paródias e de anedotas que se pautavam principalmente na crítica ao romantismo, ao parnasianismo e aos próprios modernistas que não se “filiaram” à antropofagia, foi apresentada uma proposta humorística baseada no folclore que pretendia a desmoralização do código de leis brasileiro e a demonstração de que, por ser praticamente uma cópia estrangeira, não era adequado à realidade política, social e artística nacional. Para isso, foram tomados como fontes artigos de periódicos, correspondências e a *Revista de Antropofagia* em um contexto global de discussões sobre o humor, principalmente a partir de autores franceses com os quais os editores tiveram contato, suas características humorísticas específicas brasileiras a partir da análise de alguns de seus artigos e uma análise aprofundada da participação de Clóvis de Gusmão, intelectual entre Belém, São Paulo e Rio de Janeiro, que trouxe contribuições antropofágicas sob um prisma amazônico.

Foram identificadas as intenções teóricas e temáticas que estavam por trás das publicações na revista a partir do desejo de se promover um Congresso Antropofágico. Dentre as principais teses estudadas e trabalhadas pelo movimento antropofágico no final da década de 1920 e início da década de 1930, Clóvis de Gusmão nos chamou atenção por defender, em publicações feitas em periódicos de outros estados, uma legislação brasileira intitulada por ele como “legislação vida-e-sexo”, baseada em folclore, lendas e costumes indígenas como genuinamente nacionais e que deveriam ser levadas em conta na construção legislativa a partir da moral autóctone. Não coincidentemente, a aproximação dos membros da segunda dentição com o partido comunista, como Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral, Patrícia Galvão, Clóvis de Gusmão, Eneida de Moraes e Oswald Costa, por exemplo, levou-o a pensar esta realidade a partir de um comunismo brasileiro que, segundo as análises presentes nesse artigo, seria um comunismo primitivista baseado no matriarcalismo que deveria estar presente nas leis. Uma pena foi não ter encontrado, em meio à pesquisa, todos os artigos propostos por ele, pretensão esta mantida por esse autor para se que se expandam as análises a esse respeito.

Referências

ANDRADE, Mário. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades/Secretaria de Cultura, Esportes e Tecnologia, 1976.

ANDRADE, Oswald. A sátira na literatura brasileira. *Boletim bibliográfico*. Publicação da Biblioteca Municipal de São Paulo, v. 2, p. 39-52, abr./jun. 1945.

ANDRADE, Oswald. *Dicionário de bolso*. São Paulo: Globo, 2007.

ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*, n. 1, 1ª denteição, mai. 1928.

ANDRADE, Oswald. *Um homem sem profissão*. Memórias e Confissões. Sob as ordens de mamãe. São Paulo: Globo, 2002.

AZEVEDO, Lilian Henrique de. *Mulher em revista: representações sobre o feminino nas revistas paulistanas O Pirralho e A Cigarra (1914-1918)*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Assis, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOAVENTURA, Maria Eugênia. *A Vanguarda antropofágica*. São Paulo: Ática, 1985.

BOPP, Raul. *Vida e morte da Antropofagia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BOPP, Raul. *Movimentos Modernistas no Brasil 1921-1928*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890.

BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. Humor e História. In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Orgs.). *Uma História cultural do Humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2011.

COELHO, Marinilce Oliveira. *O Grupo dos novos (1946-1952): memórias literárias de Belém do Pará*. Belém: EDUFPA; UNAMAZ, 2005.

COSTA, Oswaldo. Moquéim II – hors d’ouvre. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, p. 06, 24 abr. 1929.

COSTA, Oswaldo. Moquéim V – CAFÉZINHO. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, p. 12, 08 mai. 1929.

DIETRICH, Wolf; MONSERRAT, Ruth; MULLER, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário de língua geral amazônica*. Potsdam: University Postdam/Belém/Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

DRIESSEN, Henk. Humor, riso e o campo: reflexões da antropologia. In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herma (Orgs.). *Uma História cultural do Humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

DUROZOI, G & LECHERBONNIER, B. *O Surrealismo*. Coimbra: Almeidina, 1976.

EXPEDIENTE. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, p. 06, 04 jul. 1929.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Letras insulares: leituras e formas da história no modernismo brasileiro. In: CHALLHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FREUD, S. *Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GALVÃO JUNIOR, Heraldo Márcio. *Quem não pode morder não mostra os dentes: modernistas e antropofágicos entre São Paulo e Belém do Pará nos anos 1920*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

GALVÃO JUNIOR, Heraldo Márcio; FIGUEIREDO, A. M. Revistas no Front: aproximações entre Belém Nova e *Revista de Antropofagia* por meio de manifestos na década de 1920. *Revista Antíteses*, v. 12, p. 166-195, 2019.

GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GREENBLATT, Stephen; GALLAGHER, Catherine. *Contra-história e anedota. A prática do novo historicismo*. Tradução de Gilson C. Cardoso Sousa. Bauru: Edusc, 2005.

GUSMÃO, Clóvis de. Antropofagia. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, p. 10, 07 abr. 1929a.

GUSMÃO, Clóvis de. 4 pedaços de tenupá-oikó. *Diário da Manhã*, Espírito Santo, 21 jul. 1929b.

INOJOSA, Joaquim. *O movimento modernista em Pernambuco*. v. 2. Rio de Janeiro: Tupy, 1968.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Edições 70, 2000.

MACHADO, Antônio de Alcântara. Incitação aos Canibais. *Revista de Antropofagia*, jun. 1928.

MAGALHÃES, Couto de. *O Selvagem*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (CDP), 2013.

MARTINS, Ana Luiza. *Revistas em Revista: imprensa e práticas culturais em tempos de República*. São Paulo (1890-1922). São Paulo: Edusp, 2001.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

NAVARRO, E. A. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global. 2013.

NODARI, Alexandre. Apresentação. In: ANDRADE, Oswald de. De antropofagia. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -7, p. 4, 2019. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-4/>.

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

O ITALIANINHO sem primeiras letras. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, p. 10, 04 jul. 1929.

ORWELL, Sonia; ANGUS, Ian (Orgs.). *The collected essays, journalism, and letters of George Orwell*. v. 3. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1969.

PRIMEIRO congresso brasileiro de antropofagia – algumas teses antropofágicas. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, p. 12, 19 jul. 1929.

RICHTER, Hans. *Dadá: arte e antiarte*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

RODRIGUES, J. Barbosa. *Poranduba amazonense ou KOCHIYMA-UARA PORANDUB*. Rio de Janeiro: Typ. De G. Leuzinger & Filhos, 1890.

SALIBA, Elias Thomé. A dimensão cômica da vida privada na República. In: SEVCENKO, Nicolau (Org.) *História da Vida Privada no Brasil*. v. III, 4ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2001a.

SALIBA, Elias Thomé. Cabrião: humor e paródia política. *Comunicação & Educação*. São Paulo, set./dez. 2001b, p. 87-91.

SALIBA, Elias Thomé. Cruzamentos e sincretismos humorísticos na história brasileira dos anos vinte e trinta. *Dimensões* (Revista de História da Ufes), v. 12, jun/jun, 2001c.

SALIBA, Elias Thomé. História cultural do humor: balanço provisório e perspectivas de pesquisas. *Revista de História*, São Paulo, n. 176, 2017.

TIRO ao alvo. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, p. 10, 15 mai. 1929.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.