



Da adaptação à transconstrução: antropofagia como uma metodologia translocal

Marcel Alvaro de Amorim

Instituto Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Av. Pedro Calmon, 550, 21941-901, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: marceldeamorim@yahoo.com.br

RESUMO. Neste texto, proponho o conceito de Antropofagia Cultural (Andrade, 2011) – originalmente uma prática dos povos indígenas brasileiros e que, posteriormente, foi incorporada pelo pensamento literário modernista – como um arcabouço teórico-procedimental, um horizonte de leitura, para a compreensão da relação dialógica entre diferentes mídias, textos e culturas. Com efeito, proponho um repensar do diálogo entre as mídias como um processo violento de *Devoração transcultural* (Amorim, 2016) e, por consequência, da própria ideia de adaptação enquanto uma prática de *Transconstrução*. Para tanto, esse artigo se baseia no enquadramento teórico favorecido pelas teorias dialógicas e intertextuais da adaptação e no conceito brasileiro modernista de uma Antropofagia Cultural.

Palavras-chave: adaptação; antropofagia; transconstrução.

From adaptation to transconstruction: anthropophagy as translocal methodology

ABSTRACT. In this paper, I propose the concept of Cultural Anthropophagy (Andrade, 2011) – originally a practice of Brazilian indigenous tribes and later incorporated by the modernist literary thought – as a theoretical-procedural framework, a reading horizon, for the understanding of the dialogical relationship between different media, texts and cultures. Indeed, I intent to rethink the dialogue between different medias as a violent process of *Transcultural devouring* (Amorim, 2016) and, consequently, to propose the very idea of adaptation as a practice of *Transconstruction*. In order to do so, this paper will be underpinned by a theoretical framework that consists of dialogical and intertextual Theories of Adaptation and the Brazilian modernist concept of Cultural Anthropophagy.

Keywords: adaptation; anthropophagy; transconstruction.

Introdução

Nascida na Índia e radicada nos Estados Unidos da América, a crítica literária Gayatri Chakravorty Spivak traz em seu clássico ensaio *Can the subaltern speak?*, originalmente publicado em 1985, uma crítica à tentativa, por parte de teorias pós-estruturalistas, de explicar o mundo a partir do ponto de vista europeu. A autora, afiliada a uma visão teórico-metodológica pós-colonial, interroga, em seu texto, os fundamentos da ciência e da filosofia europeias tendo em vista a investigação dos saberes e experiências que têm origem em sujeitos considerados subalternos dentro de espaços sócio-geográficos coloniais. A partir desse objetivo, Spivak empreende uma análise sobre o processo de apreensão do Outro a partir de referências culturais distintas daquele sob o foco analítico. Com efeito, a autora sinaliza a incongruência do ato de se tentar explicar o mundo a partir do ponto de vista europeu: mais amplamente falando, para Spivak, a teoria pós-estruturalista de certa forma bloquearia o

pensamento subalternizado, não central, impedindo a emergência da heterogeneidade do Outro (Spivak, 1994).

Nesse movimento, a voz do considerado subalterno não se faz realmente ouvida, uma vez que sua experiência é retratada pela voz do intelectual, que, paradoxalmente, enxerga-se como transparente nesse processo representativo (Spivak, 1994). A autora afirma, então, que o que teorias pós-estruturalistas geralmente performatizam é uma persistente constituição do ‘outro’ como, na verdade, uma sombra de si mesmo, o que Spivak (1994) considera como uma verdadeira ‘violência epistêmica’. O dito subalterno, desse modo, não pode ‘falar’, mas ‘é falado’ a partir de uma episteme ocidental, acima de tudo europeia, de um modo eurocêntrico de produção do conhecimento e de saberes. Com efeito, modos de ‘dizer’ e o ‘discurso’ advindos daqueles em posição subalterna são amplamente ignorados pela academia, que, 32 (trinta e dois) anos após a publicação do ensaio de Spivak

(1994), continua a reafirmar a não possibilidade de fala daqueles que vivem outros modos de vida, em espaços sócio-geográficos não europeus ou anglo-americanos.

No entanto, culturas não eurocêtricas também têm muito a ‘dizer’ e, nesse sentido, os chamados Estudos de Área têm contribuído para a tentativa de construção de ‘vozes alternativas’ como vozes legítimas no discurso acadêmico em nível mundial. Em especial, o campo dos ‘Estudos brasileiros’ tem procurado a possibilidade de um pensar que fuja da objetificação de um país ou de uma região – do dito subalterno – e que procure realmente por questões que esse país ou região traz ao mundo como um todo (Carvalho, 2013). De fato, o que ‘brasilianistas’ têm proposto é “[...] uma mudança interessante, decolonizadora e arriscada [...]” (Carvalho, 2016, p. 358, tradução nossa)¹. Este artigo, na tentativa de compreender o processo de construção textual no diálogo entre culturas, especialmente no processo de ‘transconstrução’ de obras literárias para o cinema, embarca na virada epistemológica proposta no interior dos Estudos Brasileiros ao procurar a construção de um olhar translocal para esse processo a partir do conceito de Antropofagia Cultural relegado pelas tribos indígenas brasileiras e ressignificado como procedimento de compreensão transcultural por Oswald de Andrade, em seus *Manifesto da Poesia Pau Brasil* e *Manifesto Antropófago* (2011), originalmente publicados, respectivamente, em 1924 e 1928.

É importante ressaltar que a ideia de uma Antropofagia Cultural, apesar de geralmente ignorada pela teoria eurocêntrica, tem reverberado na produção daqueles que, de algum modo, se relacionam com o Brasil, como Gazi Islam, professor do Instituto de Ensino e Pesquisa (Insper), em São Paulo, que, em 2011, publicou o interessante ensaio *Can the subaltern eat? Anthropophagic culture as a brazilian lens on post-colonial theory* no *Organization Journal* da Sage Publishing. Nesse artigo, Islam (2011) procura entender a Antropofagia como uma metáfora para a compreensão dos saberes organizacionais brasileiros a partir de uma visão pós-colonial que permite a criação de inteligibilidades sobre a mistura cultural e a hibridização necessárias a uma teoria social contemporânea. Com efeito, o autor entende a antropofagia como uma prática originalmente cosmológica e religiosa (Islam, 2011), que migrou para uma forma metafórica de compreensão sobre “[...] como uma cultura pode absorver ou devorar uma cultura estrangeira sem,

nesse processo, escorregar para uma posição de subalternidade ou inferioridade” (Islam, 2011, p. 164, tradução nossa)². Desse modo, Islam (2011, p. 174) enxerga a antropofagia também como uma grande contribuição da “[...] América Latina [...]” para o pensamento pós-colonial.

Apesar de me distanciar da visão ‘metafórica’ proposta por esse autor para o conceito de Antropofagia Cultural e insistir numa visão ‘procedimental’ da ideia, bem como me recusar a enxergar o termo como uma contribuição ‘latino-americana’ em virtude de uma compreensão da Antropofagia como uma visão teórico-metodológica ‘brasileira’³, afirmo o papel inovador da investigação de Islam (2011), sobretudo na tarefa de divulgar uma epistemologia brasileira para a literatura nas áreas de *business* e dos estudos pós-coloniais. Neste texto, sob outra perspectiva, pretendo verificar a viabilidade da ideia antropofágica para os chamados ‘estudos da adaptação’, isto é, para os estudos que buscam compreender os modos de relação entre diferentes mídias, como a literatura e o cinema, a literatura e os quadrinhos, a música e o cinema etc. Em especial, o artigo foca a questão cultural envolta no diálogo construtivo entre textos constituídos em diferentes espaços sócio-geográficos e/ou em diferentes épocas. Desse modo, espero contribuir para a construção de um pensamento alternativo, brasilianista, dentro dos estudos da adaptação, oferecendo um olhar que, apesar de originalmente brasileiro, não é excludente de outras compreensões que não envolvam apenas o contexto nacional do Brasil. O que pretendo, em última instância, é oferecer uma ferramenta para desconstrução de movimentos contemporâneos de colonialismo que, como informa Imasato (2010), são sobretudo epistêmicos e baseados em modos de produção de conhecimentos.

Para tanto, na segunda seção deste artigo, apresento brevemente o estado atual das chamadas teorias da adaptação, percorrendo sobre seus horizontes epistêmicos a partir de seus principais expoentes. Na terceira seção, apresento o conceito de Antropofagia Cultural como uma metodologia ‘translocal’ nos estudos das relações entre mídias, procurando perscrutar a virada epistemológica que esse conceito pode provocar nessa área de estudos. Por fim, na última seção, problematizo a ideia de ‘adaptação’ a partir da Antropofagia Cultural brasileira, buscando caminhos para a construção de

¹ “[...] interesting epistemological twist, decolonising... and risk [...]”.

² “[...] how a culture may absorb or devour an alien culture without thereby slipping into the role of subaltern or inferior”.

³ Para uma visão crítica sobre a relação entre Brasil e o termo ‘América Latina’, sugiro a leitura do já clássico ensaio *Brazil and ‘Latin America’*, de Leslie Bethell (2010).

uma nova compreensão das relações entre a literatura, o cinema, os quadrinhos, a música e/ou outras linguagens. Talvez, apenas talvez, a partir dessa abordagem, possamos escutar o que tem a 'dizer' o dito subalterno.

Teorias da adaptação: abordagens contemporâneas

Robert Stam (2000) propõe-se a discutir a questão da fidelidade nos processos de adaptação de obras literárias para o cinema – e, por consequência, o próprio processo – em seu artigo *Beyond fidelity: the dialogics of adaptation*. Para esse autor, a crítica especializada lida com as adaptações de uma forma extremamente moralista, usando termos como infidelidade, traição, violação e vulgarização para descrever adaptações que, segundo os críticos, não alcançam seu objetivo: ser 'fiel' ao texto de partida (Stam, 2000). De acordo com Stam (2000), para superarmos a 'crítica da fidelidade', é necessária a percepção de que, quando classificamos uma obra como 'infel' ao original, expressamos, na verdade, nosso desapontamento ao sentirmos que a adaptação falha ao captar o que nós, como leitores, consideramos os aspectos fundamentais da fonte literária.

O conceito de fidelidade é, por si só, problemático e discutível. Stam (2000), adotando uma postura desconstrutivista⁴, questiona até a possibilidade da fidelidade em adaptações, já que as mudanças são automatizadas, dado o caráter das mídias. Para o autor, adotar um critério de fidelidade é ignorar a diferença entre os meios, que se diferenciam até mesmo em seus processos de produção. Aceitar a fidelidade como uma categoria crítica seria, então, essencializar a relação entre as duas mídias, assumindo que a obra de partida contém uma espécie de espírito que deveria ser captado pela adaptação, independentemente de suas especificidades textuais.

De acordo com Stam (2000), para evitarmos essas visões essencialistas, é necessário que não enxerguemos a adaptação como subordinada à obra de partida, mas sim a entendamos como uma nova obra, produto de outro ato criativo, com suas próprias especificidades. Uma das formas de alcançarmos isso é termos a percepção do texto de chegada como a leitura de um romance, poesia ou drama de partida, leitura essa que "[...] é inevitavelmente parcial, pessoal e conjuntural" (Stam, 2004, p. 4, tradução nossa)⁵. Stam (2000, p.

64) propõe, portanto, com base nos pensamentos de Bakhtin⁶ (2003), que assumamos o processo de adaptação como uma forma de 'dialogismo-intertextual', sugerindo que todas as formas de texto são, na verdade, intersecções de outras faces textuais.

Na esteira da visão dialógico-intertextual defendida por Stam (2000), Linda Hutcheon, em *A theory of adaptation*, promove um questionamento sobre a prática de classificar as adaptações como secundárias, como trabalhos derivados: para Hutcheon (2006), a rotulação da obra adaptada como inferior ou cópia de um original é derivada de uma concepção pejorativa sobre o próprio processo de adaptação (Hutcheon, 2006). Segundo Hutcheon (2006), é necessária a percepção de que adaptar não significa 'ser fiel'. A autora (2006) lembra ainda que, de acordo com o dicionário, adaptar se refere a ajustar, alterar, algo que pode ser feito de diferentes maneiras, já que, para adaptar uma obra literária para o cinema, por exemplo, deve-se considerar a transposição aí realizada como uma apropriação e interpretação criativa, além de uma atividade de engajamento intertextual.

Já Julie Sanders (2006), em *Adaptation and appropriation*, também assumindo como base o conceito de intertextualidade, classifica textos cinematográficos derivados da literatura de duas diferentes maneiras: como 'adaptações' e como 'apropriações'. Por adaptação, Sanders (2006) entende uma relação sinalizada, explícita, entre o texto de partida e o texto de chegada. Em uma apropriação, por sua vez, é empregada uma jornada maior para longe do texto de partida, jornada essa que deriva em novo produto cultural, localizado em um novo domínio. O texto apropriado, ou 'textos', como se preferir, não é claramente sinalizado no processo da apropriação e depende do conhecimento prévio do leitor para tornar-se reconhecível. Ademais, segundo Sanders (2006), como leitores e espectadores, deveríamos reconhecer que adaptações e apropriações são, fundamentalmente, práticas de difusão literária por meio das redes intertextuais. Vista como uma prática de reescritura intertextual, a adaptação transcende a mera imitação, somando, suplementando, improvisando e inovando o texto de partida, fazendo deste um outro.

⁶ Para Bakhtin e seu círculo, a língua(gem) em sua totalidade concreta, viva, em seu uso real, tem a propriedade de ser *dialógica*. Essa propriedade vai além do diálogo face a face e existe em todas as esferas da comunicação humana. De acordo com o autor, todo discurso é, indiscutivelmente, ocupado e atravessado pelo discurso alheio, ou seja, o discurso de um está sempre atravessado pelo discurso de outrem (cf. Voloshinov, 2017). A língua(gem) passa, desse modo, a ser vista como o ponto de tensão e interação entre as vozes sociais. Nas palavras de Bakhtin (2010, p. 42, grifo do autor), "[...] somente na 'sua totalidade' tal ato [de linguagem, entendido como uma forma de engajamento na corrente ininterrupta do discurso] é verdadeiramente real, participa do existir-evento; só assim é vivo, pleno e irredutivelmente, existe, vem a ser, se realiza".

⁴ A ideia de Desconstrução cunhada por Jacques Derrida emprega o termo emprestado da arquitetura para indicar a decomposição de uma estrutura. Derrida compõe e emprega a ideia na tentativa de desfazer, denunciar, sem jamais destruir, um sistema falô-fonocêntrico de pensamento hegemônico e dominante (cf. Derrida & Roudinesco, 2001).

⁵ "[...] is inevitably partial, personal, conjunctural".

Desse modo, Robert Stam, Linda Hutcheon e Julie Sanders constroem suas obras considerando a intertextualidade e a dialogicidade como horizonte epistemológico. Esses autores enfocam a obra adaptada não como intrinsecamente ligada à original, mas como um elo na cadeia discursiva de enunciados que nos circundam (Bakhtin, 2003). Entretanto, Lawrence Venuti (2007) chama-nos a atenção para os problemas de tais abordagens centradas na questão intertextual. Segundo o autor, apesar da válida sofisticação teórica desse tipo de investigação, os estudos da adaptação baseados na intertextualidade, mesmo não comparando os filmes diretamente com seus textos de partida, continuam a prática da comparação entre os textos, sendo dessa vez uma comparação entre o texto de chegada e uma versão do texto de partida mediada por uma crítica ideológica, ou seja, pelo ponto de vista crítico.

Venuti (2007, p. 28) defende, então, uma visão de adaptação análoga aos estudos da tradução e subsidiada por uma abordagem da linguagem como constitutiva do pensamento e determinante da realidade. Dessa forma, enxerga-se a teoria da adaptação como uma interpretação que constrói uma forma e sentido no texto de partida de acordo com crenças, valores e representações da língua e culturas de chegada. Em termos amplos, para o autor, essa atividade é uma forma de ‘comunicação transcultural’ que deve procurar não apenas relações entre textos de partida e de chegada, mas saber que essas relações estão sujeitas às exigências de um trabalho interpretativo que é determinado pela língua e culturas de chegada. Há, dessa forma, uma visão da adaptação como um processo de recontextualização: de um contexto – de partida – a outro – de chegada.

O que o autor parece clamar não é um abandono total da questão intertextual, mas a adição do fator cultural, que teria a potencialidade para a construção de um novo olhar sobre o estudo da adaptação como fenômeno popular da contemporaneidade. E é na tentativa de valorizar os aspectos culturais envolvidos no processo da adaptação que, na próxima seção, apresento a proposta da relação textual/cultural entre mídias como um processo de *Devoração transcultural* (Amorim, 2016), construída a partir do conceito de Antropofagia Cultural nos relegado pelo modernismo literário brasileiro.

Relações textuais/culturais: uma abordagem antropofágica

Considerando a necessidade de situar o pensamento brasileiro, por vezes considerado cópia de valores europeus, nas circunstâncias econômicas, sociais, políticas e culturais que o constituem,

Silviano Santiago (2001), em *Apesar de dependente, universal*, critica a utilização, na área da Literatura Comparada, de métodos fundamentalmente etnocêntricos que dão foco apenas àqueles aspectos de obras nacionais que são repetidos a partir dos que são apresentados em obras europeias, o que acaba por “[...] sublinhar o percurso todo poderoso da produção dominante nas áreas periféricas” (Santiago, 2001, p. 5). Nesse contexto, a obra brasileira é apresentada como um produto semelhante ao originado na metrópole, construído, entretanto, em um espaço hierarquizado no qual ela se constitui em uma cópia inferiorizada diante do original europeu. Isso se dá, sobretudo, pela ideologia de um atraso cultural na sociedade brasileira em relação à europeia e pela crença na aparente ausência de originalidade na cultura tida como inferior.

No mesmo sentido, Santiago acredita serem falhas as tentativas de enxergar o pensamento e a literatura brasileira como completamente desligados do contexto europeu (Santiago, 2001). É necessário, sim, de acordo com o crítico literário, colocar o pensamento brasileiro em comparação com as contingências político-culturais e econômico-sociais que o constituíram, mas fugindo de uma postura ufanista; no entanto, é preciso ter cuidado com o método, com a forma como abordamos os textos enquanto objetos transculturais, nas palavras do autor: “[...] com a ‘estratégia’ de leitura dos textos afins” (Santiago, 2001, p. 5, grifo do autor). Em resumo, nem a postura etnocêntrica que privilegia a metrópole sobre a colônia nem a abordagem radicalmente nacionalista, ufanista, parecem dar conta do pensamento e da produção literária brasileira em sua relação com o pensamento e a cultura literária europeia. A partir desse pressuposto, Santiago explicita sua proposta de um processo tático e desconstrutor, que visaria a destacar os aspectos ‘diferenciais’ inaugurados pelos textos produzidos no Brasil, sem deixar de lado sua clara inter-relação.

Essa forma de pensar enfatiza a ‘diferença’ que o texto dito dependente instaura sobre o texto da matriz europeia, diferença essa que constrói significativamente as marcas de uma cultura considerada pelo autor como periférica. A dependência, dessa forma, passa a ser enxergada como inevitável;

[...] não se escamoteia a dívida⁷ para com as culturas dominantes, pelo contrário enfatiza-se a sua força coerciva; não se contenta com a visão gloriosa do

⁷ É importante ressaltar que, numa visão antropofágica, a ideia de ‘dívida’ de certas culturas para com outras é problemática, uma vez que o movimento de inter-relação entre as culturas é enxergado como dialógico, com benefícios mútuos.

autóctone e do negro, mas se busca a inserção diferencial deles na totalização universal (Santiago, 2001, p. 5).

Dialogicamente, Santiago sugere que, caso abordemos os textos ditos periféricos por meio do horizonte de leitura que apresenta, conseguiremos realmente que os textos da cultura europeia tenham, pela primeira vez e de forma concreta, uma possível avaliação real da sua universalidade: “A universalidade só existe, para dizer a verdade, nesse processo de expansão em que respostas não-etnocêntricas são dadas aos valores da metrópole” (Santiago, 2001, p. 6).

Nesse sentido, Santiago procura no modernismo ‘antídotos’ fabricados para a abordagem dos textos literários brasileiros a partir de uma visão que, numa postura desconstrutivista, busque a diferença, ao invés das semelhanças, como unidade fundadora. Como um desses antídotos, o autor aposta na ‘Antropofagia’ cunhada por Oswald de Andrade (2011), noção considerada por Santiago como ‘mal-intencionada’, que surge “[...] num desejo de incorporar, criativamente, a sua produção dentro de um movimento universal” (Santiago, 2001, p. 5). A ideia da Antropofagia poderia, assim, favorecer o questionamento das categorias de ‘fonte e influência’, consideradas pelo autor como categorias de fundo lógico e complementar que mantêm a distinção entre ‘dominado’ e ‘dominante’, favorecendo a ideia de um solo histórico e cultural homogêneo.

Roberto Schwarz (1987), em *Nacional por subtração*, também procura refletir sobre a experiência do que denomina de caráter ‘postigo’, ‘inautêntico’ e ‘imitado’ da vida cultural latino-americana. O autor busca, desse modo, analisar as origens da tendência imitativa na cultura brasileira desde o período colonial, quando afirma ter desembarcado no Brasil a noção pejorativa de ‘cópia’. Para abordar tal problemática, é necessário, segundo Schwarz (1987, p. 30), compreender “[...] o sentimento da contradição entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelo”. Com efeito, o autor demonstra que tal sentimento contraditório que afligia a sociedade brasileira originava-se em seu próprio processo de fundação: a criação de um Estado com orientações burguesas e com influências perceptíveis da Revolução Industrial europeia que, no entanto, organizava-se com base no regime de escravidão. Desse modo, o incômodo se relacionaria mais com a insatisfação com a configuração da estrutura social do que com o processo de imitação da cultura europeia propriamente dito.

Trabalhando a partir do campo da Teoria Literária, Schwarz (1987) continua sua discussão sobre o caráter postigo de nossa cultura ao constatar que, mesmo na academia brasileira, o gosto por novidades terminológicas e doutrinárias, na maior parte das vezes importadas, prevalece sobre o processo de construção de conhecimento local, o que configura, mais uma vez, “[...] o caráter imitativo de nossa vida cultural” (Schwarz, 1987, p. 30). De acordo com o autor, “O apetite pela produção recente dos países avançados muitas vezes tem como avesso o desinteresse pelo trabalho da geração anterior, e a consequente descontinuidade da reflexão” (Schwarz, 1987, p. 30). Com efeito, Schwarz (1987) propõe que voltemos nosso olhar por meio do que chama de um ‘juízo refletivo’ sobre propostas de literatos brasileiros como Oswald de Andrade e sua ideia de uma Antropofagia Cultural.

Assim como Santiago (2001), Schwarz (1987) argumenta que atitudes ufanistas que visam à subtração do europeu à procura da substância autêntica brasileira são experiências pré-destinadas ao fracasso, uma vez que nossa cultura se constitui muito mais da “[...] diversificação de modelos europeus à ‘exclusão’ do modelo português” (Schwarz, 1987, p. 33, grifo do autor). Também considera inúteis tentativas de separar as influências francesas e inglesas, pois, se as colocarmos à parte, restauraríamos na cultura brasileira a ordem colonial, isto é, uma criação portuguesa. Em termos amplos, o autor afirma que, ao contrário de empreender uma busca pelo substrato original da cultura brasileira, “[...] seria mais exato e neutro imaginar uma sequência infinita de transformações, sem começo nem fim, sem primeiro ou segundo, sem pior ou melhor” (Schwarz, 1987, p. 35).

De fato, o programa proposto por Oswald de Andrade poderia permitir a alteração da tônica do sentimento de cópia e inadequação causado no Brasil pela cultura ocidental: “É o primitivismo⁸ local que devolverá à cansada cultura europeia o sentido moderno, quer dizer, livre da maceração cristã e do utilitarismo capitalista” (Schwarz, 1987, p. 37).

Para Schwarz (1987), a partir da proposta de uma Antropofagia Cultural, Oswald de Andrade permite ao Brasil, pela primeira vez, se enxergar como tendo algo a oferecer no contexto da atualidade mundial. Dessa forma, o conceito parece permitir a superação do sentimento de inferioridade por meio de uma postura cultural irreverente, que é operacionalizada no processo de ‘devoração’ do estranho, do alheio;

⁸ O uso do termo ‘primitivismo’ por Schwarz (1987) me parece problemático, por, implicitamente, criar um vértice hierárquico no qual a cultura brasileira seria vista como rudimentar e a europeia como desenvolvida.

operação de cópia, mas regeneradora. De acordo com Schwarz (1987), ao serem acopladas no contexto brasileiro, no mundo da sociabilidade colonial, as características culturais europeias passavam a operar segundo outra lógica, não mais a mesma em funcionamento nos países ditos hegemônicos. A Antropofagia poderia permitir, desse modo, a negação da ideia de cópia que oporia o nacional ao estrangeiro e o original ao imitado, permitindo que enxerguemos “[...] parte do estrangeiro no próprio, a parte do imitado no original, e também a parte original no imitado” (Schwarz, 1987, p. 48).

Em termos amplos, a Antropofagia (Andrade, 2011) se refere ao ato de se comer partes de um humano, ato praticado pelos povos ditos primitivos, sobretudo pelos indígenas. No entanto, tal ato não deve ser visto como um simples hábito alimentar primitivo, mas sim como um movimento de ‘devoração’, uma vez que os povos que o praticavam acreditavam que estariam adquirindo as habilidades e forças das pessoas – e, por consequência, das tribos – que comiam. Assim, diferentemente do canibalismo, que se vincula à ideia de hábito alimentar e comportamento predatório, a Antropofagia constitui-se em um movimento de incorporação, admiração e vingança do/contra o outro, como expressado por M. de Montaigne em seus *Ensaio*s (2002, p. 312-313):

Depois de tratarem bem de seus prisioneiros por longo tempo e com todas as comodidades em que podem pensar, aquele que é o chefe faz uma grande reunião de seus conhecidos; amarra em um dos braços do prisioneiro uma corda, por cuja ponta o segura, e dá ao mais querido de seus amigos o outro braço para ser segurado da mesma forma; e ambos em presença de toda a assembleia, liquidam-no a golpes de espada. Feito isso, assam-no, comem dele em comum e enviam pedaços aos amigos que estiverem ausentes. Não é, como se acredita, para se alimentarem dele, como faziam antigamente os citas; é para expressar uma extrema vingança.

Em seu ‘manifesto antropofágico’, Oswald de Andrade (2011) enxerga na Antropofagia não apenas um ato de ‘diferenciação’ entre contextos culturais, mas um ato de junção, união, uma vez que “‘Só a antropofagia nos une. Socialmente’. Economicamente. Filosoficamente.” (Andrade, 2011, p. 67, grifo do autor). Para o literato brasileiro, o ato de degustar intelectualmente o estranho, o estrangeiro, fazendo dele parte de nós e nós como parte dele, é uma realidade na fundação do paradigma cultural brasileiro: “Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará” (Andrade,

2011, p. 69). Um movimento antropofágico poderia, dessa forma, ir de encontro à importação do que chama de ‘consciência enlatada’, isto é, daquilo que é trazido pelas caravelas, da metrópole, fundando, assim, uma visão dialógica e dialética do processo de construção cultural brasileiro.

A construção de uma definição exata para a Antropofagia, entretanto, é considerada mesmo por Andrade (2009) como uma tarefa hercúlea, uma vez que toda definição do fenômeno pode ser considerada imprecisa, não dando conta de sua totalidade. Em entrevista publicada em *Os dentes do dragão*, Andrade (2009) tece um esboço definicional ao argumentar que

A Antropofagia é o culto à estética instintiva da Terra Nova. Outra: É a redução, a cacarecos, dos ídolos importados, para a ascensão dos totens raciais. Mais outra: É a própria terra da América, o próprio limo fecundo, filtrando e se expressando através dos temperamentos vassalos de seus artistas (Andrade, 2009, p. 65).

Trata-se, então, de um movimento de assimilação das tendências europeias, por meio de um processo subconsciente de elaboração, tendo em vista a produção de coisa nova, *coisa nossa*. E esse processo de assimilação, para Andrade (2009), não se baseia em um movimento de ódio: comemos aquilo que julgamos superior. Assim como o exposto por Montaigne (2002), o literato brasileiro acredita que o movimento cultural de uma Antropofagia procura naquele que possuiria um dom sobrenatural as substâncias que lhe interessa devorar: “[...] nunca se soube de homem que deglutisse o que lhe desagradasse” (Andrade, 2009, p. 66). A Antropofagia seria, assim, um movimento que possibilitaria a revitalização do Brasil, ou, mais amplamente, das culturas – de quaisquer culturas –, a partir da ótica constante do homem enquanto animal devorante, enquanto aquele que devora.

Eduardo Viveiros de Castro (2002a), no ensaio *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, revisita a Antropofagia como prática atribuída aos índios brasileiros. Segundo o antropólogo, os índios Tupinambás enxergavam nos europeus que devoravam figuras de afinidade em potencial, facetas de uma alteridade que atraía e que devia ser atraída. Para Viveiros de Castro (2002a), sem essa alteridade, restaria ao mundo uma sobrevida por meio da indiferença e da paralisia. Assim, “O outro não era ali apenas pensável – ele era indispensável” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 195). E não se tratava de copiar – por parte dos índios – ou de se impor – por parte dos europeus – aleatoriamente a identidade do/sobre o outro ou mesmo de recusar tal processo, mas sim

de atualizar-se em uma relação dialógica com o outro, atualização essa que visava, sobretudo, à transformação da própria identidade. Mais do que isso, Viveiros de Castro (2002a, p. 206) afirma ser “[...] a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”. Nas palavras do autor,

Se europeus desejavam os índios porque viram neles ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes pareceu como uma possibilidade de auto-transfiguração, um signo de reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la (Viveiros de Castro, 2002a, p. 206).

A ideia de relações na prática antropofágica dos povos indígenas brasileiros corrobora, dessa forma, a visão de culturas que defendo neste artigo, isto é, culturas como “[...] a forma como as pessoas constroem analogias entre diferentes domínios de seus mundos” (Strathern, 1992, p. 47, tradução nossa)⁹. Viveiros de Castro (2002a, p. 209) acrescenta que, nesse contexto, a ideia de culturas não deve ser enxergada como um sistema de crenças, mas sim como um conjunto de ‘estruturas potenciais da experiência’, que é capaz de manter os conteúdos tradicionais variados ao mesmo tempo em que absorve novos. Desse modo, culturas se constituiriam em dispositivos *culturantes* ou *construtores*. O autor também afirma pensar que mais interessante que a definição estática das culturas é a indagação das condições que facultam a certas culturas a atribuição de uma posição relacional de suplementaridade ou de alternatividade em relação ao próprio sistema de crenças que apresentam. É importante lembrar ainda, de acordo com o antropólogo brasileiro, que a própria ideia de uma “[...] relação apenas pode existir entre o que difere e na medida em que difere” (Viveiros de Castro, 2004, p. 20, tradução nossa)¹⁰.

Pensando a cultura do outro, do estranho, Viveiros de Castro (2002a) argumenta que, já na prática dos Tupinambás, as culturas estrangeiras eram muitas vezes observadas em seu todo como um valor a ser apropriado, signo a ser assumido. Esse movimento de apropriação, ao contrário do que nos mostram leituras simplistas da antropofagia indígena, não partia de um raso impulso de absorção e controle simbólico-político do outro, uma vez que, como nos conta o autor, “[...] incorporar o outro é assumir sua alteridade” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 224). Na prática de ‘devoração’ de outras tribos e/ou dos europeus, à medida que iam capturando e

executando os prisioneiros de guerra, os índios acumulavam nomes e renome. Para tanto, os inimigos eram transformados em seres à imagem dos próprios índios Tupinambá: eram pintados, deviam dançar, comer e beber com os captores, por vezes até os acompanhando à guerra ou sendo transformados em cunhados, como em um processo de socialização, para então serem devorados nesse jogo de incorporação da alteridade (Viveiros de Castro, 2002a). Esse ato de socialização, além de permitir a construção do inimigo à sua imagem, permitia também, dialogicamente, aos Tupinambás conhecer seus inimigos já que, como nos lembra Viveiros de Castro (2002b, p. 358), “Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido[...]”.

Assim como afirmam Roberto Schwarz (1987) e Silviano Santiago (2001) em relação à literatura brasileira, a universalidade e a imortalidade só eram alcançadas pelos Tupinambás por meio desse ato de vingança: a ‘devoração’ do outro a fim de transformá-lo em parte do que sou e me fazer, consequentemente, parte dele. Segundo Viveiros de Castro (2002), a vingança Tupinambá só se exprimia ao se constituir em ponto-chave de sua própria sociedade, esta tida como possuindo uma radical incompletude: “Constância e inconstância, abertura e teimosia, eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem outrem” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 241).

Com efeito, ao absorver o inimigo – ou, no caso abordado por este artigo, as culturas de outrem –, o corpo social tornava-se ritualmente determinado pelo inimigo, sendo constituído por este em um movimento dialógico de construção da identidade cultural por meio da troca.

O que Oswald de Andrade fez ao trazer o ritual indígena para o campo cultural, desse modo, foi lançar “[...] o mito¹¹ da antropofagia, trazendo para as relações culturais internacionais o ritual canibal” (Veloso, 2012, p. 54). Caetano Veloso (2012) nos conta ainda que, a partir da antropofagia como um conceito cultural, criava-se a ideia de que não deveríamos imitar, mas sim devorar a informação nova, de onde quer que ela viesse, reinventando a partir do prisma brasileiro a experiência estrangeira. A ideia de uma Antropofagia funciona, portanto, como a receita de um comportamento criativo que

⁹ “[...] the way people draw analogies between different domains of their worlds”.

¹⁰ “[...] relation can only exist between what differs and in so far as it differs”.

¹¹ Entendo que, ao contrário da compreensão proposta por Veloso (2012), Oswald de Andrade não construiu o conceito de Antropofagia como uma proposta mítica, uma vez que os mitos se configuram no universo do imaginário como modelos de explicação – descritivos, portanto – da realidade. Andrade, pelo contrário, propunha o conceito como *procedimental*, isto é, a Antropofagia como um procedimento para o contato transcultural.

se diferenciava em muito das vigentes formas de compreensão das relações culturais. Desse modo, o conceito oswaldiano permite, segundo Veloso (2012), a libertação das vanguardas europeias por meio de um ato originalmente nativo, sobretudo, Tupinambá (Viveiros de Castro, 2002a).

As influências de tal pensamento na compreensão do legado cultural brasileiro são extensas. O próprio Caetano Veloso reconhece a presença da perspectiva antropofágica inclusive no *iê-iê-iê*, que, de acordo com autor, sofreu transformações para se firmar no contexto musical nacional, não sendo, em seus melhores momentos, apenas cópia do estrangeiro (Veloso, 2012). Essa transformação não se dá por um simples ato de assimilação, mas por uma atividade dialógica de confronto: “O confronto deve implicar os dois lados mutuamente, alterando os discursos que traz ao jogo em igual medida, uma vez que o objetivo do procedimento não é chegar à melhor situação consensual, mas a uma máxima conceptual” (Viveiros de Castro, 2013, p. 480, tradução nossa)¹².

Shohat e Stam (2008) descrevem o processo antropofágico como uma atividade cultural pela qual os modernistas brasileiros devoravam os produtos importados que ao Brasil chegavam, explorando-os como material bruto para a formulação de novas sínteses, novos produtos, que poderiam, após transformados, ser impostos contra a imagem do colonizador. Desse modo, o conceito de Antropofagia ganha também uma definição pautada na luta pós-colonialista, isto é, como uma técnica de produção de conhecimento pelos países ditos subdesenvolvidos que lhes permitiria a luta contra o movimento de dominação artística e cultural por meio de uma “[...] reciclagem crítica da cultura estrangeira” (Shohat & Stam, 2008, p. 308, tradução nossa)¹³. Nesse contexto, torna-se possível enxergar a prática da antropofagia não como uma atividade canibalística, que implica a devoração da carne humana como ‘comida para o corpo’, mas como uma prática de resistência cultural, que representa a ingestão de ‘comida para a alma’ (Arens, 1998).

O que Oswald de Andrade propunha, desse modo, era um esforço de modernização do Brasil que não deixava de lado nem a cultura nacional nem a europeia, por meio da incorporação de discursos estrangeiros (Bellei, 1998). Nesse sentido, trata-se de uma forma de se absorver tanto a cultura estrangeira quanto a cultura nativa “[...] como uma forma de

construir uma identidade cultural brasileira híbrida e única” (Bellei, 1998, p. 91, tradução nossa)¹⁴. No cenário contemporâneo, a compreensão que a Antropofagia favorece apresenta-se desejável como horizonte para uma prática de compreensão de processos de transculturação. Bellei (1998) nos conta que foram os escritos de Haroldo de Campos as primeiras experiências realizadas no sentido de trazer o conceito oswaldiano para além do círculo modernista, como uma ferramenta de compreensão do campo estético. Dessa forma, a proposta perdia seu caráter utópico na tentativa de dar conta do entendimento dos processos de recriação dos discursos estrangeiros para os contextos cultural e social brasileiro.

Em *Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira*, Haroldo de Campos (2010a), assim como Silviano Santiago e Roberto Schwarz (1987), argumenta que a literatura brasileira não é nem política nem culturalmente determinada e dependente pelas/das literaturas metropolitanas, em especial europeias. Procurando ir de encontro à visão de historiografia literária tradicional promulgada por, dentre outros, Antônio Cândido e Afrânio Coutinho, Campos se mostra contrário à ideia da presença de uma literatura superior que teria influenciado a literatura nacional desde suas origens até sua plenitude, quando, nessa visão historiográfica, o ‘espírito nacional’ seria cunhado. De fato, esse autor propõe uma historiografia ‘modal’, que se preocuparia com o modo como a literatura brasileira realmente se constituiu, e promove, assim, a compreensão dessa questão a partir de um movimento dialógico da diferença. Em outras palavras, a proposta de Campos procura fugir à ideia de que a literatura sofreria um aprimoramento progressivo, e admite a existência de períodos de altos e baixos numa trajetória sem início e fim identificáveis, sem linearidade. Desse modo, a própria ideia da data de origem da literatura brasileira vem não de um ponto especificado na linha temporal, mas surge a partir do conceito de universalidade, isto é, essa literatura tem sua ‘não-origem’ temporal creditada a um movimento dialógico e universal de criação da obra de arte, sendo oriunda de um “[...] código universal extremamente elaborado” (Campos, 2010a, p. 239).

Apesar de sua visão universal do surgimento da literatura no Brasil, Campos (2010a) afirma que, dentro de sua universalidade, obras como as da literatura brasileira apresentam um caráter diferencial, e é esse caráter diferencial que as destaca em relação ao código universal. O nacionalismo, a cultura nacional, é fundado, desse modo, a partir da

¹² “The confrontation should implicate the two sides mutually, altering the discourses it brings into play in equal measure, since the aim of the procedure is not to arrive at a consensual optimum, but a conceptual maximum”.

¹³ “[...] critical recycling of foreign culture”.

¹⁴ “[...] as the means to construe a hybrid and unique Brazilian cultural identity”.

diferença. Com efeito, Campos (2010a) retoma o conceito de Antropofagia de Oswald de Andrade para destacar a capacidade de ‘apropriação’, assim como de ‘expropriação’, ‘desierarquização’ e ‘desconstrução’ dos valores culturais europeus, estrangeiros. A Antropofagia nos permitiria, então, compreender a “Relação entre patrimônio cultural universal e particularidades locais [...]” (Campos, 2010a, p. 231), num contexto de “[...] relações universais, uma interdependência universal de nações” (Campos, 2010a, p. 233). Nas palavras de Campos,

[...] com a antropofagia de Oswald de Andrade, nos anos 20 [...], tivemos um sentimento agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal. A ‘Antropofagia’ oswaldiana [...] é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do ‘bom selvagem’ [...], mas segundo o ponto de vista desabusado do ‘mau selvagem’, devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma transvaloração [...]. Todo passado que nos é ‘outro’ merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado (Campos, 2010a, p. 234-235, grifo do autor)

A partir dessa perspectiva, Campos afirma que “[...] escrever, hoje, na América Latina como na Europa, significará, cada vez mais, reescrever, remastigar [...]” (Campos, 2010a, p. 255), ou, ainda, ‘recriar’, ‘criar paralelamente’, como afirma em *Da tradução como criação e como crítica* (Campos, 2010b). Nesse processo, os valores culturais tradicionais estrangeiros são adaptados às necessidades locais e temporais, num movimento denominado pelo autor de ‘transculturação’ ou ‘transvaloração’. A ideia de uma transculturação fundada numa perspectiva antropofágica apresenta-se como uma ferramenta útil para a construção de inteligibilidade sobre as relações transculturais que envolvem um diálogo dialógico entre um ‘eu e um outro’, além de permitir, de acordo com Campos (2010a), a desconstrução da herança cultural europeia. A prática de transculturação, já enraizada na cultura brasileira – o que leva, inclusive, à afirmação de Frederick Moehn (2012) de que na música nacional, por exemplo, gêneros importados como rock, funk e rap são pensados como gêneros da própria cultura local –, é enxergada neste artigo como uma possível prática universal, isto é: não se atendo apenas ao contexto brasileiro, mas estendendo-se a diversos outros contextos nos quais se fez necessário devorar a cultura estrangeira para fazer dela parte de si

própria e, ao mesmo tempo, outra. Shohat e Stam (2008, p. 313, tradução nossa) corroboram essa visão ao afirmarem que até mesmo

Artistas (Norte) Americanos nativos desempenham seu próprio tipo de antropofagia. Tudo que foi trazido da Europa, disse Jimmie Durham, “foi transformado com grande energia... [...] Nós podemos fazer isso por causa de nossa integridade cultural e porque nossas sociedades são dinâmicas e aptas a absorver novas ideias”¹⁵.

Nesse sentido, a ideia de um processo de ‘devoração transcultural’, criada a partir de minha leitura do conceito de Antropofagia Cultural, coincide, em muitos pontos, com a ideia de intertextualidade que, como apontei na seção anterior, já é amplamente utilizada nos estudos das chamadas Teorias da Adaptação (Stam, 2000, 2004, 2005 e 2008; Hutcheon, 2006; Sanders, 2006). A relação entre esses dois conceitos já era sinalizada por Leyla Perrone-Moisés (1990), que afirmava ser a Antropofagia a expressão do desejo do outro, permitindo a abertura e a receptividade para o alheio, a absorção crítica da alteridade. De acordo com a autora, “Há, então, na devoração antropofágica, uma seleção como nos processos da intertextualidade. Ao mesmo tempo em que o Manifesto Antropófago diz: ‘Só me interessa o que não é meu’, diz também: ‘Contra os importadores de consciência enlatada’” (Perrone-Moisés, 1990, p. 95-96, grifo do autor).

Dessa forma, a Antropofagia, assim como a teoria da intertextualidade, põe por terra a ideia de uma obra que possa ser considerada original: “[...] se o fosse, não poderia ter sentido para seu leitor” (Hutcheon, 1991, p. 166). E, de fato, as fontes deixam de interessar por si mesmas, só sendo interessantes na medida em que podemos verificar a forma como elas foram usadas, transformadas, devoradas.

A Antropofagia, se enxergada como uma forma crítica, dialógica, de reescritura intertextual, como um movimento ‘transculturador’, pode nos permitir a fuga da ideia de receptividade passiva de um original a ser copiado por assumir a ideia de transformação violenta “[...] do velho em novo, do alheio em próprio, do *déjà vu* em original. Por reconhecer que a originalidade nunca é mais do que uma questão de arranjo novo” (Perrone-Moisés, 1990, p. 98-99). Nos estudos da adaptação, sobretudo na teoria da intermedialidade, Claus Clüver enxerga a ideia da transculturação como produtora, e afirma que essa pode vir a se tornar uma ferramenta analítica interessante “[...] sempre

¹⁵ “Native (North) American artists perform their own kind of anthropophagy. Everything brought in from Europe, says Jimmie Durham, ‘was transformed with great energy [...] We are able to do that because of our cultural integrity and because our societies are dynamic and able to take in new ideas’”

que o texto-fonte for produto de uma cultura histórica ou geograficamente distante [...]” (Clüver, 1997, p. 43), o que, de acordo com o autor, reflete o crescente interesse da área dos estudos da adaptação pela absorção de abordagens provenientes dos ‘Estudos Culturais’ (Clüver, 1997).

Em suma, ao adotar a postura Antropofágica neste artigo, pretendo compreender de que modo o global pode se tornar local e o local pode conter o global¹⁶, numa relação de ‘transfertilização’ (Moehn, 2012), isto é, de mútuos benefícios e transformações. Sendo assim, o que pretendo sinalizar é que uma prática diálogo textual/cultural, se enxergada a partir das bases teóricas de orientação dialógica e intertextual discutidas, e partindo do conceito de Antropofagia Cultural cunhado por Oswald de Andrade, é aquela que considera os elementos do texto de partida, mas, ao mesmo tempo, os utiliza criativamente, renovando-os, desconstruindo-os, reconstituindo-os e os inserindo mutuamente na tradição e nas culturas de chegada em uma relação com as culturas de partida, a partir de um processo que chamo de ‘devoração transcultural’ (Amorim, 2016). É necessário sinalizar, entretanto, que, neste artigo, apesar de partir do conceito proposto por Oswald de Andrade, procuro não aderir a leituras modernistas de cunho nacionalista do termo, uma vez que a Antropofagia aqui é entendida como um conceito estético-procedimental que busca a compreensão de relações transculturais entre diferentes povos e nações.

É importante ressaltar também que a Antropofagia, como aqui entendida, não se trata de um simples ato provocado por um hábito primitivo alimentar, que implicaria a simples absorção violenta do outro pela cultura receptora, mas sim de um movimento de ‘devoração’, isto é, de experimentação violenta do outro, uma vez que os povos que o praticavam acreditavam que estariam adquirindo as habilidades e força das pessoas e das tribos que comiam. Posto isso, a ‘devoração’ promulgada pelos antropófagos afasta-se da ideia de um simples canibalismo, isto é, de hábito alimentar e comportamento predatório; a Antropofagia constitui-se em um movimento de, como sinalizado pelos autores com quem dialogo nesta seção, incorporação, admiração e vingança do/contra o outro. Por conseguinte, o que o conceito proposto, o da ‘devoração transcultural’ como horizonte de leitura, instaura é um movimento de relação mútua

de construção cultural de um ser: ‘eu te devoro para fazer de você parte de mim, e vice-versa’.

Esse enfoque pode nos ajudar a delinear o alcance interpretativo de textos fílmicos após inseridos na língua e culturas de chegada, uma vez que, em um novo contexto socio-histórico, em novas culturas, esses textos podem permitir a construção de sentidos não ainda evidentes no contexto e culturas iniciais de sua produção. No entanto, para instrumentalizar a utilização do conceito proposto, é necessário repensarmos a ideia de um processo ‘adaptativo’ ou de ‘adaptação’, repensar este que é o objetivo da próxima e final seção.

Considerações finais: da ‘adaptação à transconstrução’

Para finalizar, ressalto que a ideia de relações textuais/culturais via Antropofagia Cultural torna necessária a problematização do termo ‘adaptação’, o que nos leva a seguinte questão, que tentarei responder nesta seção: numa relação antropofágica entre textos e culturas, é possível se ‘adaptar’? O *Cambridge Online Dictionary* (2017, tradução nossa) afirma que *adaptation* significa “[...] o processo de modificação para adequação a diferentes condições [...]”¹⁷ ou ainda “[...] um filme, um livro, peça etc. que foi feito a partir de outro filme, livro, peça etc.”¹⁸ e relaciona o termo ao vocábulo *modifying*. Nesse sentido, adaptar significa ‘ajustar/modificar algo para que se encaixe em algum novo contexto/condição’, o que não me parece uma prática possível se considerarmos o processo violento de ‘devoração transcultural’ nos favorecido por uma abordagem antropofágica do diálogo entre textos/culturas; adaptar, de fato, traz consigo a ideia de sutilmente moldar o material existente para encaixe em novo contexto.

Assim sendo, advogo aqui que o processo antropofágico de construção de um texto a partir de outro, que comumente chamamos de adaptação, deva ser nomeado a partir da ideia de transconstrução, isto é, de um movimento de ‘devoração/desconstrução’ crítica e transcultural do texto de partida que será, posteriormente, construído como um novo texto, em um novo contexto, em uma nova cultura. De fato, a ideia de uma prática de ‘transconstrução’ se relaciona à prática desconstrutiva conforme afirmada por Derrida: uma prática que opera a partir do interior das estruturas a serem desconstruídas, emprestando os recursos

¹⁶ A postura Antropofágica permite o questionamento do binarismo ‘local-global’, possibilitando a compreensão da cultura como um fenômeno ‘translocal’; isto é, como construída em trânsito, por meio de diversas des/recontextualizações, através de diferentes espaços sociais e físicos, num diálogo constante entre as esferas ditas locais e aquelas ditas globais (Blommaert, 2005).

¹⁷ “[...] the process of changing to suit different conditions [...]”.

¹⁸ “[...] a film, a book, play, etc. that has been made from another film, book, play, etc [...]”.

econômicos e estratégicos necessários para a subversão de velhas estruturas (Derrida, 1974). Como afirma Carvalho (2006), ao pensar a desconstrução, Derrida (1974) parece ter se interessado em saber como a literatura existe de forma a transcender e livrar-se de um contexto, desgarrando-se de um conjunto de presenças que parecem organizar o momento de sua inscrição, se desconstruindo. Isso instaura a ideia de um ato literário como, ao mesmo tempo em que dependente de uma posição anterior, derivado, novo e urgente, o que termina por desmontar a ideia de uma essencialidade, e que coaduna com a visão de relações textuais/culturais aqui defendida.

A desconstrução, assim como a prática da ‘transconstrução’, procura, em algum nível, retardar e subverter pretensões à verdade em determinadas estruturas, fazendo conexões que fragilizam aquelas predominantes e favorecendo entidades minoritárias ou descartadas, vozes subalternizadas. No entanto, a ideia de ‘transconstrução’ cunhada a partir da leitura da Antropofagia Cultural oswaldiana busca ressignificar o conceito pensado por Derrida (1974), sobretudo por caracterizar-se como um agressivo processo de desconstrução, simultaneamente autorreflexivo e transformativo (Islam, 2011), que culmina na produção transversal e transcultural de um novo texto, um novo produto cultural. Além disso, diferentemente de Derrida, que não via um caráter procedimental envolto no conceito de desconstrução, enxergo o processo de ‘transconstrução’ como uma metodologia, um procedimento analítico, que busca entender o violento processo de ‘devoração transcultural’ performado no ato de des/re-construção de um texto literário para o cinema, de uma obra em quadrinhos para a música, de uma música para a dança etc.

Ressalto, por fim, que a partir da compreensão do processo de ‘transconstrução’ nos favorecida pela ideia de Antropofagia Cultural é possível entender o novo texto construído como um novo produto, uma nova face textual/cultural, que, ainda que relacionado ao texto de partida, des/re-constrói este em busca de novos significados a partir do olhar ‘translocal’ daquele que, em um ato de admiração/vingança, o devora. Por conseguinte, por meio da lente delineada, acredito que talvez, somente talvez, possamos escutar ‘vozes alternativas’, ou, nas palavras de Spivak (1994), o que aqueles considerados como subalternos têm a dizer.

Referências

Amorim, M. A. (2016). *Da tradução/adaptação como prática transcultural: um olhar sobre o Hamlet em terras estrangeiras*. Tese (Doutorado em Linguística

- Aplicada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- Andrade, O. (2009). *Os dentes do dragão*. São Paulo, SP: Globo.
- Andrade, O. (2011). *A utopia antropofágica*. São Paulo, SP: Globo.
- Arens, W. (1998). Rethinking anthropophagy. In: F. Baker, P. Hulme, & M. Iversen (Ed.), *Cannibalism and the colonial world* (p. 39-62). Londres, UK: Cambridge University Press.
- Bakhtin, M. M. (2003). *Estética da criação verbal*. (P. Bezerra, Trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Bakhtin, M. M. (2010). *Por uma filosofia do ato responsável*. São Carlos, SP: Pedro & João Editores.
- Bellei, S. L. P. (1998). Brazilian anthropophagy revisited. In F. Baker, P. Hulme, & M. Iversen (Ed.), *Cannibalism and the colonial world* (p. 1998). Londres, UK: Cambridge University Press.
- Bethell, L. (2010). Brazil and ‘Latin America’. *Journal of Latin American Studies*, 42(3), 457-485.
- Blommaert, J. (2005). *Discourse*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Cambridge Online Dictionary. (2017). Retirado de <https://dictionary.cambridge.org/pt/>.
- Campos, H. (2010a). Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In H. Campos, *Metalinguagem e outras linguagens* (p. 231-255). São Paulo, SP: Perspectiva.
- Campos, H. (2010b). Da tradução como criação e como crítica. In H. Campos, *Metalinguagem e outras linguagens* (p. 31-48). São Paulo, SP: Perspectiva.
- Carvalho, V. M. (2006). *Fora da poesia não há salvação: uma hermenêutica literária da poesia de Mario Quintana à luz da via negativa*. Tese (Doutorado em Romanische Literaturen und Kulturen). Universität Passau, Passau, DE.
- Carvalho, V. M. (2013). From ‘brazilian thought’ to ‘thinking Brazil’. *Brasiliana - Journal for Brazilian Studies*, 2(1), 1-2.
- Carvalho, V. M. (2016). Brazilian studies and brazilianists: conceptual remarks. *Brasiliana - Journal for Brazilian Studies*, 1(5), 344-366.
- Clüver, C. (1997). Estudos interartes: conceitos, termos, objetivos. *Literatura e Sociedade*, 2(1), 37-55.
- Derrida, J. (1974). *Of grammatology*. (G. C. Spivak, trad.). Baltimore, MD: Johns Hopkins Press.
- Derrida, J., & Roudinesco, E. (2001). *De quoi demain... Dialogue*. Paris, FR: Fayard.
- Hutcheon, L. (1991). *Poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção*. (R. Cruz, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Hutcheon, L. (2006). *A theory of adaptation*. London, UK; New York, NY: Routledge.
- Imasato, T. (2010). Delinking Legitimacy? A decolonial critique of brazilian ethanol. *Critical Perspectives on International Business*, 6(2/3), 128-144.
- Islam, G. (2011). Can the subaltern eat? Anthropophagic culture as a Brazilian lens on post-colonial theory. *Organization Journal*, 19(2), 159-180.

- Moehn, F. (2012). *Contemporary carioca: technologies of mixing in a Brazilian music scene*. London, UK: Duke University Press.
- Montaigne, M. (2002). *Os ensaios: livro I*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Perrone-Moisés, L. (1990). Literatura comparada, intertexto e antropofagia. In L. Perrone-Moisés, *Flores da escrivania* (p. 91-99). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Sanders, J. (2006). *Adaptation and appropriation*. London, UK; New York, NY: Routledge.
- Santiago, S. (2001). Apesar de independente, universal. In Z. Bernd (Coord.), *Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. Retirado de <http://www.ufrgs.br/cdrom/>.
- Schwarz, R. (1987). Nacional por subtração. In: R. Schwarz., *Que horas são?* (p. 29-48). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Shohat, E., & Stam, R. (2008). *Unthinking eurocentrism: multiculturalism and the media*. London, UK: Routledge.
- Spivak, G. C. (1994). Can the subaltern speak?. In P. Williams, & L. Chrisman, L. (Ed.), *Colonial discourse and post-colonial theory* (p. 66-111). New York, NY: Columbia University Press.
- Stam, R. (2000). Beyond fidelity: the dialogics of adaptation. In J. Naremore (Org.), *Film adaptation* (p. 54-76). New Jersey, NJ: Tutgers University.
- Stam, R. (2004). Introduction: the theory and practice of adaptation. In R. Stam, & A. Raengo (Ed.), *Literature and film: a guide to the theory and practice of film adaptation* (p. 1-52). New York, NY: Blackwell Publishing.
- Stam, R. (2005). *Literature through film: realism, magic and the art of adaptation*. New York, NY: Blackwell Publishing.
- Stam, R. (2008). *A literatura através do cinema: realismo, magia e a arte da adaptação*. (M.-A. Kremer, & G. R. Gonçalves, trad.). Belo Horizonte, MG: UFMG.
- Strathern, M. (1992). *Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. New York, NY: Routledge.
- Veloso, C. (2012). *Antropofagia*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Venuti, L. (2007). Adaptation, translation, critique. *Journal of Visual Culture*, 6(1), 25-43.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In E. Viveiro de Castro. *A inconstância da alma selvagem* (p. 181-264). São Paulo, SP: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2002b). Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (p. 347-399). São Paulo, SP: Cosac & Naif.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 1-20.
- Viveiros de Castro, E. (2013). The relative native. *HAU- Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 469-502.
- Voloshinov, V. (2017). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo, SP: Editora 34.

Received on March 23, 2017.

Accepted on January 15, 2018.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.