

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

ANTROPOFAGIA: UTOPIA E ANTICOLONIALIDADE

Ana Paula Gorni Bittencourt

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTROPOFAGIA: UTOPIA E ANTICOLONIALIDADE

ANA PAULA GORNI BITTENCOURT

Sob a Orientação da Professora
Michelle Bobsin Duarte

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestra em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia

Seropédica, RJ
Fevereiro, 2023

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B624a Bittencourt, Ana Paula Gorni , 30/08/1994-
Antropofagia: Utopia e Anticolonialidade / Ana
Paula Gorni Bittencourt. - Petrópolis , 2023.
110 f.

Orientadora: Michelle Bobsin Duarte .
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PPGFIL/ Filosofia , 2023.

1. Antropofagia. 2. Colonialidade . 3. Pensamento
Ameríndio . 4. Utopia. I. Duarte , Michelle Bobsin ,
1982-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. PPGFIL/ Filosofia III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANA PAULA GORNI BITTENCOURT

Dissertação/Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 28/02/2023

Michelle Bobsin Duarte. (Dra.) UFRRJ
(orientadora)

Pedro Hussak Van Velthen Ramos. (Dr.) UFRRJ

Marco Antonio Valentim. (Dr.) UFPR



Emitido em 2023

TERMO Nº 168/2023 - PPGFIL (12.28.01.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 10/03/2023 16:12)

PEDRO HUSSAK VAN VELTHEN RAMOS

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptFILO (12.28.01.00.00.00.85)

Matrícula: ###918#5

(Assinado digitalmente em 28/02/2023 21:12)

MARCO ANTONIO VALENTIM

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.549-##

(Assinado digitalmente em 28/02/2023 21:59)

MICHELLE BOBSIN DUARTE

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.820-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrj.br/documentos/> informando seu número: **168**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **28/02/2023** e o código de verificação: **0c58a3b8d5**

AGRADECIMENTOS

Agradeço à orientadora Michelle Bobsin Duarte, pela paciência, pela compreensão, pelo acolhimento e pelos ensinamentos. Aos meus pais, Deise Valério e Sergio Bittencourt, minha irmã Juliana Bittencourt, minha sobrinha Maria Lis Portela, e minha amiga Beatriz Melo pelo apoio. Agradeço também aos professores do Programa e aos que ingressaram comigo pelas interações e apoio durante o curso. Agradeço especialmente à Camila Braga pela sensibilidade e apoio em momentos de dificuldade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

RESUMO

O objetivo desta dissertação é discutir a Antropofagia como uma “visão de mundo” a partir do pensamento de Oswald de Andrade, identificando sua pertinência atual e suas propriedades intrínsecas como recursos anticoloniais. Para isso, é analisada a interpretação da história e da cultura realizada pelo autor, com ênfase nas temporalidades implicadas no que o autor define como matriarcado e patriarcado. A discussão da atualidade do tema é realizada em diálogo com temas suscitados principalmente pelos debates pós-coloniais e decoloniais, como a assimilação cultural e a apropriação cultural. Este último tem sido muito evocado devido ao centenário da Semana de Arte Moderna de 1922 através de discussões que problematizam o uso da cultura indígena e popular pelo modernismo para promover uma ideia de unidade nacional que neutraliza as diferenças. O trabalho também pretende discutir como a concepção de futuro pode exercer uma função desfavorável ou favorável enquanto resistência anticolonial, considerando a crítica antropofágica ao messianismo e o uso da utopia como recurso revolucionário.

Palavras-chave: Oswald de Andrade; antropofagia; movimento antropofágico; assimilação cultural; apropriação cultural.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to discuss Anthropophagy as a “world view” based on Oswald de Andrade's thinking, identifying its current pertinence and its intrinsic properties as anti-colonial resources. For this, the author's interpretation of history and culture is analyzed, with emphasis on the temporalities involved in what the author defines as matriarchy and patriarchy. The discussion of the topicality of the theme is carried out in dialogue with themes raised mainly by postcolonial and decolonial debates, such as cultural assimilation and cultural appropriation. The latter has been much evoked due to the centenary of the Modern Art Week of 1922 through discussions that problematize the use of indigenous and popular culture by modernism to promote an idea of national unity that neutralizes differences. The work also intends to discuss how the conception of the future can play an unfavorable or favorable role as an anti-colonial resistance, considering the anthropophagic critique of messianism and the use of utopia as a revolutionary resource.

Keywords: Oswald de Andrade; anthropophagy; anthropophagic movement; cultural assimilation; cultural appropriation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. ANTROPOFAGIA: DO MATRIARCADO AO PATRIARCADO	10
1.1 O Movimento Antropofágico e Oswald de Andrade	10
1.2 Antropofagia e transformação do tabu em totem.....	18
1.3 Do Matriarcado ao Patriarcado: o pecado original e a expulsão do paraíso.....	31
1.3.1 Do terror primitivo ao messianismo	48
1.3.2 Ócio ao Negócio	53
2. ANTROPOFAGIA: TEMPORALIDADE E UTOPIA.....	62
2.1 Tempo, Deus e Tabu	68
2.2 Memória e Vingança.....	74
2.3 Utopia Antropofágica.....	78
3. ANTROPOFAGIA, BAIXA ANTROPOFAGIA E APROPRIAÇÃO CULTURAL	89
3.1 Apropriação Cultural e Posse	92
3.2 A Baixa Antropofagia	93
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	102

INTRODUÇÃO

O termo “antropofagia” utilizado neste trabalho refere-se principalmente ao seu uso por Oswald de Andrade e pensadores e artistas alinhados a ele no Movimento Antropofágico. Nesse contexto, a antropofagia indica uma visão de mundo (ou cosmovisão) que possui como expressão emblemática e metonímica o ritual antropofágico realizado por diversos povos em tempos remotos, em um período supostamente marcado pelo predomínio materno, e por povos nativos do continente americano quando chegaram os colonizadores. A concepção de Oswald de Andrade era a de que o ritual antropofágico exprimia uma concepção particular do mundo, consistindo no “ritual filosófico” do primitivo. Essa visão de mundo presumiria uma postura diante da vida, principalmente em relação aos seus aspectos contrários, que determinaria a oposição radical entre o comportamento do ser humano natural e do ser humano civilizado e vestido.

Partindo de sua concepção do que seria a cosmovisão que constituiria uma unidade entre um suposto matriarcado primordial, dos ameríndios e de outros povos considerados primitivos, Oswald de Andrade estabelece uma interpretação da ordem cósmica dividida em dois princípios contrários, um positivo e um negativo. Esses princípios são expressos através da Vida e de suas expressões biológicas como princípio positivo, e na ideia de Deus, como elemento contrário e hierárquico da vida, ao qual também se associa a ideia de Tempo. Essa dualidade cósmica se desdobraria no ser humano através de seu corpo biológico, o que contempla seus instintos, enquanto a polaridade negativa se expressaria a partir de sua própria temporalidade, pois o humano “é o animal que possui o sentido da quarta dimensão”. É dessa dimensão negativa que emana o “sentimento órfico”, ou sentimento religioso, que se mantém como uma constante que pode ligar o ser humano à terra, produzindo o que chama de cultura matriarcal ou antropofágica, ou desvinculá-lo, através de religiões e filosofias transcendentais, produzindo uma cultura patriarcal-messiânica.

É através dessa constante, na qual está implicada uma forma de relação entre os dois princípios, ambos de propriedades devorativas, que Oswald de Andrade propõe uma filosofia da História e da Cultura, que também opõem suas categorias de matriarcado e patriarcado. É inerente à relação entre essas forças através do ser humano uma forma de relação entre corpo e temporalidade e entre os seres humanos e o princípio de exterioridade do qual decorre o princípio de alteridade. A passagem do

matriarcado ao patriarcado, que se confunde com a história da formação do tabu e da consciência de pecado, consiste em uma inversão em que o princípio devorativo negativo predomina e restringe o princípio positivo. Dessa inversão, em que o tempo passa configurar como uma esfera de dominação através de um futuro inatingível e de um passado que restringem as potencialidades do “aqui e agora”, resultariam uma série de outras inversões, geralmente atreladas entre si, que substituem meios e fins em uma concepção cada vez mais utilitarista da vida. A desvalorização do ócio em função do trabalho, a determinação do consumo pela produção, a relação com o outro em função de uma autoafirmação e a propriedade no lugar da posse são algumas das expressões apontadas por Oswald de Andrade de uma mudança de postura diante da dimensão contrária da vida.

Os desdobramentos e as relações causais que envolvem a análise histórica de Oswald de Andrade são aprofundadas em produções posteriores à sua vinculação ao Movimento Antropofágico, que é ainda considerada sua fase modernista¹. A oposição entre matriarcado e patriarcado, no entanto, já se encontrava no cerne da proposta de emancipação colonial do Movimento Antropofágico, problema que já era colocado pelo Modernismo. Nesse sentido, a Antropofagia identificava no Brasil a coexistência de uma cultura (ou várias) verdadeira que emerge da terra e que é matriarcal, que se manifestaria principalmente devido às presenças indígenas e africanas como matrizes culturais, e uma outra, que se manifestaria como um princípio exterior e inibitório patriarcal. O Matriarcado seria, então, uma possibilidade permanente e latente, cujo acesso dependeria de uma relação específica entre o corpo e a temporalidade e que teria como expressão o ócio. Atribuindo ao corpo, através do instinto antropofágico, a habilidade de transmutar o aparelhamento colonial a seu favor, a emancipação colonial seria um efeito espontâneo do retorno ao estado natural, do qual depende a liberação do instinto.

O objetivo dessa dissertação é discutir a visão de mundo antropofágica proposta por Oswald de Andrade considerando a anticolonialidade que é inerente a essa visão. Isso significa considerar a anticolonialidade que está implicada em uma visão de mundo antropofágica e na postura que ela supõe como um efeito espontâneo que independe de uma intencionalidade. Não seria, portanto, uma consideração da visão de mundo antropofágica como algo instrumental, um meio para se atingir um fim.

¹ Ainda que o Movimento Antropofágico tenha rompido com o Movimento Modernista da Semana de 22 e tenha assumido uma postura contrária a ele.

Escolhi como método enfatizar o aspecto temporal da visão antropofágica de mundo porque, enquanto expressão de um princípio contrário, entendo como o interesse central da antropofagia, que se mobiliza justamente pela ambiguidade que implica todo elemento contrário, toda expressão negativa. Não sendo nenhuma negatividade substancial, sendo todo tabu um totem em potencial, é a dimensão negativa que mobiliza e que impulsiona uma ação. Essa escolha também partiu da consideração de que se pode considerar o Matriarcado como uma possibilidade acessível por uma forma de temporalidade, não como uma hipótese antropológica de difícil sustentação. Embora o segundo capítulo seja o mais direcionado ao tempo, esse é um tema constante, que se relaciona com o todos os outros de forma relevante. Este é um tema amplo e que pode ser genérico demais, o que dificultou a construção do projeto, já que qualquer tema pode ser considerado a partir da temporalidade. Procurei, portanto, não me distanciar da abordagem antropofágica (que envolve o ritual propriamente dito e a que envolve a cosmovisão antropofágica) e das referências citadas explicitamente por Oswald de Andrade que tratam do tema.

Quanto ao terceiro capítulo, que envolve o tema da apropriação cultural, que também é amplo e complexo, procurei abordar a partir das convergências com a antropofagia e priorizando o aspecto temporal, que se expressa na oposição entre posse e propriedade proposta pelo Movimento antropofágico.

1. ANTROPOFAGIA: DO MATRIARCADO AO PATRIARCADO

O objetivo deste capítulo é contextualizar a formação do pensamento antropofágico de Oswald de Andrade e discutir as possibilidades de sentido da fórmula antropofágica, definida primeiramente, no Manifesto Antropófago, como “a transformação do tabu em totem”; “transfiguração do tabu em totem” e “Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem”.

1.1 O Movimento Antropofágico e Oswald de Andrade

O Movimento Antropofágico foi formado em 1928, e teve como precursor o Movimento Modernista e a Semana de Arte de 1922. Enquanto herdeiro, em certa medida, do Movimento Modernista, o Movimento Antropófago se insere ainda em um contexto de busca por autonomia em relação à dominação colonial que se manteve após a independência política de Portugal. Manteve-se o posicionamento crítico diante do academicismo e da subordinação da criatividade artística à técnica, que atuava como princípio inibitório de inovação. Identificava-se a relação colonial que o Brasil mantinha com o academicismo no âmbito artístico, literário e comportamental, através de sua expressão como elemento externo que inibia a criatividade, a fluidez da vida e do idioma falado. Oswald de Andrade, um dos líderes dos inauguradores do Movimento, no entanto, passou a rejeitar os desdobramentos do Modernismo, denunciando a sua superficialidade e indiferença em relação ao fundo social dos problemas levantados e o caminho reacionário que teriam seguido os integrantes do Movimento Modernista.

Embora na Semana de 22 diferentes artistas e pensadores estivessem reunidos em torno de um problema comum, que passava pela busca de autonomia, com o tempo as soluções encontradas foram intensamente divergentes, e os “antropófagos” deixaram essas divergências explicitamente demarcadas em textos publicados na Segunda Dentição da Revista de Antropofagia e no próprio Manifesto Antropófago. Em aforismos como “Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu”, e “a alegria é a prova dos nove no Matriarcado de Pindorama”, pode-se identificar um contraponto ou uma resposta intencional ao pensamento de Graça Aranha exposto em *Estética da Vida*, o que estabelece as divergências de paradigmas adotados por ambos. O pensamento metafísico de Graça Aranha refletiria um alinhamento dominante entre

os modernistas com os valores ocidentais e coloniais, o que teve como consequência propostas inconciliáveis com as ideias dos antropófagos, especialmente em relação ao uso de referências indígenas e populares e à questão identitária. Pautados por ideias positivistas ou socialmente evolucionistas e metafísicas, os povos nativos e populares do interior do país teriam sido reduzidos a emblemas ou símbolos de uma fictícia unidade nacional, que copiava os nacionalismos estrangeiros. A referência indígena era, então, a do bom selvagem assimilado pela civilização. Nesse sentido, o Modernismo deu continuidade ao Regionalismo que se desenvolveu vinculado ao romantismo, ainda que com outras soluções formais. A proposta da Antropofagia, por outro lado, era marcada pela crítica aos valores da civilização dominada pelo ocidente, identificando nesses valores o problema da colonização.

Além de Graça Aranha, Plínio Salgado, Monteiro Lobato, Paulo Prado e Menotti Del Pichia estão entre os modernistas que seguiram caminhos mais divergentes dos Antropófagos e divergentes entre eles próprios. Em uma revisão da *Semana de 22* escrita por Oswald de Andrade 1952 e inédita até 2022, quando foi publicado seu *Diário Confessional*, o escritor identifica a publicação do Manifesto Antropófago, de 1928, como um divisor de águas que provou a “manifestação de um conteúdo que separava os modernistas em quatro grupos”², o que teria obrigado esses grupos a manifestarem uma identificação política. Assim, do grupo de 22, que era unido por uma reivindicação de uma “mentalidade industrial em face do estiolamento canhestro das formas literárias que vinham do império”³, surgiu o “Verde-Amarelo”, grupo político fascista liderado por Plínio Salgado, e a Antropofagia, movimento que também possuía propostas políticas, mas de alinhamento ideológico oposto, que foi denominado de vermelho pela aproximação com o marxismo. Entre os que se juntaram a Oswald de Andrade no Movimento Antropófago, o autor menciona Geraldo Ferraz, Oswaldo Costa, Tarsila do Amaral, Jaime Adour da Câmara, Pagu e Raul Bopp.⁴ Os outros dois grupos também foram denominados por Oswald de Andrade a partir de suas “camisas ideológicas”: a “treze listras” (camisa de malandro), do qual eram integrantes Mario de Andrade, Guilherme de Almeida, Sergio Milliet e Couto de Barro, que dirigiam o

² ANDRADE, Oswald de. *Semana de 22, trinta anos*. Em. *Memórias Confessionais*. Org. Manuel da Costa Pinto. (ebook) São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 695.

³ *Ibidem*, p. 695

⁴ *ibidem*, p. 691.

Diário Nacional; e a “camisa furta-cor”, nome que atribuiu à ideóloga assumida por Menotti Del Picchia.

Do Modernismo, o Movimento Antropófago manteve como referência e adotou como símbolo as obras *Poesia Pau-Brasil* (manifesto e livro de poesias) de Oswald de Andrade e *Macunaíma*, de Mario de Andrade, apesar de o autor não se identificar com o movimento. Em *Macunaíma* estava contida a solução antropofágica para o problema da identidade, que consistia na sua indefinição, a falta de caráter a abertura para possibilidades.

A *Poesia Pau-Brasil*, foi uma importante precursora da poesia concreta e apresentava alternativas para os problemas levantados pelo modernismo referentes à submissão da produção artística ao academicismo importado. Criticava a técnica e o excesso de academicismo enquanto um princípio exterior que inibia a criatividade, a espontaneidade, a renovação e enquanto determinante artística. Expressava a ideia concretista de que a “poesia existe nos fatos”, não na representação dos fatos. No entanto, não se opunha à técnica e à academia, mas propunha a síntese dela com a cultura nativa. As normas, o academicismo e a técnica deveriam estar a serviço da criatividade e da vida, e não o contrário. A ideia de síntese entre “escola” e a “floresta” já antecipava o conceito de antropofagia enquanto transformação do tabu (a técnica, o academicismo que vinha de fora) em totem através da deglutição do aparelhamento colonial.

O ideal do Manifesto da Poesia Pau-Brasil é conciliar a cultura nativa e a cultura intelectual renovada, a floresta com a escola num composto híbrido que ratificaria a miscigenação étnica do povo brasileiro, e que ajustasse, num balanço espontâneo da própria história, "o melhor de nossa tradição "lírica" com "o melhor de nossa demonstração moderna" '. E, graças ao despojamento do modo de sentir e conceber provocado pela máquina e pela tecnologia, o caráter universal da cultura não dependeria mais de um centro privilegiado de irradiação das ideias e experiências. A universalidade da época deixaria de ser excêntrica para tornar-se concêntrica; o mundo se regionalizara e o regional continha o universal.⁵

Conforme afirmou Benedito Nunes⁶, o Manifesto da Poesia Pau-Brasil⁷ inaugurou o primitivismo nativo, que se manteve e que se aprofundou no movimento antropofágico. Esse primitivismo era articulado com o primitivismo psicológico e com

⁵ NUNES, B. *A Antropofagia a Alcance de Todos*. In: ANDRADE, O. *A utopia antropofágica: a antropofagia a alcance de todos*. São Paulo: Globo S.A. 1990. p. 13

⁶ *Ibidem*, p. 5-6.

⁷ Publicado pelo Correio da Manhã em 1924.

o primitivismo das formas estéticas, que já configurava em expressões artísticas e literárias de movimentos de vanguarda europeus como o cubismo, o futurismo e o dadaísmo:

Pelo primitivismo psicológico, valorizou estados brutos da alma coletiva, que são fatos culturais; pelo segundo, deu relevo a simplificação e a depuração formais que captariam a originalidade nativa subjacente, sem exceção, a esses fatos todos - uns de natureza pictórica (Os casebres de açafrão e de ocre nos verdes da favela...), folclórica (o carnaval), histórica (Toda a história bandeirante e a história comercial do Brasil), outros étnicos (A formação étnica rica), econômicos (Riqueza vegetal. O minério), culinários (A cozinha. o vatapá.) e linguísticos (A contribuição milionária de todos os erros). Buscando a originalidade nativa nesses fatos, a Poesia Pau-Brasil realizaria "a volta ao material", já vislumbrada em *João Miramar*, e que coincide com a volta ao *sentido puro* e a *inocência construtiva* da arte. Em tais princípios de sua poesia, na acepção ampla do termo, princípios que podem ser aplicados a pintura de Tarsila desse período, encerra o Manifesto, como aspectos complementares de uma só concepção primitivista, um programa de reeducação da sensibilidade e uma teoria da cultura brasileira⁸.

Em 1928, aproximadamente quatro anos após a publicação do Manifesto da Poesia Pau-Brasil, Oswald de Andrade escreveu o Manifesto Antropófago após receber de presente de Tarsila do Amaral o quadro que nomearam de Abaporu. Inspirado no quadro e em ideias da artista, ele redigiu o Manifesto Antropófago, o que impulsionou a criação da Revista de Antropofagia, em que o manifesto foi publicado. A revista foi fundada em parceria com o escritor Raul Bopp e com Antônio de Alcântara Machado, que dirigiu sua primeira de três “dentições”. A Primeira Dentição foi editada de maio de 1928 a fevereiro de 1929 e não se restringia a publicações vinculadas ao que veio a ser o pensamento antropofágico. Nela publicaram, por exemplo, Plínio Salgado e Mario de Andrade e Tristão de Athayde, de pensamento divergente dos antropófagos. Vinculado à Antropofagia, teve destaque a participação de Oswaldo Costa, que escreveu um artigo denominado “A Descida Antropophaga”.

A Segunda Dentição circulou de maio a agosto de 1929 como página semanal da Folha de São Paulo e Órgão do Clube de Antropofagia, com o corte de colaboradores da Primeira Dentição, que passaram a ser combatidos. Revezavam-se como secretários Geraldo Ferraz, Jayme Adour da Câmara e Raul Bopp⁹. Nessa “dentição”, que corresponde também a uma segunda fase do movimento, houve o desenvolvimento das bases teóricas da antropofagia a partir da reinterpretação de autores como Karl Marx, Friedrich Engels, Freud, Nietzsche, Frazer, Montaigne e Rousseau, e de doutrinas como

⁸ NUNES, B. 1990, p.10

⁹ Ibidem, p. 5 e 6.

a Gestalt e o Behaviorismo. Esse desenvolvimento ocorre em torno de uma interpretação da cultura brasileira e da história mundial, integrando aspectos psicológicos, antropológicos, sociais, filosóficos e estéticos. Identificando na natureza repressiva de um aparelhamento colonial o desdobramento do caráter doentio inerente à civilização, propunham a “antropofagia”, propriedade do funcionamento da própria terra e intrínseca aos corpos biológicos, a resposta aos problemas do “homem vestido”. Em um texto denominado “a propósito do ensino antropofágico”, Sezefredo Garcia de Rezende defende que o ensino seja apoiado nas relações diretas do ser humano com seu meio físico, repelindo o que seria uma “antiga pedagogia que pleiteava a uniformidade da alma humana por meio de um modelo de alma coletiva por ela organizada”¹⁰. Neste texto, Rezende defende a ideia de que o meio físico brasileiro é receptor e irradiador das “mais violentas energias cósmicas”, exercendo “ferozmente” a antropofagia. Isso significa, segundo ele, que ela destrói e assimila qualidades, o que teria feito com que o colonizador precisasse lutar com as energias dominadoras da terra, perdendo sua raça e servindo de “material humano” para uma nova humanidade, exercendo uma função depurativa.

O entendimento da terra como antropófaga também está presente em um texto da Segunda Dentição da revista com o título “algumas notas sobre o que já se tem escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura”, sem assinatura e constando “remetida de Sucursal do Rio para cá”. Nesse texto, há uma citação de Oswald de Andrade que afirma que “a antropofagia é o culto à estética instintiva da terra nova. É a redução a cacarecos de ídolos importados para ascensão do tótems raciais. É a própria terra da América filtrando, expressando através do temperamento vassalo de seus artistas.”¹¹ Raul Bopp, alinhado com esse pensamento, referiu-se à Antropofagia como uma busca por um Brasil profundo, ainda por se revelar e encoberto por uma fisionomia externa. Essa ideia já era predominante no Regionalismo, que valorizava a terra e a aproximação da cultura com a terra, como no caso do sertanejo,

¹⁰ REZENDE, Sezefredo Garcia de. *a propósito do ensino antropofágico*. Revista de Antropofagia (2ª dentição, p.10). (fac-simile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975. (versão digitalizada disponível em < <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2014/02/andrade-oswald-de-revista-de-antropofagia.pdf>> p. 109)

¹¹ algumas notas sobre o que já se tem escrito em torno da nova descida antropofágica na nossa literatura. Revista de Antropofagia (2ª dentição). (fac-simile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975. (versão digitalizada disponível em < <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2014/02/andrade-oswald-de-revista-de-antropofagia.pdf>> p. 101)

que seria tido como a expressão real do Brasil em oposição às metrópoles litorâneas¹². Essa valorização, no entanto, era muitas vezes acompanhada de uma crítica à modernização, de uma tentativa de construir uma identidade nacional e de uma oposição às influências estrangeiras. Na Antropofagia, mantém-se a valorização da terra e das forças telúricas, mas em outros sentidos. A ideia de Brasil profundo aproxima-se, então, da ideia de expressão das forças naturais que constituem o território, mais do que da ideia de uma unidade nacional brasileira. Isso fica mais claro no pensamento de Oswald de Andrade do que no restante dos antropófagos, que não enfatizavam o nacional, mas não se opunham. Oswald de Andrade, por outro lado, rejeitava ideias ufanistas, e sua aproximação com pensamento de Stirner, declarada no *Diário Confessional*, reforçam esse posicionamento. O telúrico se mostra, no decorrer do pensamento de Oswald de Andrade, como as forças imanentes da terra que se opunham a uma ideia transcendental de nação que neutralizaria as singularidades. Raul Bopp, no entanto, ainda se aproximava dos movimentos precedentes:

O movimento, portanto, seria a descida às fontes genuínas, ainda puras, para captar os germens da renovação, retomar esse Brasil, subjacente, de alma embrionária, carregando de assombro, e procurar uma síntese cultural própria, com maior densidade de consciência nacional.¹³

Na Revista de Antropofagia, esse Brasil profundo e verdadeiro, foi chamado de Brasil caraíba. Tratava-se de identificar o conflito entre dois Brasis, o caraíba e outro “que só carrega o nome”, mantido por uma elite europeia que mantinha o aparato colonial do país. Os livros *Cobra Norato* de Raul Bopp; *Macunaíma* de Mario de Andrade e as pinturas de Tarsila do Amaral são obras emblemáticas do Movimento Antropofágico e que surgiram de incursões de seus autores ao interior do país.

O interesse sociopolítico do Movimento Antropofágico manifestava-se no teor das publicações realizadas na Revista de Antropofagia, especialmente as escritas por

¹² “No sertanismo verifica-se o formidável esforço da literatura para superar as condições que a subordinavam aos modelos externos. Existem, nos iniciadores da ficção romântica, sinais evidentes desse esforço. Verificaram logo que o índio não tem todas as credenciais necessárias à expressão do que é nacional. Transferem ao sertanejo, ao homem do interior, àquele que trabalha na terra, o dom de exprimir o Brasil. Submetem-se ao jugo da paisagem, e pretendem diferenciar o ambiente pelo que existe de exótico no quadro físico – pela exuberância da natureza, pelo grandioso dos cenários, pela pompa dos quadros rurais. Isto é o Brasil, pretendem dizer. E não aquilo que se passa no ambiente urbano, que copia o exemplo exterior, que se submete às influências distantes. E levam tão longe essa afirmação de brasilidade que são tentados a reconstruir o quadro dos costumes”. SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira*, 5ªed., Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1969, pp. 323-324.

¹³ BOPP, Raul. *Vida e Morte da Antropofagia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006 (ebook), p. 29

Oswald de Andrade e Oswald Costa. A presença de Pagu, jornalista e filiada ao Partido Comunista do Brasil também foi relevante na conformação política do grupo. Apesar da orientação marxista de Pagu, no entanto, Oswald de Andrade, que era o principal responsável pelo desenvolvimento ideológico e conceitual da antropofagia, afirmava que a ligação com Marx era apenas pontual. Oswald manifestava-se criticamente em relação a Marx, a quem denominou de “maior romântico” da antropofagia, mas que havia cometido erros graves. Também se manifestava contrariamente à União das Repúblicas Socialistas Soviéticas -URSS e a determinadas manifestações de extrema esquerda. A função do Estado, para o movimento, deveria ser o de distribuição dos bens e à serviço de sua própria superação.

Em *Vida e Morte da Antropofagia*, Raul Bopp menciona que houve um empenho de Oswald de Andrade em desenvolver as bases teóricas de uma sub-religião no Brasil e da Suma Antropofágica. Em relação à sub-religião, o objetivo era estruturar uma seita tipicamente brasileira com substratos de crenças dos três grupos étnicos que fundaram o Brasil:

Esperava, dentro deste esquema, estruturar um sistema derivado de cultos fetichistas, com apelo às forças mágicas da natureza. Tinham parte marcante no plano os atributos ocultos de seres e coisas, dentro de um clima de surrealismo religioso. Também as relações subjetivas com espíritos protetores, como o Tatá de Carunga e o santoral afro-católico, venerado em terreiros de macumba. A invocação às forças totêmicas seria feita em ritmo de batuque, com interpolações de termos cabalísticos, para preservar uma parte do mistério.¹⁴

Já a Suma Antropofágica foi um projeto de natureza política, que propunha um tratado de governo antropofágico. Raul Bopp, no entanto, afirmou crer que Oswald de Andrade não teria deixado nada escrito a respeito.

O Movimento Antropofágico desenvolveu também estudos que tinham como objetivo o desenvolvimento de uma subgramática, que tinha como objetivo principal a recuperação da simplicidade do idioma. Anexado ao projeto da subgramática, havia uma seleção de cem palavras “de sabor brasileiro”. Dentre elas, destaca-se uma que reflete bem a natureza do movimento:

Mussangulá; revela uma composição de espírito que condensa problemas pessoais, numa acomodação surrealista. E um estado de aceitação, de instinto obscuro, de subconsciente, mágico, pré-lógico! Renuncia compreender completamente as coisas.

¹⁴ Ibidem, p. 29

Renúncia compreender claramente as coisas. Espécie de preguiça filosófica, de moldura brasileira: estou de mussangulá! A palavra entrou para o idioma, significando uma defesa de espírito, que não quer se enquadrar em preceitos. Portanto, contra tudo o que é silogístico, coerente, geométrico, cartesiano.¹⁵

Havia também outras propostas, como a de uma “Bibliotequinha” com o compilado de escritos, que incluía *Macunaíma* e o *Livro do Nenê Antropofágico*¹⁶. Na Segunda Dentição foi anunciado o “Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia”, que posteriormente teve seu nome trocado para “Primeiro Congresso Mundial de Antropofagia”. Esse congresso, que não chegou a acontecer, seria realizado no Rio de Janeiro, em setembro de 1929, previa o estudo de algumas reformas na legislação civil e penal, e na organização político-social. Sobre a legislação, havia menção pelos antropófagos ao jurista Pontes de Miranda, que admitia um “direito emergido da terra, a semelhança das plantas” (Segunda Dentição, nº 13). Entre as teses defendidas estão a permissão do divórcio, a substituição das academias por laboratórios de pesquisa e organização tribal do Estado. A Segunda Dentição também seria marcada por uma nacionalização do movimento, o que se refletiu em contribuições que vinham de várias partes do país e em adesões regionais.

Em 2021, o jornalista Jason Tércio publicou uma matéria na Folha de São Paulo afirmando ter descoberto o que chamou de Terceira Dentição, que seria de desconhecimento da historiografia do Modernismo. De acordo com o jornalista, era um consenso a crença de que o Movimento Antropofágico teria sido desfeito com o fim da Segunda Dentição em 1929.¹⁷ Apesar da afirmação, essa Terceira Dentição não era desconhecida e já havia sido mencionada por Oswald de Andrade em uma conferência realizada em 1945¹⁸ e por Raul Bopp em *Vida e Morte da Antropofagia*. A Terceira Dentição consistiria, de acordo com Tércio, em uma seção dirigida por Clovis Gusmão

¹⁵ BOPP, Raul. *Vida e Morte da Antropofagia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006 (ebook), p. 34

¹⁶ “Constaria de uma coleção de cantigas de ninar (repertório de Elsie Huston), embalos de rede e cata-piolhos, seguidos de um estudo sobre a formação da inteligência do nenê (casos de assombração, o Sapo-Boi, Bicho do Fundo). Estava também em organização o volume sobre a Escola Brasileira com uma revisão dos critérios de ensino [...]; livros de festa e folguedos; compilação resumida das narrações sobre festas e folguedos existentes no Brasil; capítulos sobre danças regionais, com as características de alguns tipos ruais, qualidades típicas do andar do negro; mecânicas dos movimentos e passista do frevo [...]” (BOPP, 2006, p. 36)

¹⁷ Tércio, Jason. *Recém-descoberta, terceira fase de revela lacunas da história do modernismo*. Folha de São Paulo, jun. de *Revista de Antropofagia* 2021. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/06/recem-descoberta-terceira-fase-de-revista-de-antropofagia-revela-lacunas-da-historia-do-modernismo.shtml>> Acesso 12 jan de 2023.

¹⁸ NODARI, Alexandre. *A Oca de Clovis Gusmão: sobre a página antropófaga na revista O Q A (O que há?)* Rev. Landa. Vol.10 Nº1, (2021-2) UFSC. Disponível em < <https://revistalanda.ufsc.br/wp-content/uploads/2021/12/11.-Alexandre-Nodari-A-oca-de-Clovis-Gusmao.pdf> >

nomeada “antropofagia: órgão dos antropófagos de S. Paulo” e publicada na revista semanal carioca “O Q A” entre agosto e dezembro de 1929. Assim como a Primeira Dentição, essa recebia “todo tipo de colaborador”, de parnasianos e ultraconservadores, como Alberto de Oliveira, Coelho Neto, Gustavo Barroso e Renato Kehl, fundador da eugenia no Brasil.

No “Diário Confessional”, seu livro de compilado de memórias escrito entre 1948 e 1952, mas publicado apenas em 2022, Oswald de Andrade refere-se à fase em que esteve vinculado ao Movimento Antropofágico, como “Antropofagia Ingênua”.¹⁹ Apesar de sua adesão parcial ao marxismo e de outros “antropófagos”, como Pagu e Oswaldo Costa, Oswald de Andrade afirma que estava muito longe do comunista que veio a se tornar após a crise da alta do café, que o impulsionou a se filiar ao Partido Comunista do Brasil-PCB em 1931. Com a dissolução do movimento em 1929 e seu ingresso no PCB, Oswald de Andrade deixou de se dedicar a sistematizar seu pensamento “antropofágico” e só retornou em 1944, quando concedeu uma entrevista a Edgar Cavalheiro, que a publicou no livro *Testamento de Uma Geração*. Nessa entrevista ele menciona algumas ideias que desenvolveu em *A Crise da Filosofia Messiânica* e em *A Antropofagia Como Visão de Mundo*, como “hipótese das latitudes” e sua interpretação da história a partir de ciclos e a divisão entre matriarcado e patriarcado.

1.2 Antropofagia e transformação do tabu em totem

Raul Bopp²⁰ aponta que a verdadeira líder do Movimento Antropofágico foi Tarsila do Amaral. Foi do quadro “Abaporu”, cujo nome provém do tupi e significa “comedor de gente”, que Oswald de Andrade diz ter retirado a ideia de utilizar o termo “antropofagia” para nomear o movimento. A escolha do termo, no entanto, foi precedida pela leitura do livro *Viagem ao Brasil*, de Hans Staden por Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, e, também, pelo uso do termo “Canibal” como metáfora pelas vanguardas europeias. Augusto de Campos²¹, na introdução da reedição literária da Revista de Antropofagia, afirma que o uso metafórico do canibalismo era natural

¹⁹ ANDRADE, Oswald de. *Diário Confessional*. Org. Manuel Pinto. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. (ebook), p. 32.

²⁰ BOPP, 2006, p. 48.

²¹ CAMPOS, Augusto de. *Introdução*. Em REVISTA DE ANTROPOFAGIA. 1ª e 2ª Dentições. São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975

diante dos sucessos arqueológicos e etnológicos e da “yoga do primitivismo” e da arte africana. O uso do termo “antropofagia” pelo movimento antropofágico, no entanto, era muito distinto do uso que teria feito o dadaísmo, por exemplo, do termo canibal:

Mas, dentro de DADA, o "canibal" não passou de uma fantasia a mais do guarda-roupa espantoso com que o movimento procurava assustar as mentes burguesas. Com Oswald foi diferente. Embora citasse expressamente Montaigne e Freud (Totem e Tabu e de 1912), é possível que ele tenha recebido alguma sugestão do canibalismo dadaísta, entrevisto nas viagens que fez a Europa, entre 1922 e 1925. Mas a ideologia do Movimento Antropófago só muito artificialmente pode ser assimilada ao Canibalismo picabiano, que, por sinal, não tem ideologia definida, nem constitui, em si mesmo, movimento algum. CANNIBALE, revista dirigida por Picabia.²²

A escolha do termo “antropofagia” e não “canibalismo” reflete, em alguns sentidos, o distanciamento do pensamento proposto por Oswald de Andrade dos movimentos de vanguarda europeus. Uma das justificativas é de que a antropofagia possui natureza ritualística, diferente do canibalismo, que seria por gula. O canibalismo também é um termo mais genérico, relativo a uma relação em que uma espécie devora outra da mesma espécie. A antropofagia a que se refere o autor é exclusivamente a ritual, praticada por nativos do continente americano e por povos em todo o planeta em uma hipotética Idade de Ouro matriarcal. Embora o matriarcado primordial seja refutado pela historiografia contemporânea, a antropofagia ritual foi de fato identificada como provável em diversas culturas de tempos remotos. Em *A Crise da Filosofia Messiânica*, são mencionados os gregos, a partir de textos de Homero, e os astecas, maias e incas, segundo documentação realizada por Blanco Villalta.²³ Esse ritual expressaria, para Oswald de Andrade, uma cosmovisão (*weltanschauung*) compartilhada pelos ameríndios e demais povos considerados primitivos e pela cultura matriarcal da idade de Ouro, constituindo o “ritual filosófico dos estados tribais”.²⁴ Estaria contido nesse ritual uma reprodução do que seria o mais alto sentido da vida, o qual Oswald de Andrade também chama de “antropofagia”: “a transformação do tabu em totem”, ou “a transfiguração do tabu em totem”, formulações que constam no Manifesto Antropófago e em outros textos do autor.

²² CAMPOS, 1975 (Sem numeração)

²³ ANDRADE, Oswald de. *A Crise da Filosofia Messiânica* (tese apresentada para concurso da Cadeira de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1950). Em *A Utopia Antropofágica: a antropofagia a alcance de todos*. Org. Benedito Nunes. São Paulo: Globo, 1990, pp.101-155. (p. 101).

²⁴ ANDRADE, Oswald. *A Antropofagia Como Visão de Mundo*. Em *Diário Confessional*. Org. Manuel Pinto. São Paulo: Companhia das Letras, p. 630 (ebook).

Oswald de Andrade, assim como mais tarde, Florestan Fernandes, a partir da análise de relatos de europeus que estiveram em contato com os nativos nos primeiros anos da colonização, como Hans Staden, mencionam um aspecto do ritual antropofágico que se popularizou. Esse aspecto consiste na crença de que haveria a absorção de qualidades ou virtudes pessoais do vencido através do ato antropofágico, que, no caso dos tupinambás, estava inserido no sistema de guerra. Esse sistema de guerra, movido por relações de vingança entre ancestrais e tribos inimigas, era determinante para toda a organização social e era composto por um complexo de rituais mágico-religiosos que envolvia a transferência das qualidades dos mortos, inclusive para as crianças através do sangue que espalhado em seus corpos. O corpo da vítima era distribuído equitativamente para os membros da comunidade, que não era ingerido apenas pelo guerreiro responsável pela destruição do crânio do inimigo. Florestan Fernandes indica que os rituais de esfregação de sangue da vítima promoviam resultados em planos distintos:

No da magia, em virtude de sua natureza, preenchiem dois objetivos diversos, embora ligados entre si: a transferência de atributos dos guerreiros sacrificados para a personalidade dos meninos, e a proteção de suas pessoas, em consequência, contra os empreendimentos ulteriores de vingança, do espírito do morto ou realizados pelos companheiros e parentes das vítimas. No das relações sociais, atuavam como uma forma direta de controle social, através da qual os adultos desenvolviam nos imaturos do sexo masculino atitudes e sentimentos de lealdade e de identificação para com o grupo.²⁵

Já o sacrificante e os envolvidos na captura da vítima eram envolvidos em um “dom sobrenatural” que provinha das relações com o espírito vingado (o ancestral que determinou a guerra, ou espírito de um parente morto vingado), não havendo a absorção direta do corpo da vítima, que não ingeriam. O que ocorria nesse caso era a identificação do matador com o espírito vingado, que passava a travesti-lo.²⁶ O guerreiro recebia nomes por cada vítima sacrificada, o que representaria, de acordo com Florestan Fernandes, dons recebidos de entidades sobrenaturais, ideia que pressupunha uma projeção no passado mítico, permitindo que os humanos pudessem se igualar a elas.²⁷ A vingança que motivava a guerra o ritual antropofágico envolveriam também a

²⁵ FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (3ª ed). São Paulo: Globo, 2006, p. 189.

²⁶ *Ibidem*, p. 235.

²⁷ *Ibidem*, p. 344.

recuperação do corpo do espírito do ancestral que haveria sido devorado anteriormente pelo inimigo agora morto.²⁸

A análise de Florestan, mencionada superficialmente, é suficiente para justificar que, de fato haveria uma transmissão de qualidades através do ritual antropofágico tupinambá, mas o sentido desse ritual e da guerra ao qual ele está vinculado não se reduz a uma assimilação das características do outro. Enquanto a ideia de absorção pode indicar uma relação de propriedade ou apropriação, o próprio pensamento de Oswald de Andrade e leituras antropológicas contemporâneas, como a de Manuela Carneiro da Cunha e de Viveiros de Castro apontam direções diferentes, como será visto mais adiante nos próximos capítulos. Essa consideração prévia é importante porque é a partir desse problema que surgem interpretações divergentes a respeito do intuito do Movimento Antropofágico e do sentido de antropofagia proposto por Oswald de Andrade. A ideia de devorar o outro com a finalidade de absorção de suas características implica uma relação sujeito-objeto que é inerente à noção de propriedade²⁹ e é incompatível com algumas formulações de Oswald de Andrade, como a identificação da própria “antropofagia” como o mais alto sentido da vida. A antropofagia, que é também definida como uma comunhão e que é, portanto, relacional, é entendida como um fim em si mesma. Essa perspectiva não é coerente com a ideia de absorver as características do outro com a finalidade de acumular virtudes ou qualidades para uma autoafirmação. O que muda é a relação entre meios e fins, pois afirma-se uma singularidade com a finalidade antropofágica, que prescinde de diferenças. Essa perspectiva é reforçada por outras ideias que serão abordadas mais adiante, como na oposição entre posse e propriedade, no aspecto temporal da antropofagia e na “projeção relativista da ordem antropofágica”.³⁰

A perspectiva de que a relação antropofágica envolve uma relação que é subjetiva, não objetiva se expressava, no caso dos tupinambás, na vingança enquanto motivação. A forma como a vingança motivava e perpetuava a guerra e as relações de inimizade se fundamentava em uma reciprocidade. Sabe-se que a vingança era um aspecto enfatizado pelos antropófagos do movimento, mas não se eles interpretavam dessa forma. O caso de Hans Staden, por exemplo, que era uma referência importante do movimento, teria escapado da morte após ter sido capturado por tubinambás porque

²⁸ Ibidem, p. 355.

²⁹ Esses temas são abordados nos capítulos 2 e 3 em que são discutidos, respectivamente, os temas “temporalidade” e “apropriação cultural”.

³⁰ ANDRADE, 2022, p. 664.

chorou. A utilização do critério da “coragem” para definir se o prisioneiro deve ou não ser comido, foi interpretado de mais de uma forma³¹: uma primeira é de que a coragem é uma virtude que os guerreiros prezam e que a falta dela tornaria o prisioneiro um alimento inadequado; outra, é que a coragem do prisioneiro indicaria que foi consensual. A indicação de consensualidade foi utilizada por Oswaldo Costa na Revista de Antropofagia para responder aos julgamentos morais em relação aos praticantes de antropofagia. Essa resposta reflete uma referência importante do movimento, que foi o capítulo *Os Canibais* do livro *Ensaio* de Michel de Montaigne, que afirma:

Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião) do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto.³²

Por outro lado, Oswaldo de Andrade³³ atribuiu o ato de “só comer os fortes” ao instinto antropofágico, que, derivado do corpo biológico e de natureza inconsciente, seria a “parte mais iluminada do ser humano”³⁴, manifestada pelo estômago e pelo sexo. Ao corpo se atribui os conhecimentos finalísticos, do que é favorável ou desfavorável no sentido biológico, sentido do qual decorre a saúde psíquica, que não se desvincularia do sentido biológico. Também o corpo sabe transmutar o desfavorável em favorável.

Como será visto mais a frente, há uma ideia de ética que se constrói a partir do instinto antropofágico, e que não haveria contradição entre o aspecto instintivo do ser humano e a boa convivência coletiva e mesmo o desenvolvimento político. Com isso, o Movimento Antropofágico rejeita a perspectiva evolucionista da história que atribui à repressão dos instintos uma ideia de progresso.

Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em Totem[...]

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro [...]

³¹ Possibilidades não excludentes entre si.

³² MONTAIGNE, Michel de. *Os Canibais*. In: *Ensaio*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 150.

³³ Sensibilidade aprendendo com a terra. O amor natural fora da civilização, aparatoso e polpudo. Índio simples: instintivo (Só comia dos fortes)”- ANDRADE, Oswald de. *Schema ao Tristão de Athayde*. 1ª Dentição. In: REVISTA DE ANTROPOFAGIA. 1ª e 2ª Dentições. São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

³⁴ ANDRADE, O. *De Antropofagia* (A entrevista foi originalmente publicada em O jornal (Rio de Janeiro, agosto de 1929). Revista Lacuna 7 de agosto de 2019 artigo, clássico, n. -7. Disponível em <https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-4/> Acesso em 08 fev 2022.

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais [...]
Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social planetário.³⁵

Em oposição aos indígenas, o “civilizado” seria “homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim, um animal moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças”.³⁶

Contra as “doenças” do civilizado, Oswald de Andrade propõe a antropofagia, que como já foi mencionado corresponde à transformação do tabu em totem³⁷, que seria o “mais alto sentido da vida”. Seu significado, portanto, não se reduziria a uma manifestação indígena, nem mesmo humana. A antropofagia pode ser compreendida como uma forma de se referir a um mecanismo da própria vida e como proposta de um alinhamento a esse mecanismo, o que teria como efeito, no caso do Brasil, a superação da condição colonial.

De acordo com Freud, um dos significados do totem é o de ancestral comum do clã e de seu espírito protetor, de natureza benéfica para este clã, embora possa ser maléfico para os outros. Este espírito protetor é vinculado a uma espécie animal, entorno do qual surgem restrições, como a de não matar nem comer sua carne. O totem é transmitido hereditariamente, e acredita-se que essa transmissão era originalmente matrilinear. Nas sociedades totêmicas, é em relação ao totem que se estabelece o tabu do incesto e a consequente lei da exogamia.³⁸ Já o tabu consiste em uma restrição relacionada a algo sagrado, como o totem nas sociedades totêmicas, e cuja violação resulta em uma impureza. Freud utiliza a expressão “temor sagrado” para se referir ao tabu, e explica que sua origem é de conhecimento obscuro e anterior à origem das religiões. Essas restrições possuem um valor próprio que independe dos mandamentos de algum deus, divergindo de proibições morais ou religiosas.³⁹ Mesmo havendo sido utilizado por interesses de classe, Freud defende a hipótese de que a origem do tabu é

³⁵ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. Em *A utopia antropofágica: a antropofagia a alcance de todos*. São Paulo: Globo S.A. 1990. p. 49 – 50.

³⁶ FREUDERICO. *De Antropofagia: 1ª Dentição*. Em *REVISTA DE ANTROPOFAGIA*. 1ª e 2ª Dentições. São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975

³⁷ ANDRADE, O. *Manifesto Antropófago*. Em: *A utopia antropofágica: a antropofagia a alcance de todos*. Org. Benedito Nunes. São Paulo: Globo S.A 1990). p. 49-50

³⁸ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu* (1912-1913) Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos primitivos e dos neuróticos. In: *Obras Completas, Volume 11. Tabu e Totem, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e Outros Textos (1912-1914)*. Trad. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras: São Paulo, 2012. p. 12.

³⁹ *Ibidem*, p. 26 e 27.

mais profunda e relacionada com os mais primitivos instintos humanos, resultando do temor da ação de poderes demoníacos. Com o tempo, o tabu teria se tornado um fundamento próprio, independente do demonismo, transformando-se na coerção do costume, da tradição e da lei.⁴⁰ Na sua origem, não haveria a distinção entre o sagrado e o impuro, e com o tempo passou a se expressar de forma ambivalente, relacionando-se tanto a pessoas vinculadas ao sagrado quanto ao profano, tornando-se um tabu o próprio infrator do tabu. Essa ambiguidade do tabu é explicada por Freud como uma forma de aticar a ambivalência do ser humano, sendo o tabu uma restrição para qual haveria um forte pendor inconsciente.⁴¹

Os estudos de Freud a respeito do tabu, de sua origem e de sua relação com a formação da consciência de culpa são uma referência explícita de Oswald de Andrade, expressa tanto no Manifesto Antropófago quanto na Revista de Antropofagia, em que assinava alguns textos com o pseudônimo Freuderico. O uso do termo “tabu”, no entanto, é utilizado pelo movimento para expressar uma ideia mais ampla do que a de Freud mas que não abrange seu sentido total. Na seguinte passagem, Oswald de Andrade expressa uma definição de tabu que se aplica a qualquer princípio de exterioridade, que aparece como algo flexível, não substancial:

A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite?⁴²

Outros termos utilizados para explicar o “tabu” são “interdição climatérica” e “autoridade exterior”⁴³, e “restrição”⁴⁴. Oswald de Andrade também admite uma hierarquia de tabus, que identificando as ideias de “Deus” e de “tempo” como tabus supremos, as “grandes restrições”. No âmbito dos rituais antropofágicos e das guerras indígenas, a supremacia do tabu é transferida de “Deus” para o inimigo, que representava a restrição imediata e mais grave.⁴⁵

⁴⁰ Ibidem, p. 32.

⁴¹ Ibidem, p. 39-40.

⁴² ANDRADE, O. *A crise da Filosofia Messiânica*. IN: A utopia antropofágica: a antropofagia a alcance de todos. Org. Benedito Nunes. São Paulo: Globo S.A. 1990, p. 101.

⁴³ FREUDERICO, 1975 (2ª denteção).

⁴⁴ ANDRADE, 2022, p. 629-630.

⁴⁵ Ibidem, p. 630.

Já o instinto antropofágico⁴⁶ seria o desejo de infração desse tabu, que se manifesta primeiramente na absorção do ambiente. A possibilidade de infração da fronteira que delimita um si próprio pode ser entendida como uma permeabilidade dessa fronteira significando a permeabilidade do corpo ao seu ambiente. Benedito Nunes também define o instinto antropofágico, do qual derivaria a libido, como “vínculo orgânico e psíquico que liga o ser humano à terra”⁴⁷. O processo de absorção do ambiente é definido como um tipo de introversão, o único admitido pelos antropófagos, que repelem a introversão dos instintos. Assim, o processo de extroversão do instinto é integrado ao de introversão do ambiente, que é o princípio exterior⁴⁸. Essa absorção é possível pelo que foi denominado de “projeção do horizonte telepático”, diferente do que seria uma “projeção metafísica” que permitiria uma fusão transcendental ou a fusão que resulta da devoração do corpo do inimigo no ritual antropofágico.⁴⁹ A relação com a terra e sua irrupção na cultura através do ser humano natural aconteceria como um efeito de sua naturalidade e livre expressão do seu corpo, permeável a ela, em um processo que se aproxima do mimético. Essa aproximação, que se diferencia do determinismo por ser uma via dupla, que envolve uma extroversão e um introversão, é entendida por Oswald de Andrade como forma de autonomia em relação à importação colonial, e que produz as singularidades que emergem das especificidades ambientais.⁵⁰

Ao analisar o pensamento antropofágico, Benedito Nunes avalia que a Antropofagia, enquanto símbolo da devoração, além de metáfora é também diagnóstico e terapêutica:

[...] diagnóstico da sociedade brasileira como sociedade traumatizada pela repressão colonizadora que lhe condicionou o crescimento, e cujo modelo terá sido a repressão da própria antropofagia ritual pelos Jesuítas; e terapêutica, por meio dessa reação violenta e sistemática, contra os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais, as manifestações literárias e artísticas, que, até a primeira década do século XX, fizeram do trauma repressivo, de que a Catequese constituiria a causa exemplar, uma instância censora, um Superego coletivo.⁵¹

⁴⁶ Benedito Nunes aponta para a existência de uma correspondência entre o “instinto antropofágico” e a “vontade de poder” de Nietzsche. NUNES, B. 1990, p. 22

⁴⁷ NUNES, 1990, p. 22.

⁴⁸ Viveiros de Castro menciona um processo análogo no ritual antropofágico: “A interiorização do Outro é inseparável da exteriorização do Eu; o domesticar-se daquele é consubstancial ao “enselvajar-se” deste” (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. (versão ebook LeLivros) p. 202.

⁴⁹ ANDRADE, Oswald de. *Antropofagia e Cultura*. (2ª dentição) Revista de Antropofagia, 1ª e 2ª dentições. São Paulo: Globo, 1975.

⁵⁰ ANDRADE, Oswald. *O Sentido do Interior*. Em Estética e Política, Organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. (2ª ed), revista e ampliada. São Paulo: Globo, 1991, pp. 191-202.

⁵¹ NUNES, 1990. p. 15.

Além da concepção de diagnóstico apontada por Benedito Nunes, é possível identificar que a Antropofagia, em seu sentido de transformação do tabu em totem, seria também uma manifestação espontânea da cultura. Possivelmente não especificamente da cultura brasileira, mas de qualquer cultura que esteja à margem do patriarcado. Como afirmou posteriormente Oswald de Andrade, a antropofagia é uma forma de cultura produzida pelo matriarcado. O que tornaria o Brasil mais alinhado ao modo de produzir cultura antropofágica seria a miscigenação entre indígenas e africanos com os europeus. O modo antropofágico seria, então, o modo de produzir cultura do Brasil Caraíba, mas não específico do Brasil.

Uma das diferenciações que se pode inferir da análise do movimento a respeito da cultura brasileira entre a matriarcal caraíba e a patriarcal colonial, expressa-se na já mencionada permeabilidade ao meio herdada do corpo nu “selvagem” em contraposição ao corpo vestido do “civilizado”. Oswald de Andrade colocou-se “contra o homem vestido”⁵² no Manifesto Antropófago e referiu-se à roupa como o que atropelava a verdade: “o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior”⁵³. É possível observar no simbolismo da roupa a demarcação de oposição de posturas diante do corpo e da ideia de identidade, tanto individual quanto coletivo. A postura diante do corpo também possui desdobramentos psicológicos na relação entre consciente e inconsciente, que serão apenas elucidados nesse capítulo.

A utilização da roupa como fronteira entre mundo interior e mundo exterior remete à inibição do instinto antropofágico que teria se dado na expulsão do homem do paraíso. Essa inibição do instinto antropofágico é explicitada em *A Crise da Filosofia Messiânica*, em que Oswald de Andrade afirma que a ruptura histórica com Matriarcado se “quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo”.⁵⁴ Essa ruptura possui correspondência com a formação da ideia de pecado relacionada ao corpo e com a expulsão do Éden, conforme consta no livro bíblico de Gênesis, em que Adão e Eva perceberam sua nudez e se envergonharam dela após comerem da árvore do conhecimento:

⁵² ANDRADE, 1990 p. 47

⁵³ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. In: A utopia antropofágica: a antropofagia a alcance de todos. São Paulo: Globo S.A 1990, p. 47-49

⁵⁴ ANDRADE. 1990. p. 104

E, vendo a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, e comeu, e deu também ao seu marido, ele comeu com ela. Então, foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais.⁵⁵

Como mencionado anteriormente, o instinto antropofágico seria o vínculo que liga o ser humano à terra, que o leva a absorver o ambiente e a se ligar a ele, já que o instinto antropofágico é, também, o desejo de infringir o tabu⁵⁶. Por não ter ainda este instinto antropofágico inibido, o corpo, então, é permeável, não só ao ambiente enquanto território, mas aos outros que fazem parte do ambiente. O outro também é um tabu enquanto não absorvido. Dessa forma, as fronteiras que existem em estado natural, seriam permeáveis.

A permeabilidade ou impermeabilidade de fronteiras possuem desdobramentos distintos na forma de lidar com identidades⁵⁷. A diferença pode ser entendida, como já foi mencionado, em uma inversão entre meios e fins implicada na oposição entre matriarcado e patriarcado que será discutida adiante. A antropofagia não pressupõe a supressão de fronteiras, pois são elas que criam o tabu, que é o sentido de exterior. Esse sentido de exterior, no entanto, existe em função da exogamia, que é exteriorização e que compõe a própria operação antropofágica. É na antropofagia, na própria dissolução de uma fronteira e que produz outra fronteira que Oswald de Andrade identifica o ser. Ou seja, as fronteiras, a distinção entre “dentro” e “fora” existem em função da relação antropofágica. O inverso seria a devoração em função de alimentar um dos termos envolvidos. A antropofagia proposta por Oswald de Andrade parece se aproximar mais da ideia de uma metamorfose que se dá no encontro com o outro e que, por efeito, atualiza as possibilidades de relação antropofágica, porque atualiza os termos envolvidos, dentro e fora.

⁵⁵ BÍBLIA, AT. Gênesis 3, 6-7.

⁵⁶ O tabu no sentido dado por Oswald de Andrade, de mundo exterior.

⁵⁷ Oswald de Andrade refere-se ao sentimento de alteridade como um “ser no outro”, que seria característica da cordialidade brasileira que teríamos herdado do matriarcado: “Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire — isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário. A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal”. Ele associa essa característica ao medo ancestral em oposição ao messianismo. Por outro lado, a capacidade tornar-se outro também fica clara na interpretação de Viveiros de Castro sobre o canibalismo tupi. (*Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*. IN: *A utopia antropofágica: a antropofagia a alcance de todos*. São Paulo: Globo S.A 1990, p. 15/ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 110 -112.).

Embora Oswald de Andrade tenha se manifestado contrariamente à catequese, à Igreja Católica e aos Jesuítas, ele se expressou favorável à Contra-Reforma e contrário à Reforma Protestante, entre outros motivos, devido à miscigenação promovida pela primeira e ideia de pureza que ele acreditava ser promovida pela segunda. O contraponto entre miscigenação e ideia de pureza racial podem ser compreendidos como expressões de formas de ser permeável ou impermeável. Porque, embora a Contra-reforma⁵⁸ estivesse distante da permeabilidade antropofágica, a Reforma Protestante seria uma expressão muito enfática da impermeabilidade:

E a luta desenvolvida por milênios, tanto no campo étnico como no campo cultural, foi essa - entre o racismo esterilizador, mas dominante dos judeus e a mistura fecunda e absorvente dos árabes. Aqueles deram longinquamente a Reforma, estes a Contra-Reforma. Aqueles produziram Lutero e Calvino, enquanto estes, os jesuítas, que foram feridos pelo Vaticano na sua plasticidade política, filha da miscigenação da cultura que adotavam.⁵⁹

O posicionamento de Oswald de Andrade a favor da Contra-Reforma refletiu-se em um posicionamento também favorável à expulsão dos holandeses do país no século XVII.⁶⁰ Esse posicionamento deixa claro o posicionamento de Oswald de Andrade e também do movimento antropofágico diante da questão da identidade. Embora a relação antropofágica com o outro não corresponda necessariamente à miscigenação, o pensamento antropofágico opõe-se expressamente à ideia de pureza que pode estar vinculada à ideia de identidade, vinculado ou não à raça⁶¹.

⁵⁸ Existem outros motivos mencionados por Oswald de Andrade que justificam sua postura em relação à Contrarreforma, entre elas a oposição à usura e ao fato de a “filosofia da reforma” ser a filosofia do negócio em oposição ao ócio. (NUNES, 1990. p. 35-36)

⁵⁹ ANDRADE, Oswald de. *A Marcha das Utopias*. Em *A utopia antropofágica: a antropofagia a alcance de todos*. São Paulo: Globo S.A 1990. p. 162.

⁶⁰ ANDRADE, 1990. p. 162

⁶¹ O posicionamento da Antropofagia favorável à miscigenação é entrelaçado a um posicionamento contrário ao racismo. No entanto, é importante mencionar que a miscigenação, como apontam as críticas de estudos pós-coloniais, também pode ser uma expressão do racismo, como ocorreu no Brasil a tentativa de branqueamento da população negra e indígena, com apoio da ideologia do Darwinismo Social. Os estudos pós-coloniais apontam para mecanismo muito complexos e eventualmente sutis de racismo que superam amplamente a defesa de pureza racial, como foi, por exemplo, o nazismo, exemplo muito citado por Oswald de Andrade. Essa colocação é relevante porque em materiais descobertos recentemente da Terceira Dentição da Revista de Antropofagia, em que publicavam autores de diferentes ideologias, foi encontrado um texto de Renato Kehl, fundador e mentor da eugenia no Brasil, que dizia que “a antropofagia é o caminho mais curto para a eugenia”. Essa perspectiva, assim como as que pregam um cosmopolitismo multicultural e miscigenado não são coerentes com a perspectiva de Oswald de Andrade, que anos mais tarde afirmou que em uma realidade utópica, a metafísica bárbara levaria o mundo a se retribulizar, ou se regionalizar. A diferença, que se expressa na ideia de tabu, possui um sentido de sacralidade na antropofagia e a ideia de diversidade mostra-se um aspecto fundamental do pensamento de Oswald de Andrade (TERCIO, J. *Recém descoberta, terceira fase da Revista de Antropofagia revela*

Retornando a outros aspectos da roupa como fronteira impermeável, ela pode remeter também à fronteira entre consciente e inconsciente. A fronteira entre consciente e inconsciente é indissociável da inibição do corpo, associado ao pecado, através da roupa. Essa inibição possuiria correspondência com a inibição do instinto antropofágico, que é da esfera do corpo e do inconsciente.

Apesar da influência de Freud nos escritos antropofágicos, Oswald de Andrade manifestou discordâncias com ele em *A Crise da Filosofia Messiânica* e, em entrevista publicada em *O Jornal* em 1929, afirmou que as ligações da antropofagia com Freud eram apenas estratégicas. Entre as críticas a Freud, está a do uso do termo “inconsciente” para se referir ao que seria a parte mais iluminada da consciência humana: o sexo e o estômago:

Eu chamo a isso de “consciente antropofágico”. O outro, o resultado sempre flexível da luta com a resistência exterior, transformado em norma estratégica, chamar-se-á o “consciente ético”.⁶²

A luta com a resistência exterior pode ser relacionada com a absorção do ambiente pelo instinto antropofágico, como mencionado anteriormente. Essa luta romperia com o princípio exterior de realidade. Assim, a ética antropofágica relaciona-se com o direito natural e opõe-se ao direito positivo e à “moral dos escravos”. Enquanto a ética antropofágica e o direito natural possuem um teor espontaneísta e por não partirem de um princípio exterior de realidade, o direito positivo e a moral do “civilizado” partiriam de um princípio exterior de realidade, de natureza coercitiva: “No mundo sem classes que se procura atingir, a ética e a equidade substituirão as deformações interessadas do Direito Positivo”.⁶³

A equidade ética a que se refere Oswald de Andrade pode ser compreendida como algo a que se tende naturalmente diante da relação com a diferença, sendo algo construído na experiência. Partindo das organizações coletivas indígenas como referência, essa equidade teria como expressão um equilíbrio natural entre o bem coletivo e o bem individual, talvez promovido pela sensibilidade ao meio e ao outro que

lacunas da história do modernismo. São Paulo: Folha, 2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/06/recebe-descoberta-terceira-fase-de-revista-de-antropofagia-revela-lacunas-da-historia-do-modernismo.shtml>. Acesso em 07 fev. 2022.)

⁶² ANDRADE, O. *De Antropofagia* (A entrevista foi originalmente publicada em O jornal (Rio de Janeiro, agosto de 1929). Revista Lacuna 7 de agosto de 2019 artigo, clássico, n. -7. Disponível em <https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-4/> Acesso em 08 fev 2022.

⁶³ ANDRADE, O. 1990, p. 144.

O Matriarcado de Oswald de Andrade também é conjugado com o seu conceito de antropofagia, o que ajuda a compor a especificidade da concepção oswaldiana, embora haja paralelos explícitos com outros autores. Sendo definido como um dos dois hemisférios entre os quais duas culturas podem se localizar, em oposição ao patriarcado, ambos admitem variações. O Matriarcado mítico, que apresenta correspondências com o Éden, corresponde ao extremo do hemisfério e também a um tempo histórico anterior em que predominava esse regime. Esse tempo, que Oswald apresenta como mítico e defende como real⁷² apresentando evidências históricas e antropológicas pouco aceitas academicamente, é associado por ele à Idade de Ouro da mitologia grega e popularizada pelo poeta grego Hesíodo. Os escritos antropofágicos de Oswald de Andrade também possuem em comum com Hesíodo a divisão da história da humanidade em cinco eras, mas os autores apenas convergem em relação à Idade de Ouro. A divergência está presente também na responsabilização da mulher, já que na obra de Hesíodo, Pandora abriu a caixa da qual originou o mal do mundo. Apesar de culpa ser compartilhada com Prometeu, assim como em Gênesis é compartilhada com Adão, o protagonismo da culpa é concentrado na mulher:

Em Hesíodo já todo um código da servidão, como aliás a teoria messiânica do pecado original e de seu resgate pela graça. "A raça dos homens vivia antes na terra, ao abrigo das penas da dura labuta e das doenças dolorosas que trazem a morte aos homens." "Não há nenhum meio de escapar aos desígnios de Jupiter." Só este: "com seu vasto olhar concede a prosperidade". Na Gênese, Eva é a culpada, na Grécia homérica e Pandora que dispersou sobre o mundo todos os males saídos de sua concha. Nas duas versões, na bíblica como na helênica. ambas patriarcais, a Idade de Ouro, que mais tarde Ovidio cantaria. Refulge na saudade do homem reduzido a escravo pelo Patriarcado.⁷³

A divisão da história em ciclos feita por Oswald de Andrade possui como critério inicial a dominância dos hemisférios entre os quais o autor divide as culturas, que são o matriarcado, que produziria uma cultura antropofágica, e o patriarcado, que produziria uma cultura messiânica. Em *Meu Testamento*, Oswald de Andrade refere-se a cinco ciclos que se alternam entre coletivistas e individualistas. O primeiro coletivista, dentro do qual se insere o matriarcado, os três seguintes seriam patriarcais, que se alternariam entre individualista e coletivista, e o terceiro corresponderia ao utópico matriarcado tecnizado e saída da história dialética. Nós estaríamos no quarto ciclo,

⁷² Provavelmente, por ter os ameríndios como verdadeira referência, Oswald de Andrade não faz distinção entre mito e realidade, porque essa distinção é fruto da queda.

⁷³ ANDRADE, 1990, p. 113

comporiam o modo de ser do indígena enquanto expressão do antropófago. Essa sensibilidade que promoveria o sentir com o outro não seria algo já dado, mas algo que decorreria da “luta com o meio” e da permeabilidade ao meio que a não repressão do instinto antropofágico permitiria. Oswald de Andrade opôs a solução ética antropofágica, que tem o indígena como expressão, à da Revolução Francesa, que teria colocado os direitos individuais acima dos coletivos, e também à U.R.S.S., que teria colocado os direitos coletivos acima dos individuais. O indígena, por outro lado, teria conciliado os interesses coletivos com os individuais:

O indivíduo sopra a sociedade. 89

A sociedade sobre o indivíduo. U.R.S.S.

A matemática do índio foi mais inteligente. Pois o indivíduo em função da sociedade. Ou vice-versa (como os sociólogos entenderem). E comeu com o cerimonial do estilo o bispo Sardinha. E outros bispos⁶⁴.

A justiça antropofágica estaria contida no próprio desejo de vingança através da devoração do inimigo: “Tínhamos a justiça codificação da vingança”.⁶⁵

Portanto, nem a justiça racionalista de Rousseau, nem a santa justiça de Catharina de Sienna, como querem os catholicos franceses. Mas a justiça do tacape. Pão na cabeça. Você comeu meu irmão, agora quem te come sou eu. E a alegria de constatar: Lá vem a minha comida pulando!⁶⁶

O instinto antropofágico, portanto, possui um aspecto ambíguo. Como instinto primitivo e vital, seria um instinto de sobrevivência. Por outro lado, é um instinto que tenderia à comunhão com o outro, pois ele carregaria o desejo de infração das fronteiras que separam o interior do exterior, o “eu” do “outro”. Isso geraria conflito quando a existência do outro representasse uma ameaça à própria existência e se expressaria em uma reação violenta ao outro, que resultaria do instinto de sobrevivência. A antropofagia seria, também, uma resposta a esse conflito, pois promoveria a continuidade do inimigo no próprio corpo. Assim, o amor seria a escala termométrica da antropofagia: “O que se dá não é urna sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se toma eletivo e cria a amizade.

⁶⁴ JAPY MIRIM, 1975, 2ª Dentição.

⁶⁵ ANDRADE, 1990, p.48.

⁶⁶ JAPY MIRIM, 1975, 2ª Dentição.

Afetivo, o amor”.⁶⁷ Talvez, a antropofagia esteja sugerindo que se siga a progressão natural do instinto, que culminaria no amor como o balanceamento do amor-próprio e do amor ao próximo, e o amor como solução para sublimar o antagonismo das inimizades, em uma fórmula em que amor e vingança-justiça parecem coincidir. Essa perspectiva está inserida na compreensão de Oswald de Andrade da vida como um jogo:

O inexplicável para críticos, sociólogos e historiadores muitas vezes decorre de eles ignorarem um sentimento que acompanha o homem em todas as idades e que chamamos de constante lúdica. O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos- o Amor onde ganha, a morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo, enfim, o cinema.⁶⁸

A constante lúdica é um dos fios condutores que Oswald de Andrade adota para a sua abordagem da história mundial. Essa “constante lúdica”, que possui como uma de suas expressões, o “sentimento órfico⁶⁹”, é uma aspectos em torno dos quais o autor propõe a existência de dois hemisférios, cuja predominância determinada a passagem de um ciclo histórico a outro. Esses hemisférios são o matriarcado antropofágico e o patriarcado messiânico. No matriarcado, sentimento órfico ligaria o ser humano a terra. No messianismo, o sentimento órfico seria desviado da terra a apropriado por líderes messiânicos (políticos e religiosos) e por ideias e crenças em diversas instâncias, entre elas as políticas, filosóficas e religiosas. Do matriarcado ao messianismo teria havido, então, um desvio da constante lúdica que teria resultado da repressão do instinto antropofágico. Essa passagem será mais bem discutida nos próximos tópicos deste trabalho.

1.3 Do Matriarcado ao Patriarcado: o pecado original e a expulsão do paraíso

Em um artigo publicado na Primeira Dentição da Revista de Antropofagia, Oswald de Andrade, utilizando o pseudônimo Freuderico⁷⁰, refere-se à Antropofagia como uma elucidação da queda e da formação da ideia de pecado. Essa queda

⁶⁷ ANDRADE, 1990, p. 51

⁶⁸ Ibidem, p. 144.

⁶⁹ Oswald de Andrade utiliza “sentimento órfico” para se referir ao sentimento religioso tanto do civilizado quanto do primitivo. O orfismo, religião que derivou do culto dionisiaco possui igualmente manifestações múltiplas, que variam entre o dionisismo no sentido nietzscheano (em sua origem) até o platonismo.

⁷⁰ “Psicologicamente, a antropofagia elucida a doutrina da queda e a formação da ideia de pecado” - FREUDERICO. *De Antropofagia*. In: REVISTA DE ANTROPOFAGIA. 1ª e 2ª Dentições. São Paulo: abril, Metal Leve, 1975

corresponderia à saída do ser humano de seu estado natural para um estado em que nega a sua própria natureza. Em comum com a narrativa bíblica presente em “Gênesis”, o pensamento antropofágico demarca essa passagem como o momento em que o ser humano foi obrigado a trabalhar e a se vestir. Na perspectiva antropofágica, no entanto, a culpabilização da mulher pelo pecado que provocou a expulsão do paraíso já é uma narrativa do patriarcado, este sim responsável pela entrada da humanidade em um estado de negatividade. O que demarcaria a passagem de um estado ao outro seria a repressão do instinto antropofágico:

E, porque a ruptura da primitiva sociedade matriarcal deu-se quando o homem deixou de comer o seu semelhante para escravizá-lo, pode-se ver na falta da catarse pela antropofagia ritual a causa que fixou, no trauma do sentimento de culpa, o poder do pai como Superego, e, portanto, como princípio exterior de realidade, coercitivo e inibitório do princípio interior de prazer.⁷¹

A formação de um princípio exterior de realidade, que é coercitivo e inibitório, que se espelha em diversas instâncias da vida humana do civilizado, como visto anteriormente, possui com símbolo a roupa, assim como o uso de vestimenta também demarcam a expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden.

É importante ressaltar que os termos “matriarcado” e “patriarcado” nos textos de Oswald de Andrade não possuem comprometimento com as definições antropológicas dadas a esses termos. Na construção que Oswald de Andrade desenvolve desses conceitos, ele se aproxima de diversos autores, mas sem se alinhar integralmente com nenhum deles. O que Oswald de Andrade afirmou a respeito de Freud sobre possuir apenas ligações estratégicas com ele, parece ser válido para quase todos os autores que são utilizados como referência, explícita ou não. O paraíso aparece nos escritos antropofágicos de Oswald de Andrade através da correspondência com o Matriarcado, que alterna em sua abordagem entre entidade mítica e evidência histórica. Também se associa ao Matriarcado de Oswald de Andrade as culturas chamadas de “primitivas” ou a-históricas”. O termo “primitivo”, no entanto, em nenhum momento possui conotação de inferioridade ou atraso evolutivo em relação ao “civilizado”. A ideia de que os povos primitivos se encontram em estágio de evolução anterior ao das culturas consideradas “civilizadas” é um dos motivos de crítica de Oswald de Andrade a Freud, com quem afirmou ter ligação estratégica.

⁷¹ NUNES, 1990, p. 31

patriarcal e individualista, que teve início na expansão marítima que culminou na colonização da América. Enquanto o matriarcado é necessariamente coletivista, o patriarcado pode alternar, e nessa alternância se aproximaria do matriarcado quando coletivista. Sobre essa divisão, Oswald de Andrade afirmou:

O humanismo e sempre uma cultura da liberdade que traz no bojo o individualismo econômico. Anima-o a consciência de novas necessidades do indivíduo em expansão. Ao contrário, os períodos coletivistas se caracterizam por uma cultura do social, que traz em si uma economia sempre dirigida, seja patriarcal como na Judeia, comunal como na Idade Média ou, como hoje, nacional ou autárquica. Forma-se neles uma nova consciência da necessidade de novas limitações do indivíduo pelo bem social.⁷⁴

Em *A Crise da Filosofia Messiânica*, a divisão da sociedade em ciclos é inserida em uma “dialética de três tempos”:

Nesse percurso simples, entre o Patriarcado, como esquema sócio-histórico da civilização, e o Matriarcado, como esquema mítico da vida primitiva- percurso ritmado por uma dialética em três tempos (tese: homem natural; antítese: homem civilizado; síntese: homem natural tecnizado).⁷⁵

A inversão de valores que demarca a passagem do matriarcado ao patriarcado é relevante para discutir a antropofagia enquanto estratégia descolonial porque nela se insere a interpretação de Oswald de Andrade a respeito da origem das relações de dominação que resultaram na colonização e no colonialismo. Trata-se de uma inversão que possui desdobramentos na forma de lidar com a alteridade, com o próprio corpo, com a terra e com outros seres vivos.

A utilização da oposição entre matriarcado e patriarcado, como aponta Oswald de Andrade, no entanto, não é uma inovação da antropofagia:

Não é novidade nenhuma dividirem-se os regimes fundamentais pelos quais a humanidade se rege em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o regime do Direito Materno e este, o do Direito Paterno. Aquele tem presidido a pacífica felicidade dos povos marginais, dos povos a-históricos, dos povos cuja finalidade não é mais do que viver sem se meterem a conquistadores, donos do mundo e fabricantes de impérios.⁷⁶

Como fica claro, a classificação entre matriarcado e patriarcado não se reduz à categoria antropológica de matriarcado. Ao associar o matriarcado à direito materno, o

⁷⁴ Ibidem, 1990, p. 55.

⁷⁵ NUNES, 1990, p. 31

⁷⁶ ANDRADE, 1990, p.199.

que se demonstra é uma correspondência com a matrilinearidade, não com uma posição de comando da mulher no grupo. A associação com povos a-históricos também abre espaço para a inclusão de regimes variados em relação à liderança.⁷⁷ A associação à matrilinearidade também não deve reduzir o conceito de matriarcado nos escritos antropofágicos. Um dos elementos que especifica o conceito de matriarcado de Oswald de Andrade, é sua correspondência com a antropofagia. Ao dizer que o matriarcado é um regime que produz uma cultura antropofágica, ele retoma as ideias da primeira fase pré-marxista. Na primeira fase, a antropofagia já era associada ao seu conceito de matriarcado. No Brasil, por exemplo, coexistiria uma cultura verdadeiramente brasileira, emanada da terra e antropofágica, portanto matriarcal, com um outro Brasil que se manifesta pelas elites que encarnam o aparelhamento colonial político e religioso. Esse aparelhamento colonial, nas palavras de Benedito Nunes, é expressão do patriarcado, que

com seus padrões morais de conduta, as suas esperanças messiânicas, a retórica de sua intelectualidade, que imitou a metrópole e se curvou ao estrangeiro, o indianismo como sublimação das frustrações do colonizado, que imitou atitudes do colonizador.⁷⁸

Benedito Nunes refere-se ao Matriarcado como entidade mítica:

[...] recriada com os sinais reunidos por Bachofen, a quem Oswald terá conhecido lendo Engels, cujo esquema de evolução da família adotou- condensa-se no Matriarcado, cuja existência real Oswald defendeu como matéria de fé, contra as evidências etnográficas, a imagem da sociedade primitiva decalcada no humanismo de Montaigne e de Rousseau. No entanto, o sentido tão poético quanto mítico emprestado a essa entidade, de acordo com Bachofen, que associou a primeira grande crise da humanidade a perda do privilégio que a mulher possuía nos primórdios, após a descoberta da agricultura, como avatar das deusas-mães, passa aquele plano de expressão psicológica das tendências fundamentais da espécie, onde, ao lado da hipótese freudiana do parricídio originário, também cabe à antropofagia ritual, como operação metafísica que exprimiu “um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou a fase primitiva de toda a humanidade.”⁷⁹

A adoção, por Oswald de Andrade, da hipótese fictícia do parricídio canibalesco para explicar a passagem da natureza à cultura e do natural ao social, é relevante na análise mito-histórica de Oswald de Andrade em que associa antropofagia ao

⁷⁷ Em “Variações sobre o Matriarcado”, Oswald de Andrade afirma: “Evidentemente, a palavra Matriarcado traz consigo a ideia de predomínio materno. Seria Matriarcado o fabuloso poderio atribuído às Amazonas, no Brasil Colombiano. No entanto, a palavra, Como a ideia, tem uma história que perfeitamente a elucida e confina”. (ANDRADE, 1990, p.211)

⁷⁸ NUNES, 1990, p.15

⁷⁹ NUNES, 1990, p. 23

matriarcado. O sentido de antropofagia que se associa ao matriarcado é tanto o literal, do ritual de imolação e devoração do inimigo, quanto o conceitual da “transformação do tabu em totem”. As evidências da existência da prática literal da antropofagia seriam expressões de uma determinada forma de ver o mundo e da adoção de uma escala de valores:

A antropofagia ritual é assinalada por Homero entre os gregos e, segundo a documentação do escritor argentino Blanco Villalta, foi encontrada na América entre os povos que haviam atingido uma elevada cultura- Astecas, Maias, Incas. Na expressão de Colombo, comiam los hombres. Não o faziam, porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade.⁸⁰

A visão de mundo a que se refere Oswald de Andrade foi denominada pelo autor de *Weltanschauung* matriarcal, oposição da *Weltanschauung* messiânica do patriarcado. De uma para a outra, teria havido uma inversão de valores que Oswald de Andrade explicou da seguinte forma:

Enquanto, na sua escala axiológica fundamental, o homem do Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu a sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta.⁸¹

A inversão axiológica possui muitos desdobramentos no pensamento de Oswald de Andrade que serão vistos mais adiante. Ela retoma uma ideia que já estava presente na primeira fase do pensamento de Oswald de Andrade, no movimento antropofágico, em quem Deus é compreendido como o “nada”, oposição ao tudo que seria a vida.

Em relação ao parricídio canibal proposto por Freud, trata-se de uma hipótese fictícia que sugere que a humanidade viveu, em um tempo primitivo da humanidade, sob o comando de um homem e em forma de horda paterna. O pai tirano, que detinha o controle sexual das mulheres do grupo, teria sido assassinado e devorado pelos filhos revoltosos. A partir desse assassinato, a humanidade teria interiorizado a autoridade paterna através do superego coletivo que proíbe o incesto⁸².

⁸⁰ ANDRADE, 1990, p. 101.

⁸¹ ANDRADE, 1990, p. 101.

⁸² NUNES, 1990, p. 20

Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-los eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se da parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião. (...) Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo (...). Aquilo que antes ele impedia com sua existência eles proibiram então a si mesmos (...). Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas.⁸³

Essa hipótese freudiana, segundo Nodari, constitui uma das versões que explicam uma ideia que seria muito enraizada no pensamento ocidental, de que a antropogênese, que seria a entrada do ser humano na história, teve como fundamento a superação da antropofagia por meio da lei⁸⁴.

[...] nesse esquema, para que a antropogênese se dê, para que o homem passe da natureza à história, é preciso um gesto fundador violento (a antropofagia) e sua imediata interdição – caso contrário, a aliança fraterna formada se desfaz, dando lugar a novas hordas paternas fratricidas e tornando a história cíclica. Para que a sociedade humana se funde, segundo Freud, é preciso um crime inaugural, seguido de sua proibição permanente.⁸⁵

O estado de natureza ao qual alude Oswald de Andrade, e que se associa ao matriarcado, estaria no intervalo entre o parricídio do chefe da hora e seu retorno sublimado através de leis que inibem o instinto antropofágico e do *pater famílias*. O canibalismo seria, então, o ato inaugural da cultura (que não se opõe ao estado natural de humanidade) e o retorno da autoridade paterna corresponderia à saída da humanidade do estado natural. É à essa saída do estado natural que Oswald de Andrade sintetiza à análise de Bachofen⁸⁶ e Morgan sob a leitura de Engels a respeito da revolução patriarcal e da evolução do esquema de famílias.

⁸³ FREUD, Sigmund. Obras completas, v. 11 (1912-1914): *Totem e Tabu*, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 217

⁸⁴ NODARI, Alexandre. "A transformação do tabu em totem": notas sobre uma fórmula antropofágica. *Das Questões*. n.2. fev/maio 2015, p.10

⁸⁵ NODARI, 2015, p. 10 e 11.

⁸⁶ "O matriarcado se desenvolve em um período cultural mais primitivo do que o sistema patriarcal. Com a ascensão vitoriosa deste último, seu esplendor começa a murchar. De acordo com isso, os modos de vida gineocráticos são claramente mostrados naqueles povos que se opõem aos gregos como as raças

Ao sugerir a permanente e direta absorção do tabu⁸⁷, Oswald de Andrade pode estar sugerindo que, para a permanência do ser humano em seu estado natural, é necessário que o parricídio canibal seja permanentemente repetido. O *pater famílias*, remeteria tanto à imagem do primeiro pai, que teria inaugurado o estado de cultura da humanidade, quanto à de “Deus supremo bem”. Ambos representam uma instância censora do instinto antropofágico. O primeiro pela tirania, que expulsava os homens e os censurava se relacionarem com as mulheres da horda, o segundo por censurar o instinto antropofágico. O tabu, no patriarcado, pode ser entendido como espelhamento do princípio de exterioridade que constitui essa autoridade paterna através do direito positivo, da figura do sacerdote que nos primeiros tempos do patriarcado possuíam uma autoridade enfática, e de líderes messiânicos.⁸⁸ O tabu em largo sentido, no entanto, é a “A autoridade exterior, ou melhor, a interdição climatérica”. E a antropofagia a absorção do ambiente através da infração do tabu⁸⁹.

O tabu, então, possuiria uma função essencial na cultura. Não bastaria devorar um tabu, seria necessário a sempre criação de um novo tabu. Porque a comunhão direta que constitui a transformação do tabu em totem seria “o mais alto sentido da vida”⁹⁰. O tabu pode ser entendido como o outro, como a diferença. A existência da diferença é compreendida como um fator sagrado e essencial na concepção de Oswald de Andrade.

A função antropofágica do comportamento psíquico se reduz a duas partes: 1º) totemizar os tabus exteriores; 2º) criar novo tabu em função exogâmica. Unificando numa figura (*Gestalt*) o universo fragmentário, totemizamos — produzindo, ao mesmo tempo, o novo tabu com que partimos à aventura exterior da conquista (exogamia). [...]Um dos fenômenos de permanência psicológica que mais de perto acompanham a ação humana é a criação do tabu, elemento de função fixa na transformação do eterno presente. O seu caráter é sacro: o direito, a arte, a religião. Na totemização desses valores todos os dias consiste a vida individual e social que, por sua vez, renova os tabus, numa permanente e, graças a Hegel, insolúvel contradição.⁹¹

mais antigas. Eles são um componente essencial daquela cultura original cuja fisionomia peculiar está intimamente relacionada com a predominância do materno, assim como o do helenismo está com a supremacia do patriarcal. Esses princípios, extraídos de um número insignificante de fatos, obtêm confirmação irrefutável no curso da investigação, por meio de um número cada vez maior de aparições.” (BACHOFEN, Johan Jakob. *El Matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia En el mundo antiguo según su Naturaleza religiosa y jurídica*. Tradução de Maria del Mar Llinares García. Madri: Ed. Akal, 1987. p. 29.

⁸⁷ FREUDERICO, *De antropofagia*. 1ª Dentição. In: REVISTA DE ANTROPOFAGIA. 1ª e 2ª Dentições. São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975

⁸⁸ NUNES, 1990, p.32

⁸⁹ FREUDERICO, 1975, 1ª dentição.

⁹⁰ ANDRADE, 1990, p. 51.

⁹¹ ANDRADE, Oswald de. *De Antropofagia* (A entrevista foi originalmente publicada em O jornal (Rio de Janeiro, agosto de 1929). Revista Lacuna 7 de agosto de 2019 artigo, clássico, n. -7. Disponível em <https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-4/> Acesso em 08 fev 2022

A permanente devoração e criação de um novo tabu como resposta à culpa provocada pela devoração do pai da horda possui, de acordo com Nunes, consonância com o raubentier nitzscniano. Segundo ele, Oswald

[...] ligou essa purgação do primitivo a origem da saúde moral do Raubentier nietzschiano, do homem como animal de presa que, segundo a imagem digestiva empregada por Nietzsche em *A Genealogia da Moral*, assimila e digere, sem resquício de ressentimento ou de consciência culposa espúria, os conflitos interiores e as resistências do mundo exterior.⁹²

Entre os tabus, Deus, em sua inacessibilidade, seria o tabu supremo. É ele ser considerado o “supremo mal” que o tornaria desejo de devoração. A inversão da escala axiológica de “Deus supremo mal” para “Deus supremo bem” consistiria, então, em uma postura inversa diante dos antagonismos. A de “Deus supremo mal” compreenderia uma resolução de antagonismos na comunhão direta e interiorização do outro, que promoveria a transmutação do negativo em positivo, uma inversão de polaridade.

A ideia de Deus à qual Oswald de Andrade alude, é a de oposição a tudo o nada:

O budismo quase acertou. Deus é o nada, onde nos integramos. Ora, o nada é o contrário de tudo. O índio já sabia que Deus é o elemento contrário.⁹³

No Manifesto Antropófago, a ideia de Deus aparece em sua oposição, como “Consciência do Universo Incriado”, à Guaraci e Jaci, que seriam respectivamente a mãe dos vivos e dos vegetais. Essa oposição teria entre suas expressões “A luta entre o que se chamaria Incriado e Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu”.⁹⁴ Sendo oposição entre vida e não vida, pode também ser compreendida como uma oposição entre movimento e imobilidade, diversidade e unidade, diferença e igualdade, mudança e estabilidade, corpo e espírito, local e universal.

O que a inversão da escala promoveria não seria em primeiro lugar uma superioridade hierárquica da Mãe dos Vivos em relação ao Deus do Incriado. A consequência da inversão seria, na verdade, uma não conciliação dessa oposição que

⁹² NUNES, 1990, p. 20.

⁹³ FREUDERICO, 1975, 1ª edição.

⁹⁴ ANDRADE, 1990, p. 48-51.

seria cósmica, porque a polaridade da Mãe dos Viventes é que tem a propriedade conciliatória. É o corpo quem devora, não o espírito. É a mãe e não Deus. Isso pode ser entendido como uma compreensão do amor como uma propriedade da natureza enquanto vida: “O que se dá não é urna sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se toma eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor”.⁹⁵

Em consonância com essa perspectiva, está a ideia de que Deus é um fenômeno local, e que o local contém o universal. A ideia de que o mundo utópico que se anunciava se regionalizaria e a partir do local é que se formaria uma imagem de Deus.⁹⁶ No Manifesto Antropófago, Oswald de Andrade afirmava que “o espírito recusa a conceber o espírito sem corpo”.⁹⁷

Já a solução que a escala invertida, que coloca Deus como supremo bem, encontra para essa oposição cósmica, seria a transcendental. A ideia de Deus associa-se à de transcendência da condição humana em seu aspecto de vulnerabilidade diante da vida que é devoração pura. A inversão nesse sentido também se relaciona, segundo Oswald de Andrade, com a instituição da servidão que se associaria à origem da propriedade privada e do patriarcado:

A um mundo sem compromissos com Deus sucedeu um mundo dependente de um Ser Supremo, distribuidor de recompensas e punições. Sem a ideia de uma vida futura, seria difícil ao homem suportar a sua condição de escravo. Daí a importância do messianismo na história do patriarcado.⁹⁸

Na passagem de um estado ao outro, a solução diante da culpa herdada através do superego pelo assassinato do pai da horda primeva passa também de uma solução imanente para uma transcendente. O corpo passa a ser associado ao pecado, o que seria fixado pelo uso da roupa por vergonha da nudez. No catolicismo, a solução transcendental para a culpa teria expressão na comunhão da hóstia, que representa o corpo de Cristo, o que seria um simbolismo antropofágico:

Psicologicamente, a antropofagia elucida a doutrina da queda e a formação da ideia de pecado. O que está errado é a solução contrita, transferida para a absorção na

⁹⁵ Ibidem, p.48-51

⁹⁶ NUNES, 1990, p.12 e 13.

⁹⁷ ANDRADE, 1990, P. 48-51

⁹⁸ Ibidem, p. 104.

comunhão. A Antropofagia ordena o sentido biológico. Absorver sempre e diretamente o tabu. Isso evitaria o filoxera produzido por todas as Moraes interiores.⁹⁹

Na escala axiológica patriarcal messiânica, a humanidade também passa a ser definida pelo parâmetro da negatividade. Quanto mais próximo da Ideia de Deus supremo bem e mais afastado do que constitui a polaridade da mãe dos viventes, mais próximo do que é considerado humanidade.¹⁰⁰ A razão seria igualmente parte desse critério, tornando a neutralidade e universalidade do pensamento aquilo que diferencia um ser humano das outras espécies de animais. Isso carregaria uma contradição expressa na frase de Oswald de Andrade: “É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas a caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci”¹⁰¹. A proximidade com Deus do patriarcado seria apenas virtual, enquanto a dos indígenas constituiria uma convivência familiar com os deuses. A escala de “Deus supremo bem” tornaria a imagem de Deus algo a se aproximar por semelhança. Isso se distinguiria do contato com Deus. Ao contrário, o contato íntimo dos místicos com Deus, como os relatados por Santa Teresa de Jesus, seriam, para Oswald de Andrade, uma herança do caráter orgiástico da Grécia (mistérios órficos e festas dionisiacas) e que se preservaria ainda entre os “primitivos”.¹⁰²

Apesar de o conceito de matriarcado oswaldiano mesclar aspecto míticos e filosóficos, é possível identificar uma intenção do autor em identificar as origens históricas da queda a partir de fontes históricas tradicionais. Sobre a perspectiva histórica, a obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* de Friederich Engels mostra-se a principal referência de Oswald de Andrade. A proximidade da abordagem histórica de Oswald de Andrade com a do materialismo histórico a respeito da divisão da sociedade em classes, apesar de não corresponder a ela integralmente, está sujeita a receber algumas críticas em comum com ela e que são usualmente feitas pelos estudos decoloniais¹⁰³. As críticas são pertinentes, mas, por

⁹⁹ FREUDERICO, 1975, 1ª dentição.

¹⁰⁰ ANDRADE, 1990, p. 103

¹⁰¹ Ibidem, p. 47-51.

¹⁰² Ibidem, 1990, p. 125

¹⁰³ A seguinte passagem de Boaventura de Souza e Santos e Maria Paula Meneses elucida bem a crítica que se faz nos estudos pós-coloniais ao materialismo histórico: “Para o materialismo histórico, a mais eurocêntrica das versões da heterogênea herança de Marx, as estruturas sociais constituem-se sobre a base das relações que se estabelecem para o controle do trabalho e dos seus produtos. Tais relações denominam-se relações de produção. Mas ao contrário das variantes do liberalismo, não só afirma a primazia de um dos meios – o trabalho e as relações de produção – sobre os outros, como também e com idêntica insistência, que a ordem configurada corresponde a uma cadeia de determinações que provém do meio primado e atravessa o conjunto. Desse ponto de vista, o controle do trabalho é a base sobre a qual se

outro lado, a solução proposta por Oswald de Andrade, como será visto adiante, diverge relevantemente da do marxismo, ao qual se opôs criticamente em todos os períodos em que esteve comprometido com a antropofagia.

Essa dimensão psicológica está associada, ao longo dos escritos antropofágicos de Oswald de Andrade, à saída do ser humano de seu estado natural para um estado em que passa a negar a si próprio. Trata-se de uma passagem cuja origem remonta à divisão da sociedade em classes, que na leitura de Friederich Engels assimilada por Oswald de Andrade, resulta da revolução patriarcal que teria instituído a propriedade privada, a herança e o direito positivo de natureza coercitiva. Nessa passagem, o ser humano teria deixado de devorar seu semelhante para escravizá-lo. A relação de dominação entre os seres humanos resultaria de uma inversão na escala de valores da humanidade decaída que se espelhou também em sua relação com corpo, com a natureza e em todos os seus costumes. A referência ao Éden feita por Oswald de Andrade mostra-se alinhada com a que faz Karl Marx em “O Capital”, em que o pecado original que teria sido cometido por Eva é substituído pelo pecado econômico, que teve o mesmo efeito do bíblico, que é a perda do ócio:

Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado se abateu sobre o gênero humano. Sua origem nos é explicada com uma anedota do passado. Numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais. De fato, a legenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso. Seja como for. Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele. E desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar.¹⁰⁴

A construção da ideia de Matriarcado de Oswald de Andrade apoia-se em estudos históricos e antropológicos e em narrativas míticas que remetem a uma idade de ouro em que predominava na Terra o matriarcado e uma forma de vida idealizada e

articulam as relações de poder e, ao mesmo tempo, o determinante do conjunto e de cada uma delas” ; MENESES, Maria Paula, SANTOS, Boaventura de Sousa e.. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S.A, 2019, p.p 9-21 (ebook).

¹⁰⁴ MARX, Karl. *O Capital: A Crítica da Economia Política- Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. (Versão Ebook) P. 514.

comunal. A tese do matriarcado na forma defendida por Bachofen, Morgan e Engels¹⁰⁵ já foi refutada em muitos aspectos e não é amplamente aceita academicamente.

Apesar de o sentido de matriarcado e de patriarcado nos escritos de Oswald de Andrade não corresponder e, aparentemente, nem pretender corresponder às categorias antropológicas, a abordagem antropológica não se mostra irrelevante na análise de Oswald de Andrade. O autor de fato defendeu a existência de um período em que teria dominado o matriarcado e sustenta sua tese em estudo antropológicos, além de míticos. Essa defesa, segundo Benedito Nunes, foi como “matéria de fé, contra evidências etnográficas”¹⁰⁶. mas se deve considerar que ela assume, entre outras, uma função enquanto referência de alternativa aos problemas apresentados pela civilização ocidental. Também parece importante o fato de que tanto o patriarcado quanto o matriarcado são hemisférios entre os quais as culturas são inseridas. O matriarcado, na narrativa utópica, consistiria em uma correspondência cultural com a extremidade do hemisfério. Mas se optarmos por denominar matriarcado apenas essa correspondência entre a cultura e a extremidade do hemisfério, o mesmo deveria ser válido para o patriarcado. No entanto, a correspondência com a extremidade do hemisfério patriarcal não existe, porque o ápice do patriarcado coincidiria com uma realidade distópica em que a vida se torna inteiramente artificializada, ou com a colonização de outro planeta ou com a extinção da espécie humana junto com parte considerável de outros seres humanos.

Dessas opções, a que se mostra mais próxima da realidade é a da extinção da espécie junto com outras, o que já é observável na interferência negativa que o a civilização ocidental tem promovido no ambiente que é necessário para a sua própria existência. Neste sentido, a utopia do matriarcado revela-se mais próxima da possibilidade de existir, porque ela não carrega o paradoxo do patriarcado, cuja existência radical culmina em sua não existência. Isso se deve porque a oposição entre matriarcado e patriarcado não corresponde a uma oposição entre o domínio do gênero masculino e o domínio do gênero feminino. O matriarcado corresponderia antes à

¹⁰⁵ “Há limitações e imprecisões históricas, revistas ou criticadas por estudos contemporâneos. Há críticas feministas importantes de serem mencionadas. A tese do matriarcado como sistema hegemônico não encontra base empírica atualmente, mas a existência e diversidade de famílias matrilineares, sim. A participação da mulher no trabalho agrícola foi subestimada, e estudos posteriores revelaram sua presença de forma ampla, assim como nas atividades econômicas em geral. Engels associou a dominação masculina ao surgimento da propriedade privada, subestimando a cultura e vinculando, de modo excessivamente otimista, a superação da opressão de sexo à superação da opressão de classe”.

¹⁰⁶ NUNES, 1990, p. 30

restituição da maternidade da própria Terra em relação aos seres humanos, revertendo a posição de dominação que exercemos sobre ela e sobre todos os seus outros filhos.

O matriarcado em sua dimensão utópica, enquanto correspondência absoluta entre a cultura e o extremo do hemisfério, está presente tanto na abordagem feita a respeito da cultura que predominaria no primeiro ciclo da humanidade quanto no ciclo futuro. O último ciclo, que é o do Matriarcado Tecnizado, embora seja a síntese, não é menos matriarcado que o primeiro. A expressão antropológica desse matriarcado são: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes ou ausência de Estado.¹⁰⁷

A tese do matriarcado de Bachofen contém aspectos fundamentais que são abordados por Oswald de Andrade. Um deles consiste na desnaturalização da monogamia como característica biológica da espécie humana. A constatação da generalização da prática da poligamia nos tempos mais antigos da humanidade impõe o problema da identificação da origem paterna. Também não é desde sempre que se liga o ato sexual geração. A ausência do pai indicava que a consanguinidade só poderia materna.¹⁰⁸ É de Bachofen que Oswald de Andrade retira o termo “filho de direito materno”, que indica o reconhecimento da linhagem exclusivamente por parte da mãe, e também as relações de herança. Engels¹⁰⁹ afirma que o termo “direito materno” é inadequado, pois nesse momento seria inadequado referir-se a direito jurídico. Oswald, que também fundamenta seu pensamento na leitura de Engels, parece ignorar esse fato deliberadamente, provavelmente por também adotar uma distinção entre direito natural e direito positivo. O direito materno corresponderia, então, ao direito natural. Já o direito positivo surge posteriormente como resultado do direito paterno e da instituição da herança.

O fato de que a consanguinidade só podia ser identificada pela via materna indica apenas um sistema matrilinear e não matriarcal no sentido antropológico. A matrilinearidade não garante uma posição de comando para a mulher nem uma relação igualitária entre os gêneros. No entanto, a matrilinearidade por si só já indica aspectos que são fundamentais para o conceito antropofágico de matriarcado, assim como a patrilinearidade é um fato relevante em relação à origem da divisão da sociedade em classes.

¹⁰⁷ ANDRADE, 1990, p.146

¹⁰⁸ Ibidem, p. 109

¹⁰⁹ ENGELS, F. *A Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Boitempo Editorial. 2019. P. 49.

A importância da matrilinearidade ao longo do discurso de Oswald de Andrade revela-se a partir do cunho social que ela implica e também das consequências psicológicas que decorrem dela. A ausência da figura paterna indica que o superego dos indivíduos não poderia ser a interiorização de uma autoridade paterna de natureza opressora. O que se interioriza nesse caso seria a imagem do grupo social, dando aos indivíduos um sentimento natural de coletividade e evitando o que Oswald de Andrade chamou de “doenças cadastradas por Freud”, que seriam doenças derivadas do recalque do instinto antropofágico. Os indivíduos seriam filhos da tribo:

Para que se tivesse uma perfeita discriminação desses males históricos que se podem curar com uma mudança de meio ou de atitude social - seria curioso recorrer ao exame dos possíveis pathos e fobias do Matriarcado através de documentário e folclore, como da exegese culta. Nenhum sentido, por exemplo, teria num regime matriarcal o que os freudistas chamam de "complexo de castração", pois nenhuma diminuição pessoal da mulher traria a constatação de ela possuir um sexo diverso do homem. Somente a ideia de domínio do irmão – invenção patriarcalista - poderia, numa já complexa fase psíquica, trazer a criança qualquer lição do fenômeno doméstico de preponderância com o fato fálico. Seria necessário revisar Freud e seus epígonos despindo-os, em rigorosa psicanálise, dos resíduos vigentes da formação cristã-ocidental de que todos derivaram.¹¹⁰

É possível notar, então, que a oposição entre matriarcado e patriarcado defendida por Oswald de Andrade contém em seu cerne a oposição entre o coletivismo, que possui como sustentação o compartilhamento da terra, e o individualismo, que se sustenta na propriedade privada. Essa oposição não seria uma oposição, precisa, visto que existiriam períodos e sistemas patriarcais e individualistas, como cita Oswald de Andrade a respeito da Judeia e da Idade Média. O patriarcado coletivista, no entanto, seria menos distante do matriarcado do que o patriarcado individualista. Por outro lado, o patriarcado coletivista não exclui a divisão da sociedade ou do Estado em classes, nem escaparia da “moralidade dos escravos”, que Oswald de Andrade adotou de Nietzsche, embora com ressalvas. Quanto à oposição entre o coletivismo e o individualismo, ela também carregaria a ideia de que o coletivismo seria natural e favorável à saúde psíquica do ser humano. Isso pôde ser observado em suas críticas a Freud, em que se refere ao superego paternalista como algo a ser atacado.

Diante da relação entre a propriedade privada, o patriarcado e o individualismo, Oswald de Andrade recorre à análise de Friederich Engels sobre a evolução da família, da propriedade privada e do Estado. A queda estaria, então, associada à instituição da

¹¹⁰ ANDRADE, 1990, p. 143

propriedade privada em decorrência da instituição da herança, fruto da revolução patriarcal. Essa seria a origem da divisão da sociedade em classes, do enfraquecimento dos vínculos coletivos, da instituição de um direito positivo em oposição ao direito natural. Sobre a posição que a mulher passa a ter, Friederich Engels afirma:

A derrubada do direito materno representou a derrota do sexo feminino no plano da história mundial. O homem assumiu o comando também em casa, a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do desejo do homem e mero instrumento de procriação. Essa posição humilhante da mulher, que aflora principalmente entre os gregos do período heroico e, mais ainda, do período clássico, foi gradativamente floreada e dissimulada e, em parte, revestida de formas atenuadas; mas de modo algum foi eliminada.¹¹¹

A associação entre a origem da propriedade privada e a dominação masculina é atualmente apontada como imprecisa. Em *Sobre origem da família, da propriedade privada e do Estado*¹¹², Alyson Mascaro e Marília Moschkovic apresentam algumas ressalvas sobre a obra de Engels. Entre essas ressalvas, está o fato de que Engels teria subestimado o aspecto cultural que se relaciona à dominação masculina. Um testemunho desse fato é que a dominação da mulher eventualmente ocorre mesmo em culturas em que não existe propriedade privada nem a divisão em classes. Mascaro também menciona que Engels associou de forma muito otimista a superação da opressão de classes à superação da opressão da mulher. Neste último aspecto, Oswald de Andrade não se mostra inteiramente alinhado ao pensamento de Engels. As críticas feitas pelo autor ao marxismo podem ser estendidas a este aspecto da abordagem de Engels. A antropofagia como meio e fim para a conquista do ócio através da devoração da técnica ocidental e da máquina pressupõe outras questões que são anteriores à superação da opressão de classes na forma exposta por Marx.

Para Oswald de Andrade, um dos maiores erros da militância marxista e do próprio Marx foi a ênfase colocada nos meios de produção. A proposta antropofágica, por outro lado, é direcionada à finalidade da produção. Colocar a ênfase na finalidade do consumo significa mais do que repensar o consumo material, mas desinverter a lógica entre meios e fins que predomina na modernidade. Essa desinversão envolve redirecionar a humanidade para a “terrena finalidade”. É necessário reorientar a finalidade do consumo à felicidade, e como fica claro ao longo dos escritos de Oswald,

¹¹¹ ENGELS, 2019, p. 175

¹¹² MASCARO, A.L.; MOSCHKOVIC, M. *Sobre origem da família, da propriedade privada e do Estado*. In: ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Boitempo Editorial. 2019. p.4 (numeração das páginas de acordo com versão ebook)

essa reorientação possui aspectos de natureza psíquica isso envolve uma forma diferente de se relacionar com o corpo, com a terra e com o outro. A resolução da dominação entre classes não é possível sem a resolução do conflito que foi criado entre a concepção ocidental de natureza e a concepção de humanidade como diferente dela. É nesse âmbito que se situaria, então, a superação da opressão feminina também. Por outro lado, a resolução do equívoco relacionado à origem da opressão da mulher poderia contribuir de forma importante para repensar a antropofagia oswaldiana sob uma perspectiva mais pertinente.

Engels, em *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, também discorre sobre a relação entre a instituição do direito paterno com a formação da família monogâmica e com a propriedade privada e destas com a escravidão. A monogamia era a garantia de que a herança paterna seria transmitida apenas para seus filhos, o que não seria possível sem a repressão sexual da mulher. Isso explicaria o motivo de a infidelidade masculina ser punida de forma muito mais branda do que a da mulher ou de simplesmente não ser punida. A divisão do trabalho entre o homem e a mulher no interior da estrutura familiar monogâmica foi, para Engels a primeira expressão da divisão da sociedade em classes e instituição do regime de servidão. Para Engels, essa também foi a primeira instituição familiar que foi fundada por questões econômicas¹¹³ e não naturais. Esse fato é determinante para a narrativa de Oswald de Andrade em relação à queda do paraíso enquanto saída do ser humano de seu estado natural e sua correspondência com a passagem¹¹⁴ do matriarcado ao patriarcado. Nenhum fato deve, no entanto, ser considerado de forma isolada, porque a queda, além de ser progressiva¹¹⁵, possui diversas dimensões e desdobramentos.

Sobre a relação entre a instituição familiar e a escravidão, Engels aponta que a palavra família possui relação com “famulus”, que designava o escravo doméstico, sendo família o conjunto de escravos que pertencem ao homem. Sobre isso, ele ainda complementa:

Ainda na época de Gaio, a familia, id est patrimonium (família, isto é, a herança), era legada por testamento. A expressão foi inventada pelos romanos para designar um novo

¹¹³ As questões econômicas a que Engels se refere são a herança e a propriedade privada.

¹¹⁴ Referência à passagem de ciclo na classificação de Oswald de Andrade, não da passagem da categoria antropológica ao patriarcado.

¹¹⁵ A progressão da queda não é linear, porque se insere na classificação histórica de Oswald de Andrade que se apropria da ideia hegeliana e marxista de progressão dialética por contradição.

organismo social, cujo chefe submetia mulher, filhos e filhas e certo número de escravos ao seu poder paterno romano, com direito de vida e morte sobre todos.¹¹⁶

Dessa forma, como afirma Karl Marx¹¹⁷, tanto a escravidão quanto a servidão feudal¹¹⁸ estariam no cerne da constituição familiar moderna.

Benedito Nunes aponta que, na perspectiva histórica de Oswald de Andrade, a mola propulsora do patriarcado teria sido o recalçamento dos instintos primários, “que, sem a válvula de escape agressiva e defensiva da antropofagia, derivou para a violência nas relações sociais”¹¹⁹.

A partir do momento em que teria se instaurado a divisão da sociedade em classes, Oswald de Andrade aponta que teria sido necessária a instituição de um Direito Positivo que se opunha ao Direito Natural. O Direito Positivo, por ser legislado, exigiria obediência, e, a partir disso, teria se estabelecido o Estado. O Estado, organização coercitiva, seria uma personificação do legal:

Da validade do legal como legal, foi possível a transferência para o domínio do arbítrio de toda emanção de Direito. Passou a ser o Direito aquilo que negava pela coação, a própria natureza do homem. No longo desenvolvimento desse Direito que deu as leis do Patriarcado, o jusnaturalismo sempre reivindicou o seu papel de fonte natural e direta de justiça.¹²⁰

A partir de então, da ruptura histórica com o matriarcado, a humanidade teria passado a um progresso não linear, mas dialético, por contradição. Isso justificaria a divisão da história feita por Oswald de Andrade em ciclos cinco ciclos que se alternam entre individualistas e coletivistas.

1.3.1 Do terror primitivo ao messianismo

A interpretação da história da humanidade defendida por Oswald de Andrade possui como fundo a compreensão da vida como um jogo e o ser humano, em seu estado natural, como *homo ludens*. Da saída do matriarcado, expressão da humanidade natural, ao patriarcado, expressão da autonegação da humanidade enquanto natureza e

¹¹⁶ ENGELS, 2019, p. 76

¹¹⁷ MARX, apud ENGELS, 2019, p. 76.

¹¹⁸ Possui relação com a servidão feudal devido à sua relação com serviços agrícolas (MARX, apud Engels, p.76)

¹¹⁹ NUNES, 1990, p. 33

¹²⁰ ANDRADE, 1990, p. 104.

liberdade, a constante lúdica teria sofrido um desvio. Esse desvio é um dos fios condutores da narrativa histórica de Oswald de Andrade. O que Oswald de Andrade chamou de “sentimento órfico”, pode ser compreendido como uma manifestação dessa constante lúdica, e seu direcionamento definiria um posicionamento fundamental diante da vida e da morte. No *homo ludens*, o sentimento órfico promove a sua ligação com a terra. Nos *homines faber, viator e sapiens*¹²¹, que Oswald de Andrade considerava manifestações humanas da civilização em oposição à cultura, o “sentimento órfico” teria sido desviado da “terrena finalidade” e apropriado pelas expressões do messianismo, que visam a transcendência da condição terrena.

O inexplicável para críticos, sociólogos e historiadores muitas vezes decorre de eles ignorarem um sentimento que acompanha o homem em todas as idades e que chamamos de constante lúdica. O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos- o Amor onde ganha, a morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo, enfim, o cinema.¹²²

Oswald de Andrade chama de “sentimento órfico” o sentimento religioso universal “o qual atinge e marca todos os povos civilizados como todos os agrupamentos primitivos”¹²³. Em outro momento, o “sentimento órfico” é chamado de sentimento do sagrado, que se oculta no ser humano e que se relaciona ao instinto da vida e ao medo da morte.¹²⁴ O desvio do “sentimento órfico” da Terra estaria relacionado com a servidão e a divisão da sociedade em classes: “vê-se que, no desenvolvimento do patriarcado, liga-se a servidão ao céu”¹²⁵ Outra passagem já citada, é

A um mundo sem compromissos com Deus sucedeu um mundo dependente de um Ser Supremo, distribuidor de recompensas e punições. Sem a ideia de uma vida futura, seria difícil ao homem suportar a sua condição de escravo. Daí a importância do messianismo na história do patriarcado.¹²⁶

O messianismo possuiria como base escatológica a crença no juízo final, que teria origem persa na mitologia masdaísta. A ideia de juízo final do messianismo transfere a salvação não apenas para o futuro, mas para a vida fora da terra, no céu.

¹²¹ ANDRADE, 1990, p. 106.

¹²² Ibidem, p.144

¹²³ Ibidem, p. 166

¹²⁴ Ibidem, p. 184.

¹²⁵ Ibidem, p. 104

¹²⁶ Ibidem, p. 104

Neste aspecto, Oswald de Andrade distingue a *parusia*, da escatologia messiânica. A *parusia* era a crença que dominava entre os cristãos em sua fase primitiva no retorno de um Cristo que reestabeleceria a justiça social na Terra. Essa crença dos primeiros cristãos teria sido desvirtuada pelo messianismo religioso, que teria transferido para o céu a ideia de salvação, enquanto a Terra permaneceria lugar de expiação do pecado original ou de purificação da alma. A servidão na terra seria a condição para a salvação e conquista do ócio no céu.

O messianismo, entendido como uma busca de transcendência da condição humana enquanto ser vivo livre e sujeito à contingência da vida, não teria como recurso apenas a crença religiosa ou a ideia de Deus como uma entidade externa. Benedito Nunes aponta que, além da esfera de dominação religiosa, o messianismo exerceria também a dominação pelo Estado. Talvez seja importante relembrar que as esferas de dominação messiânica apontadas e citadas a seguir por Nunes agiriam pelo desvio do sentimento órfico:

A Weltanschauung messiânica, que une duas instâncias de dominação - a temporal de uma classe, através do Estado, e a espiritual do sacerdócio -, com fundamento comum no poder do Superego, por sua vez ligando a autoridade do pai a de Deus no Céu, reproduz o modelo colonial de governo. E a conquista espiritual dos Jesuítas que se transfere à ação e ao pensamento do messianismo, suporte ideológico e expressão filosófica de uma superestrutura de que são aspectos integrantes o regime da propriedade privada no Direito, da família monogâmica quanto aos mores e do monoteísmo quanto a religião. São messiânicas as religiões de salvação e as filosofias da transcendência, que traduzem, até nos seus sucedâneos - as doutrinas paternalistas do Estado forte, inclusive a ditadura do proletariado -, os derivativos soteriológicos (a figura do mediador, sobrenatural ou carismático) e escatológico (transfiguração sobrenatural ou histórica devida ao mediador), com que o mesmo conteúdo ideológico envolve e resolve, mediante os instrumentos morais e jurídicos da repressão dele próprio extraídos (moral da obediência, direito paterna), e em proveito da continuidade da ordem que o tem por substrato, os conflitos da consciência desorbitada, joguete dos antagonismos de classes que cindem a sociedade e o indivíduo.¹²⁷

No âmbito da filosofia, Oswald de Andrade, Aristóteles e Sócrates são os filósofos mais abordados. As críticas à Sócrates são alinhadas às de Nietzsche, e apontam o surgimento do pensamento como a morte do lúdico¹²⁸ na Grécia e

¹²⁷ NUNES, 1990, p. 32

¹²⁸ “Bem antes de Tolstoi, Sócrates é o animador da censura, é o patrono da literatura dirigida. Nas suas mãos morrem poesias e arte na Grécia. É com o mais ridículo dos sérios que ele afirma que “os poetas e os fabulistas se enganam a respeito dos homens nos assuntos de máxima importância, quando declaram que em regra geral os maus são felizes e os bons desditosos; que a injustiça é útil, contanto que oculta; que, ao contrário, a justiça é útil e proveitosa a todos, mas um mal para quem a prática”. Pretende ele, no

representação filosófica da moral dos escravos nietzschiana. As críticas a Sócrates giram, principalmente, em torno da postura do filósofo diante da morte e a sua relação com o corpo. Já as críticas direcionadas Aristóteles possuem como fundamentos principais a relação que o filósofo estabelece entre a sua ideia de Deus e do bem com as relações de comando político¹²⁹, que poderiam também ser estendidas à relação de senhor e escravo. Sobre Aristóteles, Oswald de Andrade também critica a apropriação filosófica e religiosa que fizeram de seu pensamento lógico. A posição que teria ocupado a lógica aristotélica teria contribuído para retirar do ser humano algo que haveria de muito essencial, que seria abertura ao mistério e à imprevisibilidade, já que a lógica é do âmbito da previsibilidade. Se essa apropriação do pensamento aristotélico realmente ocorreu, ela seria, no entanto, equivocada, porque no pensamento político e ético de Aristóteles fica claro que o saber ético e político acontece diante da contingência. Também não seria messiânica a postura de Aristóteles diante da morte, diferente da de Sócrates, já que Aristóteles enfatiza a felicidade terrena como finalidade política e ética.

A respeito de Sócrates, as críticas feitas por Oswald de Andrade são extensas, mas a que mais interessa ao objetivo deste tópico, é a crítica referente ao seu posicionamento em relação à sua morte e à própria ideia de morte. No matriarcado, seria um elemento importante estar diante do medo da morte, ou do terror primitivo, por algumas razões. Uma delas é que o medo da morte é uma manifestação do instinto vital, expressão da própria vida. A negação do instinto, como já mencionado, na perspectiva de Oswald de Andrade teria consequências negativas do ponto de vista biológico e psíquico. Negar o terror ancestral, ou medo primitivo, seria negar um aspecto da própria vida. A transferência da ideia de felicidade para uma outra vida ou pra superação dos instintos através da razão, além de ser um recurso criado para a dominação de classes, segundo sua a sua perspectiva, também levaria a uma negligência da vida.

estado ideal que funda, proibir aos poetas que assim falam, ordenando-lhes que de futuro digam precisamente o contrário” ANDRADE, 1990, p. 117

¹²⁹ "A teoria metafísica do Ser, que pretende ser uma ontologia, constitui na realidade uma axiologia, uma teoria do valor absoluto e, portanto, uma teologia, pois a perfeição ou bondade corresponde a essência do real e, por isso, todo real e, em certo grau, bom; isto verifica-se com especial acuidade nestas palavras: "o Ser não podia ser mal administrado salvação não está no comando de muitos, um só domine!" É este o texto da *Ilíada* que Kelsen reproduz de Aristóteles sem dizer que este o copiava de Homero. Texto-chave confessional do Stagirita. Não se pode esquecer que Homero era o cantor da Aretê, isto é, da virtude helênica de que fazia a exaltação em seus versos. Conclui muito bem Kelsen que no 'Ser como tal', fundamento da ontologia aristotélica, está incluída a ideia duma monarquia absoluta. Dar ter a sua decorrente teologia um marcado caráter monoteísta. Este monoteísmo, porém, vinha de longe do fundo das velhas fés absolutistas. E tinha uma finalidade, a obediência do homem-escravo ao senhor da terra que era o espelho do Senhor do céu” (ANDRADE, 1990, p. 120)

Transpassando esses aspectos, está o que parece ser mais enfático para Oswald de Andrade, que seria a saída do *homo ludens*. Para ficar mais clara a ideia de Oswald de Andrade, é preciso mencionar novamente que ele compreende a vida como um jogo e *homo ludens* como um animal que vive entre dois grandes brinquedos: o amor quando ganha, e a morte quando perde. O *homo ludens*, ao se encontrar diante da vida como devoração, estaria diante da possibilidade de encontrar no amor a resposta para seu terror ancestral.

Em *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*, Oswald de Andrade apresenta uma interpretação da cordialidade bastante distinta da interpretação de Sérgio Buarque de Holanda, que enxergava na cordialidade um atributo negativo derivado do patriarcalismo. Para Oswald de Andrade, a cordialidade seria, ao contrário, uma derivação do matriarcado, que expressa uma atitude oposta ao messianismo:

No contraponto agressividade-cordialidade, se define o primitivo em Weltanschauung. A cultura matriarcal produz esse duplo aspecto. Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão. De outro lado a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade. Ao contrário, as civilizações que admitem uma concepção messiânica da vida, fazendo o indivíduo objeto de graça de eleição, de imortalidade e de sobrevivência, se dessolidarizam, produzindo o egotismo do mundo contemporâneo. Para elas, há a transcendência do perigo e a sua possível dirimção em Deus. A periculosidade do mundo, a convicção da ausência de qualquer socorro supraterrâneo, produz o "Homem cordial", que é o primitivo, bem como as suas derivações no Brasil.¹³⁰

Oswald de Andrade, então, relaciona o medo ancestral com à capacidade de “sentir com o outro”.

A alteridade seria, no Brasil, uma das reminiscências do matriarcado: Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire — isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário.¹³¹

Alinhado a Sérgio Buarque de Holanda, a cordialidade do brasileiro não teria nada de civilizado, mas, para Oswald de Andrade, não ser civilizado seria uma característica muito favorável. Ela seria expressão legítima de um “fundo emocional muito rico”:

¹³⁰ ANDRADE, 1990, p. 159.

¹³¹ Ibidem, p. 157

"No homem cordial", a vida em sociedade é de certo modo uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se em si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo cada vez mais a parcela social, periférica que no brasileiro - como bom americano - tende a ser o que mais importa. Ela é, antes, um viver nos outros.¹³²

Oswald de Andrade enxergou, então, no aparecimento da Filosofia existencialista, que representaria um retorno ao medo ancestral, uma evidência positiva do final do ciclo em que estaríamos chegando e da crise da filosofia messiânica, circunstância que deu título à tese que apresentou à Universidade de São Paulo-USP, em 1950.

1.3.2 Ócio ao Negócio

A perda do ócio, resultado da expulsão de parte da humanidade do paraíso/matriarcado, não deve ser compreendida apenas como a perda de tempo livre de atividades. O ócio do matriarcado corresponderia ao âmbito das atividades que possuem como finalidade elas próprias, ou que não são subordinadas a uma utilidade que lhes é externa. O trabalho aparece no matriarcado, como menciona Benedito Nunes¹³³, de forma espontânea e como o prolongamento das atividades vitais. Aqui é pertinente a distinção que Hannah Arendt faz entre trabalho e labor, correspondendo o labor ao prolongamento das atividades vitais que a noção de ócio na antropofagia contempla, e o trabalho a forma como aparece no patriarcado. O labor é definido por Arendt como

[...] a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.¹³⁴

Já o trabalho é definido como

[...] a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo «artificial» de coisas,

¹³² ANDRADE, 1990, p. 158

¹³³ NUNES, 1990, p.33-34

¹³⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, P. 15

nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais.¹³⁵

O trabalho que se opõe ao ócio surge junto com a divisão de classes e com o desenvolvimento de uma técnica que é desorientada do que Oswald de Andrade chama de “terrena finalidade”. Trata-se de um desenvolvimento técnico que não se subordina à finalidade da felicidade humana e de um bem viver que se confundem com a ideia de saúde do ser humano biologicamente considerado e que é indissociável da coletividade. O desenvolvimento da técnica, então, aconteceria de forma muitas vezes descompromissada com a própria vida e incorporado à uma noção de progresso invertida que resulta em destruição, violência e doenças. A técnica e o trabalho que ela envolve tornam-se a finalidade à qual a vida passa a ser subordinada. O trabalho e a produção como meio e finalidade da vida forma motivo de crítica dos antropofágicos durante as publicações da Revista de Antropofagia e também de Oswald de Andrade, no final da década de 1940 e início de 1950. A valorização do ócio por Oswald de Andrade é articulada com a crítica a uma concepção utilitarista da vida, em que mesmo que seria da esfera do lúdico era eventualmente submetido a uma finalidade externa:

Ainda uma vez hoje se procura justificar politicamente as artes, dirigi-las, oprimi-las, fazê-las servirem uma causa ou uma razão de Estado. É inútil. A arte livre, brinco e problema emotivo, ressurgirá sempre porque sua última motivação reside nos arcanos da alma lúdica.¹³⁶

É essa técnica, que apenas se desenvolveu através da exploração do trabalho, da escravidão, do genocídio que envolveu o processo de colonização e da exploração destrutiva do meio ambiente, que seria utilizada para atestar a superioridade da cultura ocidental e desqualificar os saberes periféricos. Sobre este fato, Oswald de Andrade cita Adam Smith, com que possui claras divergências:

“[...] “o trabalho foi o preço primitivo, a moeda original adquirente que se pagou no mundo por todas as coisas permutáveis. Não foi com ouro nem com prata e sim com trabalho, que se comprou primitivamente no mundo todo gênero de riqueza e valor”(Natureza e Causas da Riqueza das Nações, 1776). Era a voz do Patriarcado”.¹³⁷

¹³⁵ Ibidem, p. 15.

¹³⁶ ANDRADE, 1990, p. 145

¹³⁷ Ibidem, p. 203 e 204.

Meneses & Santos¹³⁸ apontam para a natureza sacrificial que contém no fato de os grupos hegemônicos utilizarem os subalternos para afirmar sua superioridade: “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”.

A desvalorização do ócio, para Oswald de Andrade, teria acontecido de forma gradual a partir da queda. Em um primeiro momento, teria se estabelecido o ócio de privilégios através da figura do Sacerdote. Sacerdócio, para o autor, seria “ócio sagrado”:

Sacerdócio quer dizer ócio consagrado aos deuses. O ócio não é esse pecado que farisaicamente se aponta como a mãe de todos os vícios. Ao contrário, Aristóteles atribui o progresso das ciências no Egito ao ócio concedido aos pesquisadores e aos homens de pensamento e de estudo. A palavra ócio em grego é *scole*, donde se deriva escola. De modo que podemos facilmente distinguir dentro da sociedade antiga os ociosos como os homens que escapavam ao trabalho manual para se dedicarem a especulação e as conquistas do espírito¹³⁹.

Oswald de Andrade menciona que a figura do sacerdócio era, inicialmente, coincidente com a do legislador, representando os privilégios que teriam se estabelecido na origem do patriarcado e a origem do que Nietzsche nomeou *Moral dos Escravos*. Estariam nos velhos livros religiosos os princípios que estabeleceriam o “escravo perfeito”. O ócio, nessa fase, ainda seria valorizado, mas transferido para o céu. O trabalho na terra seria a garantia do ócio no céu: “No fundo de todas as religiões como de todas as demagogias, está o ócio. O homem aceita o trabalho para conquistar o ócio”.

140

Na Idade Média, seriam, também, as classes ociosas que dividiam o poder, entre os guerreiros e os sacerdotes.

A desvalorização explícita do ócio estaria, segundo Oswald de Andrade, na “filosofia do negócio” representada pela reforma protestante:

A primeira atitude de Martinho Lutero é a liquidação do celibato sacerdotal. O sacerdote perde aí a sua vestalidade. Passa a ser o homem sem mistério, o homem devassado pela intimidade da família. Do outro lado, o Reformador dá as bases para a força moral da burguesia. E a doutrina da graça. Deus elege os beneficiários do lucro. Contra o

¹³⁸ MENESES & SANTOS, 2019, p. 31.

¹³⁹ ANDRADE, 1990, p. 105-106.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 106.

Sacerdócio, que é ócio sagrado, surge, na sua virulência, o negócio que é a negação do ócio¹⁴¹.

Sobre o papel da Reforma Protestante na desvalorização do ócio, Oswald de Andrade também afirmou:

A Reforma havia quebrado a magia do Sacerdócio. Ela adotara o livre exame. A prosperidade nos negócios e um sinal de eleição. O pastor tornou-se apenas um conselheiro, pois que, a obra da graça, qualquer espertalhão pode ter o céu garantido. As seitas dividem-se, subdividem-se a vontade dos grupos. E cada um pode ter suas preferências de culto. Cai das mãos do sacerdote o poder de julgar e condenar. Transferida a grande instancia para Deus, tudo passa a ser caso de consciência. Qualquer mortal faz suas contas com o próprio Deus. E isso desentrava as iniciativas do capitalismo que prospera nos parses reformados produtores de matéria-prima. O anglicanismo é uma teologia do tecido, depois do carvão. é possível arrancar a mais-valia do proletariado indefeso que nasce, sem quebra de moralidade.¹⁴²

A passagem progressiva do ócio ao negócio está associada ao estabelecimento do futuro como horizonte do progresso. Ao estabelecer um futuro melhor como horizonte para justificar o sacrifício do presente, surge a separação entre ócio e trabalho. O trabalho, motor do progresso, é o espaço de atividades que são subjugadas por outra finalidade, onde a vida possa se realizar plenamente por ela própria.

Isso não significa que no ócio as atividades e coisas não exerçam uma utilidade externa, mas essa utilidade é secundária. O próprio conhecimento das coisas e sobre as coisas não é subordinado ao uso que se fará delas. Nesse sentido, meios e fins se confundem, mas por motivos diferentes que os da sociedade moderna. Eles se confundem porque o próprio meio pelo qual as finalidades são atingidas já são um fim em si, por serem expressões da própria vida.

O aspecto psicológico que decorre do utilitarismo que caracteriza o ocidente é abordado muitas vezes por Oswald de Andrade desde sua participação no modernismo brasileiro. A valorização do pensamento selvagem enquanto oposição ao pensamento domesticado, que é orientado a uma outra finalidade fora de si e de sua autoexpressão, não é uma novidade da antropofagia nem do modernismo brasileiro. Esse aspecto está presente especialmente no surrealismo e no cubismo, e é influenciado tanto pela descoberta do inconsciente por Freud quanto pela popularização de estudos etnográficos. Oswald de Andrade, no entanto, encontra entre os ameríndios uma expressão autêntica daquilo que para as vanguardas europeias era uma busca. Esse

¹⁴¹ Ibidem, p. 130-131

¹⁴² ANDRADE, 1990. P. 131

aspecto psicológico permeia a filosofia antropofágica além do movimento estético que ela representou, pois expressava uma crítica ao modelo civilizacional do ocidente e sua imposição colonial ao Brasil. A seguinte passagem de Carl Jung¹⁴³ expressa bem a distinção entre as duas formas de pensamento e, a partir dela é possível compreender melhor a crítica de Oswald de Andrade, que diverge em alguns aspectos dela:

A natureza determinada e dirigida da consciência é uma aquisição extremamente importante que custou à humanidade os mais pesados sacrifícios, mas que, por seu lado, prestou o mais alto serviço à humanidade. Sem ela a Ciência, a técnica e a civilização seriam simplesmente impossíveis, porque todas elas pressupõem persistência, regularidade e intencionalidade fidedignas do processo psíquico. [...] A ausência de valor social cresce, em geral, à medida que estas qualidades são anuladas pelo inconsciente, mas há também exceções, como por ex., as pessoas dotadas de qualidades criativas. A vantagem de que tais pessoas gozam consiste precisamente na permeabilidade do muro divisório entre a consciência e o inconsciente. Mas para aquelas organizações sociais que exigem justamente regularidade e fidedignidade, valor representam. [136] Por isso não é apenas compreensível, mas até mesmo necessário que, em cada indivíduo, este processo seja tão estável e definido quanto possível, pois as exigências da vida o exigem. Mas estas qualidades trazem consigo também uma grande desvantagem: O fato de serem dirigidas para um fim encerra a inibição e ou o bloqueio de todos os elementos psíquicos que parecem ser, ou realmente são incompatíveis com ele, ou são capazes de mudar a direção preestabelecida e, assim, conduzir o processo a um fim não desejado.¹⁴⁴

Oswald de Andrade questionava os parâmetros a partir do qual se julgava esse modelo civilizacional superior ao dos primitivos, já que não indicava mais felicidade nem mesmo superioridade técnica. A ideia de que os povos primitivos são a infância da humanidade perde o sentido quando se observa que se desenvolvem de forma autônoma, sem a tutela de uma autoridade paternalista externa, que no ocidente se expressa nas leis do direito positivo de natureza coercitiva. Oswald de Andrade aponta a superioridade das comunidades indígenas em relação às suas organizações políticas e sociais, já que dominavam a distribuição de riquezas espirituais e materiais.

A desvalorização do ócio e seus desdobramentos no âmbito psicológico e social são abordados por Oswald de Andrade através da passagem progressiva do ócio do matriarcado ao negócio (negação do ócio). Nessa passagem, o ócio passou pelo “ócio de

¹⁴³ Oswald de Andrade menciona o psiquiatra Carl Jung na Primeira Dentição da Revista de Antropofagia na página 58 em que demonstra alinhamento com o conceito de “autoridade exterior”, embora utilize para demarcar uma divergência em relação ao uso da palavra “introversão”. Isso indica uma possível influência do psiquiatra, com quem tem em comum algumas divergências com Freud, como a respeito do Complexo de Édipo. No entanto, não é possível afirmar, pois nem sempre Oswald de Andrade deixa explícitas as referências de suas ideias.

¹⁴⁴ JUNG, Carl Gustav. *A Função Transcendente*. In: *A natureza da psique*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000 (Versão Ebook)

classes”, que teve entre suas expressões o sacerdócio, até chegar à desvalorização radical do ócio, cuja expressão máxima teria sido a filosofia da reforma protestante, que ele chama de filosofia do negócio.

Em paralelo à oposição entre ócio e negócio, existira a oposição entre “economia do ser”,¹⁴⁵ e “economia do haver”. A “economia do ser”, nos escritos de Oswald de Andrade, aparece entrelaçada a uma proposição política com desdobramentos complexo. Por outro lado, a própria forma de relação com a alteridade pode ser entendida também como aspecto” da economia do ser”. Está implícita na própria antropofagia, que seria também uma forma de ser que anseia pela diferença e que vê na diferença uma forma de riqueza a ser almejada, uma forma de *economia do ser*. A ideia de que formas de ser diferentes constituem uma riqueza. Em *Metafísicas Canibais*, Viveiros de Castro refere-se a uma “economia da alteridade” que possui esses aspectos que podem ser associados a um modo de ser antropofágico:

Esses trabalhos apontavam para uma economia da alteridade predatória como constituindo o regime basal da socialidade amazônica: a ideia de que a “interioridade” do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos – nomes e almas, pessoas e troféus, palavras e memórias – do exterior. Ao escolher como princípio de movimento a incorporação de atributos do inimigo, o socius ameríndio é levado a se “definir” – determinar – segundo esses mesmos atributos. É o que se podia ver no grande momento ritual da vida dos Tupinambá, a execução do cativo, em que o lugar de honra era reservado à figura gemelar do matador e de sua vítima, que se refletiam e reverberavam ao infinito.¹⁴⁶

Enquanto a economia do ser tem como riqueza almejada a diferença que constitui a alteridade, a economia do haver tem a moeda como um denominador comum das trocas humanas. Na economia do haver o que se troca é um valor único, e sua variação é apenas em quantidade.

Um aspecto que parece distanciar a “economia do haver” da “economia do ser” é, também, o que a economia do ser corresponde à própria vida. A posse, que se opõe à propriedade, pode ser compreendida, também, como o uso. Já a propriedade é uma formalidade do direito que se distancia da realidade da vida, e é do âmbito do direito positivo. A “economia do ser” é incompatível com o acúmulo exacerbado que configuraria a “economia do haver”. Outro aspecto a ser considerado, é a crítica que

¹⁴⁵ Sobre o Matriarcado, Oswald de Andrade afirma: “o direito, era o direito da guerra, a moral, a da liberdade, e economia, a economia do ser” ANDRADE, Oswald de. *Estética e Política*. São Paulo: Globo. 1992

¹⁴⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 112

Oswald de Andrade faz com certa frequência à distorção entre meios e fins na modernidade. A produção e o trabalho como finalidades no lugar da felicidade são críticas recorrentes. Um exemplo disso é a crítica ao marxismo, que, em sua opinião, enfatizava os meios de produção, enquanto a antropofagia estava interessada na finalidade do consumo. A finalidade da produção é o uso, e o critério da antropofagia é o que é favorável ao home biologicamente considerado. O que interessaria, portanto, seria repensar o uso e sair da perspectiva de que a produção e o de que o trabalho são a finalidade.¹⁴⁷

A “economia do ser”, no entanto, possui um significado mais amplo do que as relações antropofágicas com o outro e com o ambiente, através das quais é possível nutrir-se em sentidos diversos. José Wisnik¹⁴⁸ aponta que existe na oposição entre “economia do ser” e “economia do haver” a proposta de ruptura com a lógica da dívida e dos juros que permeiam as relações humanas de troca antes mesmo do surgimento da moeda. A dívida e os juros são estruturantes nas relações de dominação dentro do patriarcado, e estariam relacionadas com a tradição judaico-cristã do juízo final, na qual todas as dívidas seriam cobradas e saldadas. A dívida é entendida aqui em um sentido amplo, sendo o juízo final um estorno ideológico.

Um dos aspectos a ser considerado, é que a “economia do haver” possui correspondência com a história, enquanto a “economia do ser” com o a-histórico. Retornar ao a-histórico significar, entre outras coisas, um direcionamento ao presente. A ideia de dívida coloca o ser humano como tributário de algo a ser pago no futuro, o que insere a dinâmica econômica em uma linearidade temporal. Romper com o messianismo também tem como significado romper com o horizonte futuro imposto pela dívida. A dinâmica da economia do ser acontece inteiramente no presente, e contempla trocas que não permitem o acúmulo. Este é um dos aspectos da oposição entre posse e propriedade. A posse, que faz parte da economia do ser, corresponde necessariamente ao uso. A propriedade, que é amparada por um arcabouço jurídico que é fixo e desatrelado da realidade, permite o acúmulo e a cobrança de juros. Parte das críticas de Oswald de Andrade ao marxismo refere-se à oposição entre “economia do

¹⁴⁷ “Quanto a Marx, consideramo-lo um dos melhores “românticos da Antropofagia”. Temos certeza de que ele errou quando colocou o problema econômico no chavão dos “meios de produção”, o que nos interessa é o consumo - a finalidade da produção. Simplesmente. Daí a nossa teoria (resposta a outras teorias) da posse contra a propriedade. O contacto contra o título morto. O grilo. Não fosse o Brasil o maior grilo da história constatada”. (FREUDERICO, 1975, 1ª Dentição)

¹⁴⁸ WISNIK, José Miguel. *A (Des)construção do Futuro*. São Paulo: Arte Pensamento-Instituto Moreira Salles IMS., 2013 Disponível em < <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-desconstrucao-do-futuro>> Acesso em 31 jan 2022

ser” e “economia do haver”. Não pela questão dos juro, mas porque Oswald¹⁴⁹ julgava que o marxismo era engajado na “economia do haver” na medida em que seu foco eram os meios de produção, enquanto a preocupação do movimento antropofágico era finalidade da produção, que é o uso.

A valorização do ócio proposta por Oswald de Andrade carrega diferentes aspectos que se entrelaçam e que ultrapassam o sentido de libertação do trabalho através das máquinas, como já havia sido proposto por Marx e até previsto por Aristóteles. A reconquista do ócio, permeada pelo reestabelecimento do sentimento de coletividade e da felicidade como finalidade terrena, passa também pelo estabelecimento de uma nova forma de temporalidade, em que a esperança no futuro não signifique o sacrifício do presente. Este parece ser um aspecto relevante da natureza utópica do pensamento antropofágico.

¹⁴⁹ “Quanto a Marx, consideramo-lo um dos melhores “românticos da Antropofagia”. Temos certeza de que ele errou quando colocou o problema econômico no chavão dos “meios de produção”, o que nos interessa é o consumo - a finalidade da produção. Simplesmente. Daí a nossa teoria (resposta a outras teorias) da posse contra a propriedade. O contacto contra o título morto. O grilo. Não fosse o Brasil o maior grilo da história constatada!” (FREUDERICO, 1975, p.58) Obs. Freuderico era um pseudônimo que Oswald de Andrade utilizava na Revista de Antropofagia.

2. ANTROPOFAGIA: TEMPORALIDADE E UTOPIA

Este capítulo consiste em uma continuidade ao tema do capítulo anterior com o aprofundamento dos aspectos temporais implicados na oposição entre as visões de mundo matriarcal-antropofágica e patriarcal-messiânica. Ao final, serão discutidas as ideias de futuro e de utopia a partir de uma perspectiva antropofágica.

Em *A Antropofagia como Visão de Mundo*, um de seus último escritos postumamente publicados, Oswald de Andrade propõe uma convergência entre os termos “tempo” e “tabu”. A aproximação entre os dois termos já havia sido elucidada em textos da primeira fase de alinhamento do autor à “antropofagia” através da definição da operação antropofágica como “a reação da paisagem contratempo”. Essa definição é posterior a uma mais difundida, presente no *Manifesto Antropófago*: “a transmutação do tabu em totem”. A questão temporalidade atravessa as principais ideias do autor, de forma mais ou menos implícita, desde o Manifesto Antropófago em que consta a referência ao “mundo não datado”¹⁵⁰ e a oposição à memória como “fonte do costume”¹⁵¹.

A oposição proposta entre Matriarcado e Patriarcado também possui entre seus fundamentos uma distinção de postura diante do tempo que se expressa de formas múltiplas, como na passagem do ócio ao negócio e no messianismo que transfere a finalidade da vida para uma concepção de futuro que desvia o ser humano da “terrena finalidade”. A vida passaria ser dominada por um futuro inalcançável em que as dívidas referentes à divindade seriam saldadas por uma concepção linear de progresso que justificaria o sacrifício da vida no “aqui e agora”. O aspecto utópico que se expressa nas ideias de Matriarcado do Pindorama¹⁵² e no Matriarcado Tecnizado¹⁵³ é outra questão que carrega o tema da temporalidade através de uma ideia de futuro e que pode parecer ambígua por estar atrelada a determinadas noções de progresso do autor. A utopia, no entanto, seria uma forma de construção do futuro a serviço da vida e de teor revolucionário, indicando uma insatisfação com a ordem vigente e mobilizando uma mudança a ser efetuada no presente. Não haveria, portanto, uma ideia de eliminação do futuro, mas de inversão de finalidade.

¹⁵⁰ ANDRADE, 1990, p. 50

¹⁵¹ Ibidem, p. 51.

¹⁵² Presente no *Manifesto Antropófago* e nos escritos das três denticções da Revista de Antropofagia.

¹⁵³ Proposto principalmente em *A Crise da Filosofia Messiânica*.

A coincidência direta e explícita da ideia de “tempo” com “tabu” proposta em *A Antropofagia como Visão de Mundo*, no entanto, pode indicar que a temporalidade não é uma questão que permeia as análises e as propostas oswaldianas, mas possivelmente o problema central das questões apontadas pelo autor, aparecendo como critério determinante na distinção entre “matriarcado” e “patriarcado” enquanto visão de mundo. Pode se tratar, portanto, de uma análise que coloca o problema da temporalidade mais no âmbito das causas que dos efeitos, constando, possivelmente, como o critério que separa o matriarcado do patriarcado como visões de mundo. Essa centralidade da questão temporal acontece em uma convergência com as noções de sagrado e de alteridade, condensadas em uma polaridade que seria a dimensão negativa da vida. A dimensão negativa da vida, no entanto, não é algo a ser rejeitado, mas a ser transmutado em dimensão positiva, exercendo uma função que é fundamental, a qual Oswald de Andrade identifica o próprio sentido da existência, que é a antropofagia. É na própria antropofagia que o autor coloca a questão do “ser”, que se resolve então em uma equação que é definida por uma temporalidade e pela alteridade.

As distinções mais recorrentes entre essas duas categorias -matriarcado e patriarcado- já remontavam à oposição entre povos históricos e a-históricos, povos civilizados e primitivos, como o próprio Oswald de Andrade aponta. A ideia de que os povos chamados “primitivos” são povos sem história têm sido problematizadas pela antropologia como uma análise etnocêntrica e que possui critérios questionáveis, como uma hierarquização tecnológica, que não leva em conta a finalidade desse desenvolvimento técnico. A análise de Oswald de Andrade, alinhada com a de Nietzsche, por outro lado, identifica uma subversão da função da história nas culturas consideradas “históricas”. Na história, a temporalidade passa a exercer uma função que não é mais a do poder exterior. O passado, através de uma memória, passa a ser fonte de costumes e de imobilidade, e o futuro passa a justificar a dominação de classes e a negação do ócio.

A temporalidade como determinante e associada ao termo *weltanschauung* – “visão de mundo” ou “cosmovisão”, enfatiza o aspecto filosófico que o autor pretende dar ao termo apropriado principalmente da antropologia e da psicanálise, além de “matriarcado” e “patriarcado”, “tabu”, “totem” e “exogamia”. Essa perspectiva reforça um sentido de matriarcado que se distancia das hipóteses já refutadas por estudos historiográficos e antropológicos que estabelecem a posição política e econômica da mulher, assim como a matrilinearidade, como critérios fundamentais de oposição entre

Matriarcado e Patriarcado. A posição feminina dentro da organização social poderia ser entendida, a partir da Antropofagia, como um efeito de duas visões de mundo que se opõem, mas, talvez, não como um critério a partir do qual o autor divide patriarcado e matriarcado. Um fator a favor desse argumento é que Oswald de Andrade estabelece uma unidade entre o suposto matriarcado primitivo defendido por Bachofen e os povos nativos da América, como os tupinambás, que são patrilineares e com uma organização social distante do que teria sido esse matriarcado originário:

O que está fixado no contato branco com o homem primitivo é apenas o residual duma grande Weltanschauung anterior, duma autêntica Idade de Ouro que, pelo desenvolvimento autônomo ou pelo hibridismo de ignoradas migrações, que deram a difusão cultural, se separaram, dividiram e chocaram produzindo a afirmação de que não existe uma “cultura primitiva distinta” nem sequer uma série única de tipos culturais. No entanto, existe ou não uma unidade espiritual do primitivo, mantida na arte, conservada na ideia terrível de Deus contrário, na aceitação estoica da morte, na ética do gesto, enfim, na concepção antropofágica da vida-devoração? Poder-se-á apresentar, pelas condições especiais dos trópicos (clima nudista e natureza farta), o nosso indígena como o protótipo detentor dessa Weltanschauung.¹⁵⁴

Não é possível, contudo, desprezar os problemas antropológicos e históricos que são incorporados nas discussões de Oswald de Andrade, que defendia, principalmente através de Bachofen, a ocorrência de um período em que predominava um matriarcado que se alinha à categoria antropológica, ou seja, do predomínio político ou econômico da mulher em culturas matrilineares. A adoção do esquema de evolução da família de Friedrich Engels pode, igualmente, apresentar problemas ou dificuldades de interpretação, já que Oswald de Andrade conjuga sua categoria própria de Matriarcado, que não coincide integralmente com a antropológica (apesar de apresentar convergências significativas), com uma análise materialista-histórica que se fundamenta em evidências de antropólogos como Lewis Morgan e Bachofen e que centraliza o problema em questões econômicas. A interpretação de Oswald de Andrade expressa uma busca de determinações, como menciona Manuel Pinto, “ao mesmo tempo metafísicas, materialistas e até climatológicas” para descrever a “concepção imperialista do homem fáustico” e a negatividade em que se encontra o ocidente, cujos sintomas seriam superados pela antropofagia dos povos “voluptuários”.¹⁵⁵ São estabelecidas pelo autor, como foi visto no capítulo anterior, relações claras entre o surgimento da

¹⁵⁴ ANDRADE, Oswald de. *Diário Confessional*. Org. Manuel da Costa Pinto. (ebook) São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 110.

¹⁵⁵ PINTO, Manuel da Costa. *Apresentação em ANDRADE, Oswald. Diário Confessional*. Org. Manuela da Costa Pinto. São Paulo: Companhia das Letras, 2022 (ebook), p. 15.

propriedade privada e o desenvolvimento de um perfil psicológico que é determinado por ela e que simultaneamente a sustenta, como a interiorização, pelo superego, da autoridade paterna e não mais a interiorização da autoridade da tribo. Com isso, questões econômicas são colocadas como determinantes na formação de uma visão de mundo patriarcal messiânica. O próprio messianismo, na leitura histórica defendida por Oswald de Andrade, existiria em função da manutenção da relação de dominação entre classes que se desenvolveu com a propriedade privada: “sem a ideia de uma vida futura, seria difícil ao homem *suportar* a sua condição de *escravo*”.¹⁵⁶ Contudo, e apesar de a propriedade privada e a divisão de classes configurarem como, ao menos parcialmente, determinantes em uma inversão de valores¹⁵⁷, essa inversão remonta a uma outra questão discutida por Nietzsche, Bachofen e pelo próprio Engels:

[...] segundo Bachofen, o que provocou as mudanças históricas na posição social ocupada pelo homem e pela mulher na relação mútua foi não o desenvolvimento das condições reais de vida das pessoas, mas o reflexo religioso dessas condições de vida na mente dessas mesmas pessoas.¹⁵⁸

Apoiado principalmente na obra *O Ramo de Ouro*, de James Frazer e em *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, Oswald de Andrade discute o papel do sacerdócio no desvio do “sentimento órfico”, sendo este a constante a partir da qual ele esboça uma Filosofia da História em *Meu Testamento* e na *Crise da Filosofia Messiânica*. Teria sido a classe sacerdotal a primeira classe dominante, o que já aproxima o problema da questão religiosa e temporal. Em *Genealogia da Moral*, um problema religioso e um problema temporal convergem na relação credor-devedor:

A relação credor-devedor exprime a atividade da cultura em seu processo de adestramento ou de formação. Correspondendo à atividade pré-histórica, essa própria relação é a relação do homem com o homem, “a mais primitiva entre os indivíduos”, anterior mesmo “às origens de qualquer organização social”. Mais ainda, serve de modelo “aos complexos sociais mais primitivos e mais grosseiros”. É no crédito, não na troca, que Nietzsche vê o arquétipo da organização social.¹⁵⁹

Essa relação, no entanto, não teria surgido como um problema econômico, mas como uma questão religiosa que se desdobrou da relação com os ancestrais.

¹⁵⁶ ANDRADE, 1990, p. 104.

¹⁵⁷ A inversão que Oswald de Andrade atribui à passagem do Matriarcado ao Patriarcado.

¹⁵⁸ ENGELS, Friedrich. Prefácio à primeira edição [1884]. *A História da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Trad. Nelio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019 (ebook), p. 25.

¹⁵⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. 1ª edição brasileira: trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p.63.

Na originária comunidade tribal - falo dos primórdios - a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (e não um mero vínculo de sentimento: seria lícito inclusive contestar a existência deste último durante o mais longo período da espécie humana). A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados - e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma dívida [Schuld], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força [...] O que se pode lhes dar em troca? Sacrifícios (inicialmente para alimentação, entendida do modo mais grosseiro), festas, música, homenagens, sobretudo obediência - pois os costumes são, enquanto obra dos antepassados, também seus preceitos e ordens -: é possível lhes dar bastante? Esta suspeita permanece e aumenta: de quando em quando exige um imenso resgate, algo monstruoso como pagamento ao "credor" (o famigerado sacrifício do primogênito, por exemplo; sangue, sangue humano, em todo caso). Segundo esse tipo de lógica, o medo do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. Não ao contrário! E todo passo para o debilitamento da estirpe, todo acaso infeliz, todos os indícios de degeneração, de desagregação iminente, diminuem o medo do espírito de seu fundador, oferecendo uma imagem cada vez mais pobre de sua sagacidade, de sua providência e da presença do seu poder. Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível - o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no medo, portanto! ¹⁶⁰

Toda relação credor-devedor implica uma temporalidade, já que transfere para o futuro sua resolução e estabelece um compromisso, o que implica, também, a função da memória¹⁶¹ e sua capacidade de prometer. O desvio pelas forças reativas, porém, teria estabelecido uma relação à qual é inerente uma temporalidade que culminaria no messianismo cristão através de uma dívida inesgotável e impagável. Também é desse desvio que teria se originado a relação entre dano e dor¹⁶² da qual derivariam o sentimento de culpa e a inibição dos próprios instintos:

Existe uma diferença de natureza entre as duas formas de responsabilidade, a responsabilidade-dívida e a responsabilidade-culpa. Uma tem como origem a atividade

¹⁶⁰ NIETZSCHE, S.A, p. 36

¹⁶¹ A memória original, para Nietzsche, não corresponde a uma memória dos traços, mas uma memória em função do futuro e da vontade. Trata-se da memória como capacidade de prometer, engajada no futuro (DELEUZE, 1976, p. 66)

¹⁶²“De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de "pessoas jurídicas", e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico”. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Ed. Sabotagem S /A.

da cultura; é apenas o meio dessa atividade, desenvolve o sentido externo da dor, deve desaparecer no produto para dar espaço à bela irresponsabilidade. Na outra, tudo é reativo: tem como origem a acusação do ressentimento, enxerta-se na cultura e a desvia de seu sentido, ela própria acarreta uma mudança de direção do ressentimento que não busca mais um culpado fora, eterniza-se ao mesmo tempo em que interioriza a dor.¹⁶³

Pode-se observar que há, tanto em Nietzsche quanto em Oswald de Andrade, uma mudança de postura em relação ao tempo que se dá através da relação credor-devedor, que, para o primeiro, significa o triunfo das forças reativas e, para o segundo, o do patriarcado, ao qual é inerente o messianismo. O messianismo teria tido como fundamento escatológico por séculos a transferência da resolução de uma dívida com Deus para um futuro inalcançável e fora da terra, configurando uma esfera de dominação temporal. Com a Contra-Reforma, essa dominação temporal sustentada pela dívida através da crença no Juízo Final teria sido substituída pelo problema do crédito e da dívida econômica. José Miguel Wisnik, em uma análise que aproxima *A Crise da Filosofia Messiânica* com o livro *Dívida: Os Primeiros 5.000 anos*, ambos com uma leitura da dívida como um problema moral, comenta:

[...] se a modernidade queimou o Juízo Final como instância suprema e supraterrana da cobrança moral, e a “pós-modernidade” queimou o mito do futuro como baliza do progresso, sobrou a crise da dívida financeira como partícula irreduzível e radioativa do mito carbonizado do futuro. É aqui que entra o nosso tema: o sistema que se alimenta da dívida insaldável participa de um tempo que aponta sem descanso para o futuro. Esse futuro já foi o Juízo Final, queimado ou estornado, como diz Oswald, pela modernidade; já foi o mito do progresso cumulativo e linear, queimado pela chamada pós-modernidade, e hoje se consoma na errática da Bolsa de Mercadorias e Futuros.¹⁶⁴

Se a mola propulsora do patriarcado é o recalque dos instintos¹⁶⁵ que, como afirma Oswald de Andrade citando Engels, se deu quando o ser humano deixou de comer o outro para escravizá-lo, o que passou pela repressão do ritual antropofágico, a questão pode ser a da modificação da forma de projetar o futuro através da relação credor-devedor. Essa possibilidade pode ser reforçada pela análise de Manuela Carneiro da Cunha e de Viveiros de Castro a respeito da temporalidade que envolve a vingança Tupinambá, instituição que determina a guerra e o ritual antropofágico e a organização interna da sociedade. Essa vingança passa por uma relação credor-devedor que envolve simultaneamente ancestrais e relações externas de inimizade, e o sentido dessa relação é

¹⁶³ DELEUZE, 1976, p.66.

¹⁶⁴ WISNIK, José Miguel. *A Desconstrução do Futuro*. Arte Pensamento-Instituto Moreira Sales, 2013. Disponível em < <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-desconstrucao-do-futuro/> > Acesso 24 out 2022

¹⁶⁵ BENEDITO NUNES, 1990, p. 33.

determinante na temporalidade dessa sociedade através da ligação entre a memória (dos ancestrais) com o futuro (vingança dos inimigos).

Considerando a importância da temporalidade no pensamento de Oswald de Andrade, o objetivo geral desse capítulo é discutir alguns aspectos desse tema em sua obra, especialmente em relação à utopia e ao futuro. A intenção é identificar como a temporalidade se relaciona Antropofagia enquanto uma estratégia anticolonial, tema que será mais bem desenvolvido no capítulo seguinte.

2.1 Tempo, Deus e Tabu

A Antropofagia como Visão de Mundo é um ensaio inacabado em que Oswald de Andrade desenvolveria as ideias da tese *A Crise da Filosofia Messiânica*. Um relato do jornalista José Tavares de Miranda na *Folha da Manhã* indica que o escrito estava sendo trabalhado em 1951 simultaneamente com um livro de memórias intitulado *Diário Confessional*. Apesar do relato, não se sabe exatamente o período de escrita do ensaio, que continha na página inicial dos fragmentos coletados a data 1930. Os dois escritos mantiveram-se inéditos¹⁶⁶ até a publicação organizada por Manuel da Costa Pinto em 2022.

No ensaio, é retomada a ideia Deus como elemento contrário, já mencionada neste trabalho e desenvolvida no *Manifesto Antropófago*, na *Revista de Antropofagia*¹⁶⁷ e em *A Crise da Filosofia Messiânica*, correspondendo ao tabu supremo, ou inimigo sacro, por ser a autoridade e alteridade máximas e, a princípio, inatingível. Oswald de Andrade refere-se a Deus como um símbolo criado pelo instinto frente à negação que a própria vida carrega em si e criado a partir da concepção de que o ser humano faz parte de uma hierarquia da qual não é o último termo. Sendo a força acima de todas as outras forças, estaria sempre atrelado à possibilidade de aniquilação e destruição do humano. Um exemplo dessa concepção se encontra em uma referência que o autor faz ao que afirma ter sido uma das primeiras experiências religiosas da Grécia. A queda imprevista de aerólitos sobre a superfície da Terra, que teria gerado, então, um sentido de hierarquia que se vincula ao medo:

¹⁶⁶ Com exceção de fragmentos publicados por Augusto, Haroldo de Campos e Décio Pignatari na *Revista Invenção* em 1964. (PINTO, 2022, p. 6).

¹⁶⁷ “O budismo quase acertou. Deus é o nada, onde nos integramos. Ora, o nada é o contrário de tudo, o índio já sabia que Deus é o elemento contrário” (Freuderico. *De Antropofagia*. *Revista de Antropofagia*, 2ª Dentição. Reedição. São Paulo: Abril, 1975).

pai de família e que sustenta as relações de senhor e escravo. Enquanto inimigo, ao contrário, o poder contrário gera movimento, “a permanente atualização do eterno presente” e seu teor hierárquico se dissolve na coletividade, impedindo a manutenção de um poder externo e coercitivo.

Oswald de Andrade atribui aos dois princípios propriedades devorativas. Enquanto a devoração do princípio negativo corresponde à negação de afirmações espaciais, a devoração inversa foi, também, explicada como “a reação da paisagem contra o tempo” na Segunda Dentição da Revista de Antropofagia. Sendo Deus a negação por excelência, ele corresponderia à máxima restrição, da qual derivaria o metro como categoria restritiva. Assim, seria possível dividir o universo em métrico e não-métrico¹⁷⁵. O autor propõe, desta maneira, uma nova forma de explicar a antropofagia, então definida como a transformação do tabu em totem, e sua operação contrária, respectivamente: “a absorção do favorável do universo métrico” e “transformação do universo não métrico em métrico”. Dessa última operação decorreriam as legislações humanas, as estéticas e as morais.¹⁷⁶

O ser humano, como “parcela mínima da vida”¹⁷⁷, carregaria em si essa contradição, que cosmicamente se daria na contradição entre “a Mãe dos Viventes” e “Deus, consciência do Universo Incrariado”, e entre o tempo e a paisagem /vida biológica. No ser humano, a contradição se daria entre corpo biológico (e pode-se considerar o inconsciente, que Oswald de Andrade denominou “consciente antropofágico) e espírito/tempo. No antropófago, a devoração do corpo subordinaria a devoração inversa. A diferença entre o antropófago e o humano “vestido” seria que a devoração do princípio negativo se sobrepôs à devoração restringindo-a pela restrição do corpo. A devoração do corpo, ao contrário, não restringe seu princípio contrário, mas transmuta tornando corpóreo e rompendo a fronteira que o mantinha como princípio de exterioridade. Isso pode indicar que no antropófago as dimensões opostas estão em equilíbrio, enquanto no civilizado a dimensão negativa-temporal se sobrepõe à outra, o que se expressa na própria roupa como restrição corporal.

Oswald de Andrade associa a Teoria da Relatividade de Einstein¹⁷⁸ à presença da dimensão negativa-temporal no ser humano. Einstein, no entanto, não teria percebido

¹⁷⁵ ANDRADE, 2022, p. 629.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 630.

¹⁷⁷ ANDRADE, 1990, p. 47

¹⁷⁸ “A Einstein coube o terceiro desastre, não vendo na quarta dimensão o lado negativo e implacável das afirmações espaciais. Mais grave ainda que o lado falho dessas três grandes aproximações da realidade

Só um elemento contrário podia assim atirar imprevistamente pedras capazes de esmagar um boi das alturas supraterras onde naturalmente se acoita, longe de nossas vistas e de nossos golpes. A transferência dessa ideia de inegável superioridade passou imediatamente para o objeto atirado. Aquilo, emanção de uma força desconhecida, havia de trazer em si um pouco da mesma força.¹⁶⁸

De modo análogo, teriam surgido as primeiras noções de divindade anteriores ao Deus do monoteísmo, vinculando as ideias de superioridade e contrariedade. Simultaneamente, a ideia de divindade carregava a possibilidade do totem ou da fetichização. No caso dos aerólitos, isso se daria através da ideia de que as pedras carregariam em si o poder caído da força superior. Essa explicação dada por Oswald de Andrade foi acrescida ainda de alguns exemplos e explicações referentes ao “homem natural”, como a de que estes conservariam a noção exata dessa contrariedade que constitui a própria vida, inclusive como condição biológica. Possivelmente dessa concepção, da contrariedade como condição biológica e transmutável em positividade, que decorreria a divergência de postura em relação ao “civilizado”: “Esse acovardamento diante do Contrário, o homem natural desconhece e o civilizado codifica e faz dele sua glória e proeza”¹⁶⁹. A contrariedade não é tida, então, como algo a repelir, anular ou negar, mas como algo a ser transmutado e como condição para a própria atualização e manutenção da vida. Em decorrência dessa perspectiva, de Deus e da sacralidade como contrariedade, não haveria uma ausência de religiosidade, mas uma ambivalência, que permitiria a transposição das fronteiras que separam o humano do sagrado. E as fronteiras são um dos principais aspectos que configuram o sagrado como contrário. Está na ideia de ser uma esfera à parte, de ser inacessível, a contrariedade de Deus. A transgressão dessa fronteira, no entanto, é mantida como possibilidade, o que anularia, também, seu sentido hierárquico. De um poder exterior localizado no topo de uma hierarquia, seria transformado em poder dissolvido na tribo.

Nada mais rigorosamente lógico do que a filiação em Deus dessa série hierárquica dos contrários que conduziu o homem na organização da família e do Estado. O homem natural, porém, ampliava essa noção já por si dissolvida na tribo. Deus, implacável como a negação mesma da vida, não provocava tributos morais.¹⁷⁰

¹⁶⁸ ANDRADE, 2022, p. 654.

¹⁶⁹ ANDRADE, 2022, p. 624.

¹⁷⁰ ANDRADE, 2022, p. 623-623

Essa dissolução pode ser identificada no próprio ritual antropofágico e seria o sentido por trás da comunhão realizada pelo Igreja Católica¹⁷¹. Como exemplos dessa concepção de contrário presente entre os povos nativos, Oswald de Andrade menciona três casos: a de Jurupari, que representaria Deus em sua “imensa e humorística imensidade negativa”¹⁷²; Tupã, que sendo espírito do raio confirmaria a dimensão catastrófica que os nativos tinham de Deus; e Maíra Monã, herói civilizador que seria fundador e destruidor da humanidade¹⁷³.

A concepção de que Deus não provocava tributos morais remonta à relação que se pode estabelecer entre Deus e a temporalidade. Como já foi visto, a ideia de tributos morais por Deus se relaciona, de acordo com Nietzsche, com um desvio pelas forças reativas da relação credor-devedor, a partir do qual foi estabelecida uma esfera de dominação temporal polarizada em um futuro que possui como fundamento uma dívida insaldável. Para Oswald de Andrade, a própria ideia de Deus converge com a de tempo, enquanto princípio contrário supremo. O universo seria composto por dois princípios opostos, um positivo e um negativo. Deus, dimensão negativa do cosmos, é definido como a quarta dimensão do cosmos espacial:

Ora, vimos antes que Deus é a negação mesma da vida. É, portanto, simplesmente a quarta dimensão do cosmos espacial. Será a eternidade ou o tempo. O pressentimento grego fazia os deuses derivarem de Cronos. A angústia passiva dos hindus faz tudo caminhar para a negação. Que se deduza daí que o homem traz em si o sentido de Deus, da eternidade e do tempo, e se afirmar daí que o homem é o animal religioso porque possui o sentido da quarta dimensão [não nos interessa]. O tempo é a negação de todas as afirmações espaciais e biológicas individuais.¹⁷⁴

Embora o tempo possa remeter à ideia de mudança, enquanto princípio negativo da vida indica seu contrário, que é a imutabilidade. Da ideia de Deus (a eternidade) ser o supremo bem e não inimigo, teria decorrido a imutabilidade do bem aristotélica, que mantém Deus como poder supremo hierárquico que se desdobra na figura do Estado, do

¹⁷¹ “Não conhecendo o Deus que a comunhão católica assimila em efígie panificada — era o outro inimigo, o inimigo vivo, perigoso e colérico, que representava para ele a restrição imediata e mais grave. Prisioneiro, a sua carne ia transmitir as virtudes pessoais vencidas em campo ao vitorioso que delas se aumentava. Mas que é a vida em todos os seus meridianos senão a totemização das restrições, a transformação do tabu em totem? Que é a vida senão a absorção favorável do universo métrico[?]” p. 630.

¹⁷² ANDRADE, 2022, p. 624.

¹⁷³ Oswald de Andrade cita a obra *A Religião dos Tupinambás*, de Alfred Métraux como referência.(ANDRADE, 2022, p. 654.

¹⁷⁴ ANDRADE, 2022, p. 629. Oswald de Andrade menciona inúmeras vezes em seu *Diário Confessional* Max Stirner e a sua concepção do Uno, em que a singularidade do ser humano, determinada corporalmente, se opõe ao humano enquanto gênero ou ideia abstrata que se pretende universal e que transcende as particularidades e realidade. As referências ao Stirner podem esclarecer o sentido de o tempo representar uma negação das afirmações espaciais e biológicas individuais.

em sua própria teoria o aspecto antropofágico que a sua descoberta implicaria, possivelmente, que a relatividade do tempo confirma a visão de mundo antropofágica-matriarcal, não a messiânica. A relatividade do tempo no pensamento de Oswald de Andrade presume, também, a relatividade de Deus e da ideia de universalidade. Essa relatividade pode indicar uma visão em que a polaridade que se expressa nas ideias de Deus, universal e temporal (dimensão negativa) e transcendência são subordinadas à outra polaridade, imanente, que no ser humano corresponde ao corpo (o corpo biológico, o inconsciente e os instintos). Desse fato, possivelmente, decorre a ideia presente na Segunda Dentição da Revista de Antropofagia de Deus como um fenômeno local, que “varia conforme o clima”.¹⁷⁹ Duas passagens do Manifesto Antropófago também reforçam essa ideia: “Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu. Conhecimento. Antropofagia” e “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo”.

A “projeção relativista da ordem antropofágica”¹⁸⁰ é complementada no “Diário Confessional com uma referência a um estudo do biólogo Jakob Von Uexküll conhecido como “teoria dos mundos próprios”. A teoria de Uexküll, que já foi interpretada tanto como uma metafísica quanto como naturalismo, atribui uma subjetividade a qualquer organismo vivo e que cada um vive em um mundo particular e possui um ponto de vista particular sobre o meio em que vive. A especificidade do mundo próprio tem relação com a estrutura biológica do sujeito, embora não se reduza a esse aspecto. Essa teoria também parte de uma consideração de que as coisas num mundo próprio não existem em um tempo e um espaço absolutos, mas que estes são determinados por fatores fisiológicos interiores.¹⁸¹ O tempo seria, portanto, subjetivo e associado a aspectos biológicos, como as necessidades biológicas do sujeito “[...] até agora dizíamos: sem tempo não podia existir nenhum sujeito vivente, devemos agora dizer: sem um sujeito não pode existir qualquer tempo”.¹⁸² A partir da interpretação de teoria do mundo próprio, Oswald de Andrade comenta:

antropofágica é a linha idêntica que seguiram os criadores da sociologia — de Aristóteles a Santo Agostinho e a São Tomás [de Aquino], a Auguste Comte, Durkheim, Pareto e Simmel”. (ANDRADE, 2022, p. 649-650).

¹⁷⁹ JAPY-MIRIM. *De Antropofagia*. (Segunda Dentição). Em Revista de Antropofagia, 1a e 2a dentições. (fac-símile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

¹⁸⁰ (ANDRADE, 2022, p. 665)

¹⁸¹ SOUZA, Elaine Cristina Borges de. A Teoria do Mundo Próprio de Jakob Von Uexküll: Entre a Metafísica e Naturalismo. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES. Vitória: UFES, 2012. p. 28

¹⁸² UEXKULL apud SOUZA, 2012, p. 30

O que faz a boa tragédia da vida é justamente esse encaixamento de universos individuais que eternamente se entrecrocavam num presente antropofágico. Como a ostra vive de coordenadas próprias, vivem também no seu universo pessoal a estrela do mar, o caranguejo, a tainha, a cobra. Numa luta seletiva que se renova a cada afirmação, os vitoriosos esperam a negação da própria vitória na ininterrupta cadeia biológica. Nessa eterna cosmoquímica em que só as consciências se substituem, mas cujos elementos são o mesmo fundo de permanência quantificados por este ou aquele grau de função devorativa, o presente e a eternidade se confundem num jogo sem fim.¹⁸³

Em 2018, ao publicar três textos até então inéditos atribuídos ao Movimento Antropofágico, Alexandre Nodari indica uma referência à essa teoria em um texto denominado “A Descida Antropófaga”, assinado por “Comunicado especial da Agência Brasileira, 1929”. Ao mencionar essa referência, Nodari considera a teoria de Uexküll um quase perspectivismo (ameríndio), o que reforça as aproximações que ele próprio já havia feito entre o pensamento de Oswald de Andrade e de Viveiros de Castro. Nessa aproximação anterior, é mencionada a diferença entre o relativismo e o perspectivismo. Considerando em ambos um eu deítico, que marca um ponto de vista de onde se fala (uma perspectiva), no relativismo a perspectiva é sobre um mundo, no perspectivismo é a perspectiva de um mundo de onde se fala.¹⁸⁴ Desse ponto de vista, a teoria do mundo próprio é mais próxima do perspectivismo do que do relativismo. Viveiros de Castro define a disposição do perspectivismo como ortogonal entre o relativismo e o universalismo. Enquanto o relativismo poderia presumir que qualquer perspectiva é igualmente válida e verdadeira, ou que não existe representação correta do mundo, para o ameríndio só haveria, na verdade, uma única representação válida do mundo. Essa explicação de Viveiros de Castro se fundamenta no fato de que a representação é uma propriedade do espírito, enquanto o ponto de vista é o próprio corpo. Isso reflete a concepção ameríndia de unidade do espírito e multiplicidade dos corpos, o que torna o perspectivismo um multinaturalismo.¹⁸⁵

O patriarcado é definido como o período de negatividade, em que o ser humano se entende como ser humano na medida em que se nega. Benedito Nunes entende que patriarcado em Oswald de Andrade corresponde à própria irrupção da história. Sendo a negatividade do ser humano a dimensão temporal, o pensamento de Oswald de Andrade

¹⁸³ ANDRADE, 2022, p. 658-69

¹⁸⁴ NODARI, Alexandre. *Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária*. Rev. Estudos Literários Brasileiros Contemporâneos, Brasília, n. 57, e5715, 2019.pp. 1-17. Disp. em https://www.researchgate.net/publication/334061401_Alterocuparse_obliquacao_e_transicionalidade_na_experiencia_literaria. Acesso 14 fev 2023.

¹⁸⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2014.

aproxima-se ainda mais da de Nietzsche, especialmente em relação à história e seu excesso, em *Segunda Consideração Intempestiva: Sobre as Vantagens e Desvantagens da História*. Não há em nenhum dos dois autores a proposta de negação da história, mas de reversão entre meios e fins.

O que se conservaria de unidade entre os ameríndios e a suposta idade de ouro de um matriarcado que teria predominado em todo o planeta seria a concepção de Deus como elemento contrário. Disso, pode-se entender que o que se mantém de unidade o suposto matriarcado primordial e os povos encontrados na América é, também, uma postura específica diante do tempo. Não se trata de uma negação ou tentativa de negação do tempo, porque na cosmovisão antropofágica o elemento contrário não é negado, é devorado e tem sua negatividade transmutada em positividade. Dessa postura, não decorre de o presente ser restringido pelo passado nem pelo futuro. O tabu, manifestado em um horizonte de futuro ou da memória, torna-se “elemento de função fixa na transformação do eterno presente. O seu caráter é sacro: o direito, a arte, a religião”¹⁸⁶, forma como Oswald de Andrade se referiu ao tabu em uma entrevista em que também explicou a totemização desses valores como uma renovação dos tabus. Essa ideia pode sugerir uma ciclicidade do tempo, especialmente do futuro, em que a dimensão temporal se manifesta de forma cristalizada em um futuro inatingível, e que, por isso mesmo, exerce um poder de dominação que restringe o presente.

2.2 Memória e Vingança

No *Manifesto Antropófago*, Oswald de Andrade se posiciona “contra a Memória fonte de costume”. Essa passagem não indica uma negação absoluta da memória, mas de uma forma específica da memória que existe em função do passado. Como afirma Raul Antelo:

Como experiência pessoal renovada, o texto é demanda de tradição (e não de passado, que é sinônimo de reação) porque “na tradição podem ser encontrados pontos de referência e apoio para o progresso”, pontos de resistência, transferência e transgressão, onde o valor transita e se transforma. A negação da memória não pode, contudo, chegar ao ponto de substituir romanticamente a memória pela *moria*, a *theia* mania, o furor inspirado. Nega-se a memória como fonte do costume, porém, ela é reivindicada como mimese do processo, memória ativa de tal sorte, diríamos, que todo texto que se entrega

¹⁸⁶ ANDRADE, Oswald de. *De Antropofagia* (Psicologia Antropofágica). Entrevista originalmente publicada em “O Jornal” em janeiro de 1929. Em Revista Lacuna 7 de agosto de 2019 artigo, clássico, n. 7. Disponível em < <https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-4/> > Acesso em 01 de fev 2023.

à leitura anula a priori a verdade, mas oferece em compensação a chave de sua reconstrução a posteriori.¹⁸⁷

A concepção de Antelo está alinhada com concepções contemporâneas de “tradição”, em que ela é discutida como algo dinâmico, em que se reporta ao passado, mas em função do futuro. O uso do termo, no entanto, ainda é ambivalente e seu uso é recorrentemente uma estratégia de afirmação de fronteiras entre “nós” e “eles”, exercendo uma função excludente.¹⁸⁸

A interpretação de Antelo também converge com o pensamento de Nietzsche, que admite duas possibilidades de memória. Uma dessas possibilidades é um produto da cultura, que se vincula à capacidade de prometer e de cumprir o que prometeu. Sua origem está relacionada com a origem da relação credor-devedor, é uma condição dessa relação. É uma memória em função do futuro. Sendo memória que projeta um devir, é uma memória da vontade.¹⁸⁹ A outra possibilidade de memória, que predomina no triunfo das forças reativas, é acompanhada da inibição da capacidade de esquecimento. É a memória dos traços, que produz o ressentimento e que introduz o “bacilo da vingança”, essa memória é em função do passado.

Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus malfeitos inclusive - eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia).¹⁹⁰

A capacidade de esquecimento é, para Nietzsche, uma propriedade ativa, que é necessária a todo agir. A inibição da capacidade de esquecimento vincula-se ao problema que ele chamou de “excesso de história”, que é uma inversão do sentido histórico na humanidade:

Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida definha e se

¹⁸⁷ ANTELO, Raúl. *Transgressão & modernidade*. Ponta Grossa: UEPG, 2001, p. 272-273.

¹⁸⁸ LUVIZOTTO, Caroline Krauss. *A (Re)Invenção da Tradição na Modernidade Tardia*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 140 p. 69 Disponível em < <https://books.scielo.org/id/cq8kr/pdf/luvizotto-9788579830884-06.pdf>>. Acesso 01 fev 2022.

¹⁸⁹ DELEUZE, 1976, p. 63.

¹⁹⁰ DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*. 1ª edição brasileira: trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 65.

degrada: um fenômeno que, por mais doloroso que seja, se descobre justamente agora, em meio aos sintomas mais peculiares de nosso tempo.¹⁹¹

O ritual antropofágico tupinambá contém uma convergência dessas questões no sistema de guerra no qual era inserido: envolvendo uma relação credor-devedor que estabelece uma relação entre ancestrais e inimigos, que se desdobra em uma relação entre passado e presente através da vingança e da memória. A interpretação de Manuela Carneiro da Cunha e de Viveiros de Castro compreende um sentido de memória no sistema guerreiro que se aproxima muito da memória em função do futuro nietzscheano. A vingança, se expressaria em outro sentido que o nietzscheano, que a associa ao ressentimento e ao niilismo, e que pode justificar a valorização da vingança por Oswald de Andrade e pelo Movimento Antropófago. A vingança, no caso tupinambá, parece mais próxima de uma característica que Nietzsche opõe ao ressentimento, que é a reverência aos inimigos:

Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! E tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e muito a venerar! Em contrapartida, imaginemos "o inimigo" tal como o concebe o homem do ressentimento - e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu "o inimigo mau", "o mau", e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um "bom" - ele mesmo!¹⁹²

A reverência aos inimigos da sociedade Tupinambá pode ser identificada na relevância que as relações de inimizade exerciam na organização social e no próprio sentido da sociedade, que se determinava em função dessas inimizades. Só comiam os fortes e corajosos, possivelmente não pela absorção da sua coragem, mas porque a coragem seria pressuposta para que vingassem sua morte e que se perpetuasse as relações de inimizade entre os grupos. A divisão da carne do inimigo morto entre toda a coletividade implicava no comprometimento de todo o grupo nessa relação de inimizade, que passava a carregar a substância do inimigo morto a ser recuperada pelos seus familiares em uma vingança futura.

Não haveria, de acordo com Florestan Fernandes, intenção de ruptura com o ciclo de vinganças, o que era reforçado inclusive por incisões rituais, que se relacionavam a adoção de novos nomes a cada inimigo morto. Essas incisões expunham

¹⁹¹ NIETZSCHE, *Segunda consideração Intempestiva: sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2013, p. 18 e 19.

¹⁹² NIETZSCHE S.A, p. 14 (Primeira Dissertação, n. 110)

os sacrificantes a novas vinganças.¹⁹³ A impregnação das crianças com o sangue do morto poderia promover o mesmo efeito, comprometendo-as em relações futuras de vingança e nutrindo o sistema guerreiro. Esse comprometimento, no entanto, não é descrito por Florestan Fernandes como determinado pelo fato de a criança estar impregnada com a substância do inimigo cuja família poderia reivindicar uma vingança contra ela (para recuperar a substância do seu parente). Seria, na verdade, um pacto de sangue com seus parentes vivos: “Se alguns destes caíssem em poder dos inimigos ou fossem mortos em combate, nos imaturos recairia a obrigação da revindita, a ser praticada quando se tornassem guerreiros”.¹⁹⁴

A vingança, como afirmou Florestan Fernandes, era o motivo principal da Guerra Tupinambá. Na sua interpretação, essa vingança estava subordinada ao sistema religioso da sociedade, sendo os ancestrais ou espíritos dos mortos os determinantes da guerra. A vingança, assim, seria sujeitada por uma relação de obediência do “nós coletivo” da tribo a esses espíritos, mas também por necessidades internas do grupo:

[...] os vivos obedeciam aos mortos, satisfazendo a vontade deles e as necessidades que a animavam, com o fito provável de impedir certas represálias, porém interesses essenciais e diretos do grupo se conjugavam de modo imediato àquelas ações, promovendo uma identificação absoluta entre as necessidades existenciais dos mortos e as necessidades existenciais dos vivos (relações entre os processos de recuperação mística e de retribuição mágica).¹⁹⁵

A guerra seria, de acordo com Fernandes, para e através da religião, ela não teria uma essência própria.¹⁹⁶ A localização da vítima em relação ao sagrado seria uma condição para o massacre ritual, que teria como função promover uma comunhão coletiva e direta com o sagrado.

Para Manuela Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, por outro lado, o sentido da vingança não era externo a ela própria. A memória dos antepassados não constituiria um fim em si mesmo, mas se subordinava à própria vingança, que consistia na relação com os inimigos. A memória que se transmitia hereditariamente seria a memória da própria vingança. A memória não seria a lembrança de uma identidade que se recuperaria pelo inimigo, mas motor da vingança. Nesse aspecto, essa interpretação da memória se aproxima da de Nietzsche, enquanto função do futuro e da vontade, que tem

¹⁹³ FERNANDES, 2006, p. 174.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 189.

¹⁹⁵ Ibidem p. 379.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 186.

como produto o humano capaz de prometer e de dispor de futuro. Assim, seria essa relação de inimizade que determinaria toda a organização social dos tupinambás, o que inclui as posições de prestígio dos guerreiros e a relação com os ancestrais. Essa relação é resumida da seguinte maneira:

[...] o nexu da sociedade tupinambá é a vingança. Mas a vingança não é outra coisa senão um elo entre o que foi e o que será, os mortos do passado e os mortos por vir ou, o que dá no mesmo, os vivos pretéritos e os vivos futuros. Dizer que seu nexu é a vingança é portanto dizer da sociedade tupinambá que ela existe na temporalidade, que ela se pensa a si mesma como constituída no tempo e pelo tempo. Dependente do que lhe é exterior, a sociedade tupinambá faz da morte em terreiro e com devoração a morte honrosa por excelência : é ela quem garante a memória. Memória que não é, como vimos, a imortalidade pessoal que o herói grego alcança pela morte gloriosa, imortalidade constituída pela fama entre os homens (J. P. Vernant 1982 e 1983), mas memória cujo único conteúdo é a vingança de que a vítima é o resultado mas também o penhor. Enquanto resultado de vinganças anteriores, ela garante a existência do grupo que o devora, enquanto penhor de novas vinganças, a do grupo a que pertence. Mas em ambos os aspectos e para ambos os grupos, a vingança é o fio que une o passado e o futuro e nesse sentido vingança, memória e tempo se confundem.¹⁹⁷

Essa é, também, uma relação de crédito em que uma morte não quita a anterior, mas que atualiza a relação e o futuro, em uma circularização da memória através da substância dos corpos dos guerreiros mortos que impulsiona a criação de futuro pela vingança.

Enquanto a memória da vingança é condição de acesso ao paraíso,¹⁹⁸ a memória dos costumes não se apresenta da mesma forma, como aponta Viveiros de Castro ao abordar a “inconstância da alma selvagem”. A “fraca memória” dos indígenas foi apontada como um empecilho pelos missionários na função de catequizar. A inconstância, a aversão ao dogma seriam expressões de uma forma de sociedade em que a tradição e a memória não constituem um fim em si mesmo, mas existem em função de um futuro que é aberto ao outro.

2.3 Utopia Antropofágica

Para Benedito Nunes, a utopia é o aspecto mais original de Oswald de Andrade, presente inclusive na fase partidária, em que deixou de se dedicar ao estudo da

¹⁹⁷ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 71, 1985. pp. 191-208, p. 201.

¹⁹⁸ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 71, 1985. pp. 191-208, p. 195-196.

antropofagia, submetendo inclusive sua militância marxista a uma determinação utópica. A utopia é uma construção de futuro utilizada por Oswald de Andrade que se contrapõe ao messianismo. Enquanto o messianismo exerce uma função de dominação que desliga o ser humano da Terra, a utopia mobiliza uma ação no presente e na terra. Essa mobilização é vinculada a seu aspecto revolucionário, que expressaria sempre um descontentamento com uma ordem vigente. Com essa perspectiva, Oswald de Andrade escreveu uma análise de um Ciclo das Utopias, inserindo nesse ciclo os movimentos envolvidos com a ruptura de uma determinada ordem vigente. O Humanismo, por exemplo, que foi expressão de uma ruptura com o pensamento medieval, teria tido como importantes manifestações utópicas Thomas Morus e Capanella. O próprio Cristianismo, antes de um desvio metafísico impulsionado por Paulo, teria se alimentado de um utopismo revolucionário que possuía como fundamento a Parusia, o retorno do Cristo vingativo nesse mundo. Esse utopismo, vindo da Judéia, seria o resultado de um descontentamento com o Império Romano e se sustentava com a esperança de que seriam resolvidas as injustiças sociais.¹⁹⁹ Essas utopias, no entanto, seriam incompletas diante da utopia antropofágica, que se nutriu, como outras, de referências indígenas e de estudos antropológicos que serviram de confirmação de possibilidade do retorno a uma Idade de Ouro. Diferente das utopias do humanismo, que também se alimentaram da descoberta de uma “humanidade natural”, a utopia antropofágica não teria suprimido de seu horizonte o ócio que caracterizava a vida natural.

A conquista do ócio é a expressão máxima da utopia antropofágica, que se define pela restituição da “terrena finalidade”, da qual depende a libertação do corpo e dos instintos. É corpo que detêm a sabedoria e a habilidade de reverter o produto do “progresso tecnológico” a favor da vida, de si próprio. Neste sentido, as sociedades nativas do continente americano seriam o nexos com a realidade de que necessitaria uma utopia, que se realizaria como “a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”.

Oswald de Andrade também estabelece o sentido da utopia em oposição à ideologia, que procuraria manter a ordem estabelecida. A utopia é, ao contrário, subversiva. “É aquilo que faz a sociedade marchar para a frente”²⁰⁰. Essa perspectiva, descrita na *Marcha das Utopias*, de 1953, parece a manter a perspectiva adotada durante

¹⁹⁹ ANDRADE, 1990, p. 185-186.

²⁰⁰ Ibidem, p. 204.

a fase modernista do autor, quando fundou o Movimento Antropofágico. Ao mesmo tempo em que as expressões culturais do Brasil foram utilizadas como substrato para a utopia do Matriarcado de Pindorama, de onde sairiam os roteiros para a “Revolução Caraíba”, de repercussão mundial, o Movimento era marcado pela crítica social. O Matriarcado de Pindorama não foi utilizado pelo movimento para alimentar o ufanismo, mas como crítica da realidade nacional.

A “Revolução Caraíba” é mencionada no *Manifesto Antropófago* no aforisma:

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.²⁰¹

O termo “caraíba” também aparece no manifesto como em o “instinto caraíba”, que na explicação de Benedito Nunes parece ser uma variação do “instinto antropofágico”, que promoveria os roteiros da revolução através dos arquétipos gravados por ele do pensamento selvagem: “o pleno ócio, a festa, a livre comunhão amorosa, incorporados à visão poética pau-brasil”.²⁰² Amaral e Nodari mencionam o fato de que o termo “caraíba” é entendido pela maioria dos estudiosos do tema como uma referência aos caribe, povo não tupi nem praticante de Antropofagia. A associação entre os termos caribe, canibal e caraíba seria resultado de um erro de escrita em um relato de Cristóvão Colombo, que ouvindo indígenas do povo “taíno” falando de seus inimigos que comem gente como “cariba”, acaba anotando “caniba” e “canibales”. Cariba e taíno, no entanto, são palavras que significam apenas “homem”.²⁰³ Caraíba é também o nome utilizado por falantes da língua tupi para se referirem aos “brancos”, mas essa possibilidade no manifesto é descartada.

Uma probabilidade, que também é defendida por Amaral e Nodari e por Beatriz Azevedo é a de que o termo caraíba se refira aos pajés, também chamados de caraís, que lideravam as migrações em busca da “Terra Sem Mal”. Alguns fatos que apontam para essa possibilidade são o uso da palavra “migrações” contra os “estados tediosos” e as referências ao xamanismo ao longo de toda a produção antropofágica de Oswald de Andrade. A associação entre o profetismo tupi e a utopia antropofágica podem também convergir enquanto projeções de futuro que mobilizam. O fato de a Terra Sem Mal ser

²⁰¹ ANDRADE, 1990, p. 48.

²⁰² NUNES, 1990, p. 16.

²⁰³ AMARAL, Maria Carolina de Almeida; NODARI, Alexandre. A Questão Indígena do Manifesto Antropófago. Rev. Direito e Práx., Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 4, 2018, (p.2461-2502) p. 2485-2486.

na Terra coincide com a “terrena finalidade”, não desvincula o ser humano da Terra, promove migrações, mobilidade, “a fuga dos estados tediosos”. Indica ainda a permeabilidade entre o mundo dos deuses, a possibilidade de ser como eles e de estar com eles:

Morada dos ancestrais, sem dúvida, a Terra sem Mal também era um lugar acessível aos vivos, onde era possível, "sem passar pela prova da morte", ir de corpo e alma. Se tivessem prestado atenção, os cristãos não teriam deixado de perceber que eram uma única coisa a terra de "além das montanhas", morada das almas, e esse outro lugar em que a terra produz sem semeadura e não há morte, que os profetas prometiam aos índios. Teriam sido confrontados, então, com o que não poderia deixar de lhes aparecer como escândalo ou incompreensível loucura: uma religião em que os próprios homens se esforçam por se tornar semelhantes -aos deuses, imortais como eles.²⁰⁴

Hélène Clastres distingue duas formas de messianismo entre os tupi-guaranis que, segundo ela, são confundidos por intérpretes da sua religiosidade. O primeiro, ao qual se refere pelo termo profetismo, é anterior à chegada do europeu e, portanto, isento de sincretismos. É o profetismo que corresponde às peregrinações em busca da Terra sem Mal e que possui natureza religiosa. A segunda forma de messianismo possui determinação política e corresponde à resistência política à chegada dos europeus. Um dos objetivos da autora ao apontar essa distinção é analisar o profetismo tupi-guarani como um fenômeno autônomo, original e intrínseco ao sistema religioso tupi-guarani²⁰⁵. Sua interpretação é de que o profetismo, bastante antigo em relação à chegada dos europeus, foi gerado simultaneamente às transformações sociais e políticas que eram inauguradas.

A avaliação de Pierre Clastres sobre as sociedades tupi, principalmente em relação aos tupinambás, é relevante nesse sentido. O autor interpretava as “sociedades da floresta” como sociedades que se organizam contra o poder como esfera separada e coercitiva, seriam sociedades contra o Estado (contra o poder do Um). Entre as hipóteses formuladas pelo autor sobre o aparecimento desse tipo de poder nas sociedades, o autor considera a expansão demográfica como um fator relacionado. As sociedades tupinambás teriam atingido, em período pré-colombiano, uma significativa

²⁰⁴ CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. Trad. Renano Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 31.

²⁰⁵ De acordo com Cristina Pompa, essa tese vem sendo problematizada por etnólogos e historiadores a partir de um enfoque predominantemente historiográfico. POMPA, Cristina. *Profetas e Santidades Selvagens. Missionários e Caraíbas no Brasil*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 21, n° 40, p. 177-195. 2001, p. 178.

expansão demográfica e de fortalecimento do poder atribuído aos seus chefes, em um limiar entre esses dois tipos de sociedade - com Estado e contra o Estado.

As divergências entre o possível profetismo pré-colombiano e o messianismo que se desenvolveu, de teor político, a partir do encontro com os europeus, são significativos na análise de Hélène Clastres. Não foi possível, no entanto, identificar qual o sentido que pode ter sido adotado por Oswald de Andrade como referência. Devido ao período de desenvolvimento de suas ideias, entre 1930 e 1952, e as referências disponíveis até esse momento²⁰⁶, o mais provável é que o autor tenha considerado as migrações em busca da Terra Sem Mal como fenômeno que se desenvolveu a partir do encontro com os europeus. Ambos os aspectos, religioso e político, por outro lado, recebem ênfase do autor. No Manifesto Antropófago, a Revolução Caraíba aparece como resposta à “todas as catequeses” e “contra a verdade dos povos missionários”, e sabe-se que os profetas *caraíbas* eram apontados pelos missionários como um empecilho importante ao projeto das missões. O aspecto religioso/xamânico, por outro lado, também é evocado enfaticamente, tanto no manifesto quanto nas Revistas de Antropofagia.

A importância que Oswald de Andrade atribui ao xamanismo, como expressão de uma cosmovisão antropofágica, não parece subordinada à sua ação política enquanto resistência à chegada dos europeus. O efeito político aparece como um desdobramento de um modo de existir prévio e de importância autônoma. O outro aspecto do profetismo que possui importância autônoma é o do nomadismo. As migrações, mencionadas no Manifesto, são referidas também como uma característica intrínseca ao “homem natural” e associadas às ideias de “exogamia geográfica” e “aventura terrena”:

Não creio senão no sentido ético e filosófico da decadência do Ocidente. Como entidade fáustica, ele continua a agir, tocado talvez por uma inversão ideológica, trazida pelo esgotamento do conteúdo cristão moralista que o galvanizara. Pela primeira vez, o homem natural, o que sempre fugiu e se exilou sem consciência de culpa, apenas por exogamia geográfica e aventura terrena, o homem que produziu as grandes evasões da pré-história, da Mongólia a pé ou da Polinésia em juncos, o que fez as maiores caminhadas e os raids sem bússola e sem carta marinha, o criador das cruzadas de solidão — que se transferiu da Ásia para os Andes, como supõe Métraux, e dos Andes para o Atlântico, sem a repercussão jornalística que anima hoje o pigmeu Gerbault, nas travessias a barco dos mares policiados —, o homem natural, instintivo, detentor do sentido biológico, tocou as latitudes fáusticas e eis que, sob o influxo climatérico da aventura e da conquista, vemos a explosão da Rússia, a explosão da Itália e a explosão mental de todas as insubmissões intelectuais criarem o alarido e a consternação em torno do fenômeno que Lothrop Stoddard chama de “rebeldia contra a civilização”.

No mesmo ensaio, ao propor a noção de “aglomerados climatéricos”, é sugerida a ideia “hemisfério fáustico”, que é o hemisfério setentrional, e “hemisfério sancho”, que é o equatorial. Seria próprio das latitudes equatoriais, o tipo “voluptuário”, do qual podem decorrer “as narcoses de uma religião de renúncia moral” ou, a “através de migrações insuperáveis, o maravilhoso reino do homem natural que foi a América do Sul e do Centro, que é até hoje a África de Frobenius”.²⁰⁷ A ideia de exogamia utilizada por Oswald de Andrade concilia um sentido antropológico com outras possibilidades, psicológicas e filosóficas. A exogamia no sentido oswaldiano não se encontra vinculada ao tabu no sentido também oswaldiano, ao contrário da exogamia antropológica que é vinculada ao tabu do incesto. A formulação da ideia de exogamia pelos antropófagos parte já de uma interpretação heterodoxa do conceito antropológico, enxergando na exogamia um fato natural que mobiliza o ser humano ao exterior, não um tabu (interdição do incesto).²⁰⁸ Também na Revista de Antropofagia, Freuderico refere-se ao termo:

Também não tomamos a palavra exogamia no sentido clássico que lhes é dado, Mac Lennan, Spencer, Gillen, Frazer. Exogamia é a aventura exterior. O homem-tempo depois de Einstein é feito de momentos que são sínteses biológicas. Para cada um desses momentos, ele arrisca o pelo numa aventura exogamica. Realizada a síntese, ele a integra como o ameba integra o alimento e busca outra aventura exogamica.²⁰⁹

Neste texto escrito por Oswald de Andrade sob o pseudônimo de Freuderico (a fusão dos nomes Freud e Friedrich (provavelmente Engels ou Nietzsche, como também afirma Augusto de Campos no prefácio da reedição da Revista de Antropofagia); o termo exogamia é inserido em uma discussão sobre os princípios de introversão e extroversão, em que se afirma:

A divisão das “humanas hipóteses” neste escrito em forças positivas e negativas (e em que as positivas tem a potencialidade de transmutar as negativas), podem remeter à Nietzsche e as divisão das forças em ativas e reativas, reforçando a hipótese de o

²⁰⁷ ANDRADE, 2022, p. 632.

²⁰⁸ Essa leitura converge com a de Pierre Clastres sobre a função da exogamia local: “A função da exogamia local não é, pois, negativa-assegurar a proibição do incesto-, mas positiva- obrigar a contrair casamento fora da comunidade de origem. Ou, em outras palavras, a exogamia local encontra o seu sentido em sua função: ela é o meio da aliança política” - CLASTRES, Pierre. *Independência e Exogamia*. Em: Sociedade contra o Estado. Trad. Theo Santhiago São Paulo: Cosac Naify, 2014. pp-56-79. (p.69)

²⁰⁹ FREUDERICO, De Antropofagia. (Revista de Antropofagia, 2ª denticção, p. 98 da edição digitalizada), 1975.

Friedrich sintetizado no nome Freuderico referir a Nietzsche. Um fato que contribui para justificar essa hipótese é a concepção nietzscheana de que mecanismos de introversão estão implicados na origem da má consciência:

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro - isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua "alma". Todo o mundo interior, originalmente, delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade - os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo²¹⁰.

Oswald de Andrade-Freuderico, associando o mecanismo de introversão ao verbo ser e às “doenças do ocidente” faz uma menção que reforça a justificativa de o movimento Antropófago enxergar no indígena a resposta aos problemas do ocidente:

[...] Ao que é favorável, chamaremos bom, justo, higienico, gostoso. Ao que desfavorável, chamaremos perigoso, besta, etc. É a única introversão que nos permitimos. Daí ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um sabiozinho um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim, um sabiozinho carregado de doenças.²¹¹

A introversão, como aponta o autor em seguida, não se refere ao sentido junguiano que diferencia as pessoas em introvertidas e extrovertidas de acordo com a autoridade com que se deixam guiar. A autoridade exterior é, como explica, é “a interdição climática”, ou seja, é o próprio tabu.

Tanto no texto assinado por Freuderico quanto em *Antropofagia e Cultura: sobre as psicologias finalistas- depois do “behaviour” e da “Gestalt” - o horizonte telepático e o horizonte da pedrada- introversão e exogamia*, a exogamia é colocada em oposição simétrica à introversão. Neste texto é mencionado o complexo prazer-desprazer, que, na teoria freudiana, está associado à oposição interior (princípio de prazer) e exterior (princípio exterior de realidade e inibitório). É neste texto que a exogamia é mencionada através do exemplo citado anteriormente da ameba que absorve

²¹⁰ NIETZSCHE, S/A p. 33-34 (versão digitalizada de Genealogia da Moral disponível em https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/4/o/Genealogia_da_Moral.pdf. (Acesso em 25 jan 2023).

²¹¹ FREUDERICO, De Antropofagia. (Revista de Antropofagia, 2ª denteição, p. 98 da edição digitalizada), 1975.

o ambiente, aludindo à permeabilidade entre princípio interior e exterior, possível por causa da ausência da ideia substancial de ser. Não se trata de ausência do complexo interior-exterior, mas da permeabilidade entre os dois e da mobilidade. O sentido da antropofagia não seria a devoração conclusiva de todos os tabus, mas a totemização do tabu seguida da criação de tabus em função exogâmica. O tabu teria a função fixa de “transformação do eterno presente”.²¹² A introversão no âmbito das teorias freudianas também se relaciona com o desenvolvimento do narcisismo pela introversão da libido. Esse sentido pode ser pertinente de ser considerado devido ao fato de a ideia de exogamia elaborada por Oswald de Andrade ser construída como contraponto à introversão. O significado da exogamia e sua ampliação a outros âmbitos, como o filosófico e psicológico (individual e coletivo) podem ajudar a esclarecer a ênfase do autor nas migrações e sua inserção no quadro da Revolução Caraíba que promoverá o Matriarcado de Pindorama.

O profetismo tupi-guarani teria, de acordo com Hélène Clastres, um teor negador da sociedade através da rejeição às normas sociais. Haveria, nas migrações, uma substituição de normas políticas por exigências rituais, abandono das atividades econômicas e do sistema espaço-referencial que determinava as relações entre as pessoas. As regras de matrimônio eram, também, incentivadas a serem desrespeitadas.²¹³ As únicas instituições que não seriam negadas são as guerras de vingança e o canibalismo. Na interpretação de Manuela Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, no entanto, o profetismo, ao menos no caso tupinambá, não possui uma função negadora, mas afirmadora daquilo que determina a sociedade, mais do que as normas internas: a vingança. Essa interpretação é reforçada pelo fato de serem os tupinambás uma sociedade que se determina mais pelo seu destino do que pela sua origem, o que se observa na forma como cultuavam os deuses e como o culto aos ancestrais aconteciam em função da própria vingança, que pelo seu funcionamento e reciprocidade mútua estabelecia um futuro que se retroalimentava. O profetismo não apenas mantinha a instituição da guerra e do canibalismo como era articulada com a ênfase em Tupã. Clastres, assim como Cunha & Viveiros de Castro, refutam a interpretação de Métraux, que identifica os heróis míticos e inauguradores civilizatórios,

²¹² ANDRADE, Oswald de. *De Antropofagia* (entrevista publicada originalmente em *O Jornal*, Rio de Janeiro, 1929). Lacuna: Revista de Psicanálise [7 de agosto de 2019](https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-4/) artigo, clássico, n. -7. Disponível em <https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-4/> Acesso 25 jan 2023.

²¹³ CLASTRES, 1978, p. 47 e 67.

que possivelmente era um só desdobrado em muito personagens como Sumé e Maire-Monan, como personagens centrais da religiosidade dos tupinambás:

Sobre a importância de Tupã, portanto, os missionários não se enganaram: a figura do destruidor comanda a religião guarani, não a do criador. Enganaram-se, porém, acerca da sua significação: nada mais oposto do que esse símbolo indígena à ideia cristã do criador. A esse respeito, Alfred Métraux comete o erro inverso ao fazer de Monan o deus central da religião tupi: Monan é inegavelmente o criador, como seu próprio nome já indica. Métraux não se engana acerca do significado, mas da sua importância. Vem isso dizer que missionários e etnólogos foram vítimas do mesmo preconceito - da ideia de que a religião devia ser definida em função de uma divindade criadora.²¹⁴

Apesar de não cultuarem divindade alguma, nem Maire-Monan nem Tupã, como ressaltam Métraux²¹⁵ e Clastres²¹⁶ a partir da leitura de relatos de testemunha do século XVI, os tupi-guaranis teriam em Tupã a divindade de maior sacralidade.²¹⁷ A busca pela Terra Sem Mal era inserida na crença de um cataclisma futuro a ser executado por Tupã, deus dos raios e das destruições. Oswald de Andrade, em *A Antropofagia Como Visão de Mundo* também menciona o aspecto destruidor, e, portanto, negativo de Tupã:

Outras forças da natureza, o Tupã, por exemplo, espírito do raio, só confirmam a alta noção catastrófica que o índio, no seu apogeu tão deformado pelo missionário e pelo branco, fixava de Deus. Porque, no catolicismo ou nas outras religiões chamadas de salvação, é sempre o que corta o fio lógico das nossas construções. O que aniquila. Força acima de todas as forças, lógica acima de todas as lógicas — ele é o símbolo criado pelo instinto ante a negação que a própria vida traz em si e que a malícia do homem tenta aplacar com adulações, recalques, promessas e exorcismos. Esse acovardamento diante do Contrário, o homem natural desconhece e o civilizado codifica e faz dele sua glória e proeza.²¹⁸

A ideia de Tupã enquanto força negativa, mas que exerce uma função positiva no âmbito social reforça a ambivalência do sentido de divindade elucidada pelo autor. A concepção da divindade em sua dimensão de contrariedade não sugere uma rejeição, mas, ao contrário, por toda negatividade ser uma positividade em potencial, sugere um engajamento na transposição das fronteiras entre si mesmo e a divindade. O reconhecimento da negatividade das forças contrárias seria uma condição para a transformação dessa negatividade em tabu- a transmutação do tabu em totem. A

²¹⁴ CLASTRES, 1972, p. 29.

²¹⁵ METRAUX, A. *A Religião dos Tupinambás* – e sua relação com as demais tribos Tupi-Guaranis. Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

²¹⁶ CLASTRES, 1972, p. 27

²¹⁷ Ibidem, p. 29

²¹⁸ ANDRADE, 2022, p. 624-625

presença catastrófica de Tupã no profetismo tupi-guarani, que Hélène Clastres define como “senhor verdadeiro do destino deles”²¹⁹, acompanha a convicção de que a Terra Sem Mal é acessível nesta terra, sem a necessidade de atravessar a morte. Trata-se, portanto, de uma religiosidade não transcendental e que consonante com a “Terrena Finalidade” sugerida no Manifesto Antropófago. O pensamento por trás da religiosidade que compunha religiosidade profética indicava a possibilidade de ser homem e deus ao mesmo tempo, o que se expressava através da existência dos *caraís* (ou *caraíba*):

É possível ser homem e contudo tornar-se deus, ser mortal e todavia imortal. Uma lógica que recusa o princípio de contradição parece operar nesse pensamento que, ao mesmo tempo, opõe os extremos e almeja torná-los compatíveis ou compostíveis. Quando pretendia explicar o prestígio dos *caraís* tupinambás, Frazer invocava a crença que tomava tais personagens por heróis míticos reencarnados - o pensamento confuso - dizia ele - e incapaz de ascender à ideia de Deus, pois as “divindades” são pensadas simultaneamente com atributos humanos: a mesma incapacidade de distinguir permite crer imortais os homens e os deuses suscetíveis de morrer.²²⁰

Hélène Clastres aponta para um fato referente aos *caraís* (ou *caraíbas*) que se alinha à imagem poética de Oswald de Andrade e que contribui para a justificação do uso do termo “*caraíba*” associado à revolução que induziria ao Matriarcado de Pindorama: inversamente aos *caraís* míticos, heróis fundadores da cultura, os *caraís* terrestres afirmavam serem nascidos apenas de mãe, não de pai²²¹. De acordo com Clastres, esse fato foi algumas vezes interpretado como um sincretismo com a Virgem Maria, embora seu significado fosse de que havia a intenção dos *caraís* de afirmar sua ascendência paterna divina. Ter um pai humano seria a prova de que esses profetas não seriam de ascendência divina. O que é relevante, no entanto, não é tanto a possibilidade de Oswald de Andrade ter associado o termo *caraíba* à matrilinearidade, mas o grau de marginalidade que essa matrilinearidade indica a respeito dessa classe em relação às sociedades tupi-guaranis, predominantemente patrilineares. Esses pajés não pertenciam a família alguma, ser marginal era uma condição para ser *caraíba*. Existiria, portanto, uma possibilidade de prestígio que se vinculava à marginalidade nas sociedades tupi-guaranis.

²¹⁹ CLASTRES, 1972, p. 29

²²⁰ CLASTRES, 1972, p. 89- 90. Nessa citação Hélène Clastres refere-se especificamente aos tupinambás, estabelecendo, em seguida, uma oposição do pensamento guarani, em que a ordem social e a ordem divina devem permanecer separadas.

²²¹ CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. Trad. Renano Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 42

3. ANTROPOFAGIA, BAIXA ANTROPOFAGIA E APROPRIAÇÃO CULTURAL

A apropriação e a assimilação cultural são dois temas muito recorrentes no âmbito dos debates anticoloniais, identificados como estratégias de manutenção das relações de poder inauguradas com a colonização dos países do Sul Global. Para Boaventura de Souza e Santos, a apropriação funciona em dicotomia com a violência. Para o autor, a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência envolve destruição física, material, cultural e humana²²². Na prática, violência e apropriação aconteceriam de forma integrada.

No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial.²²³

Fenômenos como hibridismo cultural, sincretismo e tradução cultural são também analisados a partir da ótica da apropriação e da assimilação, o que suscita interpretações divergentes. Um dos exemplos mais evidentes é o do sincretismo religioso, que pode refletir simultaneamente os processos de dominação colonial e de resistência dos povos colonizados. Algumas interpretações, como a de Nina Rodrigues e de outros que pregavam a pureza das religiões de matriz africana, enfatizaram o primeiro aspecto do fenômeno dessas trocas culturais. Outros pensadores, como Muniz Sodré, Darcy e o próprio Oswald de Andrade, identificaram nesses fenômenos, embora com divergências, uma habilidade inerente aos povos colonizados, especialmente indígenas e africanos, de resistência e adaptação. Darcy Ribeiro, através do conceito de “transfiguração étnica”, interpretou as trocas culturais entre os povos ameríndios e o colonizador identificando nas transformações pelas quais esses povos passaram a capacidade de adaptação e de autoconservação desses grupos através da mudança. Já Oswald de Andrade propõe uma possível inversão no autor da ação em que as trocas

²²² SANTOS, Boaventura de Souza . *Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 78 | 2007, p. 9.

²²³ Ibidem, p. 9

religiosas aconteceram: “Nunca fomos catequizados, fizemos Cristo nascer na Bahia, ou em Belém do Pará”.

A interpretação de Muniz Sodré referente às manifestações religiosas de matriz africana e indígena sincretizadas com elementos cristãos atribui o fenômeno a uma característica no pensamento desses povos que se opõe ao modo dialético que dominaria o pensamento ocidental. Sodré defende que a dialética é um modo discursivo em que as proposições são dialéticas, isto é “o pensamento do sujeito do enunciado e a coisa pensada, que seriam opostos numa proposição positiva, tornam-se dialeticamente idênticos no discurso filosófico”²²⁴. A partir de Hegel e do marxismo, teria se propagado a ideia de que o valor do pensamento está na unidade do todo, não nas partes, lógica a partir da qual o filósofo desenvolveu a sua abordagem da história. A história representaria um valor uno conformado pelo seu progresso por contradições.

Na realidade, a dialética não é apenas um instrumento lógico, mas também uma ideia quase teológica que resgata, em última análise, o marxismo das esquematizações reducionistas e dos dogmatismos políticos. A originalidade dos pensadores que sustentaram o chamado “marxismo ocidental” em oposição ao “marxismo soviético” (Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci e outros) apoia-se na autenticidade hegeliana do conceito de dialética, tal como se apresenta em *Ciência da lógica*. Isso, que Nietzsche entendeu (e atacou) como uma linha direta entre o socratismo e o hegelianismo, resulta no otimismo teórico e no finalismo, garantidos pela presença de um sujeito poderoso da técnica dialética – chamado Ocidente. A contingência e a historicidade têm sempre assegurado a defesa da dialética como uma filosofia da história em que o sentido do vir-a-ser humano seria irretorquivelmente ocidental.²²⁵

A dialética, como comenta Sodré, ao longo do seu percurso anterior à Hegel, esteve relacionado com a forma como eram representados os opostos fundamentais (ser e não-ser) como dois, havendo no número três a superação da contradição através da síntese, que constitui o uno. Com essa perspectiva, pensadores como Parmênides, Zenão de Eleia, Anaxágoras, Leucipo e Demócrito sistematizaram seu pensamento, tendo em vista a síntese como a representação da unidade da razão e do ser. Heráclito, por outro lado, reconheceria tanto o ser quanto o não-ser como coexistentes em um permanente movimento dialético.²²⁶ A busca pela grande síntese em sua unidade não estaria presente no que Sodré chama de diátese média, em que o pensamento não se desenvolve como uma intelectualidade a parte da corporeidade. Como exemplos, Sodré identifica tanto o pensamento nagô quanto o indígena.

²²⁴ SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017 (ebook), p. 183.

²²⁵ SODRÉ, 2017, p. 183.

²²⁶ *Ibidem*, p. 186

A diátese média seria caracterizada por um pensamento que, diferente do dialético, funciona por analogia. A analogia é um pensamento que funciona por proporções, fundamentada na relação entre as partes com um todo e, no sentido adotado por Muniz Sodré, permite a relação entre coisas dessemelhantes, não só em quantidade e qualidade, mas em natureza. A analogia permite a passagem de uma ordem a outra, como sugere a etimologia da palavra que vem do grego *ana*, que significa “no alto” ou “para o alto”.

Por exemplo, do animal ao humano ou do humano ao divino, os limites, materialmente intransponíveis, são ultrapassados pela analogia, que transgride as linhas divisórias para apontar uma semelhança formal entre as dessemelhanças materiais. Trata-se de um momento específico da racionalidade, em que o logos, a razão harmônica do conjunto, opera a conciliação com o dessemelhante.²²⁷

Assim, Muniz Sodré contrapõe duas formas distintas de lidar com o outro em situações interculturais. Enquanto o modo característico do pensamento ocidental se fundamenta em antinomias que precisam ser unificadas por uma síntese, o pensamento por analogia teria como fundamento a comunicabilidade entre naturezas distintas. A analogia não comporta o princípio dialético da não-contradição. A síntese analógica não consiste em uma superação da contradição pela síntese, mas uma conciliação entre opostos.

A análise de Sodré identifica, portanto, duas formas possíveis de viver encontros culturais, uma que permite a irrupção do outro em si mesmo e o diálogo entre as diferenças, e um outro modo que suprime o outro, assimilando-o a partir de uma concepção que tem o si próprio como um sujeito que se afirma através da relação. O relevante dessa análise para este trabalho é a identificação do autor de um efeito espontâneo de um modo de ser, que envolve a abertura ao outro, que não resulta em assimilação nem apropriação. Não apenas não resulta, como promove como resultado uma resistência que minimiza os efeitos violentos do encontro colonial, apesar de não anular, já que o encontro colonial envolve sempre a ação de polaridades que se opõe e na qual uma possui vantagens sobre a outra.

A resistência à colonização como um efeito espontâneo de uma forma anterior de estar no mundo e de se relacionar também é identificada por Viveiros de Castro na “inconstância da alma selvagem”. Seria a inconstância dos nativos o principal obstáculo

²²⁷ Ibidem, p. 188.

encontrado pelo colonizador na missão de catequizar. O inimigo não era a diferença de dogma “mas uma indiferença ao dogma”²²⁸.

3.1 Apropriação Cultural e Posse

No livro *Apropriação Cultural* o sociólogo e babalorixá Rodney William discute o tem da apropriação cultural sob a ótica do colonialismo. O tema é inserido, como afirma Djamila Ribeiro na apresentação do livro, no âmbito dos processos de aculturação e aniquilamento de costumes pelos quais os escravos passaram em conexão com práticas predatórias do capitalismo contemporâneo. Essas práticas promoveriam um processo de esvaziamento de significado de traços culturais²²⁹. Rodney William pontua que esse processo, que é estratégia de dominação cultural, insere esses traços culturais nagôs em uma lógica que subverte uma outra que intrínseca à cultura de origem desses traços. Essa subversão é a substituição da circulação pela acumulação.

Apropriação cultural e propriedade fazem parte da mesma lógica, princípio que a antropofagia pretendia combater pela substituição da propriedade pela posse, que coincide com a substituição da economia da haver pela economia do ser, da produção em função do consumo e do ser em função da troca. A posse se opõe à propriedade enquanto algo que acontece em uma temporalidade distinta da propriedade. Como Menciona Alexandre Nodari, a ideia de propriedade se vincula a um esquema linear de temporalidade que envolve uma relação sujeito-objeto, ou ao esquema Métrico, como afirma Oswald de Andrade. A propriedade depende de uma abstração temporal que transcende a fatualidade da existência. Enquanto a posse é uma afirmação espacial, a propriedade pode ser entendida como uma afirmação temporal²³⁰.

A própria ordenação cronológica da história – que se opõe à idéia de ruptura imanente ou de arqueologia mal-comportada – está intimamente ligada à relação sujeito-objeto. Theodor Adorno, em um dos aforismos de seu texto mais benjaminiano – Mínima Moralia pode ser encarado como a tentativa de reescrever Rua de mão única, um retrato caleidoscópico da catástrofe em curso, em um cenário onde esta já aconteceu – argumenta que “A irreversibilidade do tempo” converte o contingente em necessário (sendo o tempo uma estrutura linear de mão única, o que parecia mero acidente não

²²⁸ VIVEIROS DE CASTRO, O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem O problema da descrença no século XVI brasileiro. In *A Inconstância da alma selvagem* São Paulo: Cosac Naify, 2014. (versão ebook LeLivros), p 126.

²²⁹ RIBEIRO, Djamila. Apresentação. In WILLIAM, Rodney. *Apropriação Cultural*. Col. Feminismos Plurais, coord. Djamila Ribeiro. São Paulo: Ed. Pólen, 2019, p. 12.

²³⁰ O tempo é a negação de todas as afirmações espaciais e biológicas individuais. (ANDRADE, 2022, p. 629)

poderia não ter sido), fornecendo um “critério moral objetivo”, “o privilégio do mais antigo”, que impede o engajamento com uma outra pessoa depois de conhecida a primeira.²³¹

Nodari, explicando a oposição entre posse e propriedade, menciona também uma hipótese de Adorno, também de *Mínima Moralia*, que atribui a criação do conceito de tempo com base na ordenação da propriedade: “Uma posse contra a propriedade não é uma relação natural com as coisas, mas uma apropriação que não as “subjuga”, que faz jus à contingência, o encontro sem fundamento, que está em sua base, que não funda, portanto, nenhum Direito”²³².

Viveiros de Castro estabelece uma diferença entre a predação objetivante moderna, que como afirma Nodari, é uma condição da relação de propriedade, e a predação canibal, subjetivante:

As relações amazônicas de predação, apresso-me a sublinhar, são intrinsecamente relações sociais. A reciprocidade inerente à predação canibal já sugere que se trata aqui de uma predação subjetivante, interna ao mundo das relações de que falava Lévi-Strauss. Ela nada tem a ver com a produção objetivante moderna, que supõe uma relação neutra, impossível nas cosmologias ameríndias, onde se defrontam um Sujeito humano ativo e um Outro inerte e naturalizado. A predação generalizada ameríndia é uma figura do mundo “do dom e da luta dos homens”(Lefort, 1978), não do mundo do trabalho e do domínio das coisas: ela pertence à troca, não à produção.²³³

A subjetivação, que é inerente inclusive ao ritual antropofágico propriamente dito, é um dos princípios que distanciam a antropofagia da lógica de qualquer apropriação, inclusive cultural.

3.2 A Baixa Antropofagia

Este tópico foi motivado pela possibilidade de aproximação entre a ideia de “baixa antropofagia” e de “apropriação e assimilação cultural” enquanto formas devorativas que divergem da antropofagia. O objetivo deste tópico é pensar a baixa antropofagia como uma forma de interação intercultural que diverge antropofagia não por elas se oporem simetricamente como mecanismos similares que partem de posições opostas, mas como mecanismo que são em si diferentes. O método dessa análise

²³¹ NODARI, Alexandre. *O perjúrio absoluto*. Rev. Confluenze vol. 1, No. 1, 2009, pp. 114- 135, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna. p. 127.

²³² Ibidem, p. 127.

²³³ VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 110.

consiste em aproximar a apropriação cultural e assimilação cultural com a “baixa antropofagia”, forma devorativa que decorreria de um desvio do ser humano que decorreu do predomínio do princípio devorativo negativo sobre o positivo. No *Manifesto Antropófago*, a baixa antropofagia aparece na seguinte passagem: “Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.”

Como já foi mencionado no capítulo anterior, o princípio negativo é uma condição própria da vida, que o antropófago entende que deve ser transmutado, não repellido. Quando esse princípio não é transmutado, devido a uma inversão de perspectiva, esse princípio passa a exercer devoração que restringe seu princípio contrário e passa a dominá-lo. Um princípio hierárquico que se configura como uma unidade ou como espelho de uma unidade superior e transcendental se fortalece como esfera de dominação externa que restringe a manifestação da multiplicidade. Uma unidade transcendental e abstrata, que se relaciona com a exaltação do conceito essencialista de Ser²³⁴, neutraliza ou restringe a multiplicidade imanente.

Em oposição ao procedimento natural da vida, que Oswald de Andrade define como “a absorção do universo métrico”²³⁵, haveria “a transformação do universo não métrico no universo métrico. Será a criação do tabu, donde se originaram todas as legislações humanas, todas as estéticas e todas as morais”²³⁶. Essa fórmula, no entanto, não coincide necessariamente com a baixa antropofagia, já que a criação do tabu possui uma função importante, que já foi citada, de permanente atualização do eterno presente mobilizando a função exogâmica, sendo condição prévia para a operação antropofágica. Ela pode ser considerada baixa antropofagia apenas quando seu predomínio restringe o oposto, ou seja, é associada à inibição do instinto antropofágico. A fórmula restritiva, no entanto, também não é antropofágica, é apenas devorativa.

²³⁴ Em uma crítica à abordagem metafísica da fenomenologia em que menciona o motor imóvel aristotélico, mencionado por ele anteriormente como a fonte das relações de senhor-escravo, Oswald de Andrade comenta: “O Ser como tal, o grande impostor da velha Metafísica, está no fundo da redução eidética de Husserl. Se não dermos à moderna fenomenologia o valor apenas metodológico que ela tem, estamos de volta a todas as formas de exaltação do conceito de Ser, de Parmênides. O que é apenas coordenada, momento estável de uma simples relação de movimento, passa a ser transfigurado em motor-imóvel. Em vez de se colocar simplesmente entre parênteses o mundo fático para se trabalhar com a essência, transmuta-se esta em Ser necessário e anterior, vindo-se a contribuir, assim, para uma última reencarnação do Idealismo”. (ANDRADE, 1990, p. 141).

²³⁵ Essa é uma variação da fórmula “Transformação do tabu em totem” (ANDRADE, 2022, p. 630).

²³⁶ Ibidem.

Em Subjetividade Antropofágica²³⁷, Suely Rolnik associa a baixa antropofagia a um desvio narcísico da fórmula antropofágica, que passa a operar sob o mecanismo do acúmulo e da propriedade. A lógica narcísica é uma subversão da fórmula antropofágica na medida em que inverte as operações de introversão e extroversão²³⁸. Enquanto na antropofagia a introversão refere-se exclusivamente a uma absorção do outro que se articula com a extroversão da libido, no narcisismo a libido é que é introvertida²³⁹. É subvertida a operação que permitiria se tornar o outro, se alterar. Enquanto mecanismo que se liga ao acúmulo e a propriedade, configura também uma subversão do aspecto subjetivante que seria próprio das relações antropofágicas, como propõe Viveiros de Castro.

No *Diário Confessional*, Oswald de Andrade menciona diversas vezes o alinhamento do seu pensamento com o Único, de Max Stirner²⁴⁰, afirmando que a antropofagia levaria ao Único, em referência à obra *O Único e Sua Propriedade*. Nesta obra, há uma ideia que pode se aproximar de um princípio devorativo restritivo, que é dos “espectros”. Stirner, opondo-se a todos os sistemas de pensamento ocidental, identifica neles meras abstrações que reproduzem um mecanismo de dominação, que formam espectros que vampirizam as singularidades de cada ser humano, a única coisa real²⁴¹. Essa singularidade, que caracteriza o Único, é provida pela corporalidade, que passa ser dominada pelos espectros. Esse processo seria concretizado a pela constituição de pensamentos fundamentados sob a lógica dos postulados universais baseados em supostas essências que “apontando para ideais a serem almejados, mobilizariam a

²³⁷ ROLNIK, Suely. *Subjetividade Antropofágica / Anthropophagic Subjectivity*. In: HERKENHOFF, Paulo e PEDROSA. *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s*, XXIVa Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. P. 128-147. Edição bilíngüe (português/inglês).

²³⁸ Considerando que o Oswald de Andrade, ao ampliar termos que são próprios da psicologia, da psicanálise e da antropológia para descrever mecanismos que são mais amplos em sua abrangência, está utilizando da analogia.

²³⁹ FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo* (1914). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, volume 12: *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos* (1914–1916). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2013 Pg. 13–50

²⁴⁰ Stirner é apontado como um precursor da Antropofagia,(ANDRADE, 2022, p. 418), é mencionado como “um grande gigante” do século XIX, junto a Nietzsche, que é apontado como “o maior profeta da Antropofagia”, citando o eterno retorno (Ibidem, p. 297). Afirma que psicotécnica pode levar à realização do Único nas massas e à economia do ser (Ibidem, p. 276 e 279).

²⁴¹ OLIVEIRA, Vantiê Clínio Carvalho de. *Max Stirner, O Único e o que lhe é Próprio: Um interpretação e(m) algum(s) ensaio (s)*. Tese apresentada ao Programa Pós-Graduação em Ciências Sociais, como exigência para obtenção do título de doutor em Ciências Sociais pela UFRN. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), 2011, p. 18-19.

energia viva de cada ser humano para alimentar algo pretensamente superior (e exterior) a si mesmo”.²⁴²

Há uma crítica ao humanismo e a todos os projetos políticos que afirmam a soberania de um homem universal ou de uma coletividade fictícia que se sobrepõe às particularidades imanentes, ideia segunda a qual o próprio Estado e as religiões se fundamentam. Em um processo “egofágico”, as vidas que sustentam essas ficções são sugadas, neutralizando as singularidades. A vampirização é acompanhada por “ideias fixas”, por dogmatismos que promoveriam as “escleroses” das comunidades, em processo de cristalização e imobilidade²⁴³. Essa fixidez é característica fundamental do Estado:

O Estado representa para Stirner o modelo perfeito da sociedade- prisão. Na palavra latina status, de onde provém o termo *staat*, Stirner encontra – entre outros sentidos – a noção de fixidez, imobilidade. O Estado é o que é, o que não muda, que escapa ao porvir, mesmo que suas instituições se modifiquem em aparência. O Estado tem um caráter estático (status).²⁴⁴

A forma como Stirner descreve o processo de vampirização é muito próxima da concepção da leitura de Oswald de Andrade sobre a transformação do tabu em um poder externo e coercitivo ao deixar de ser permanentemente devorado e do qual se criam hierarquias nas relações sociais:

A vampirização da autonomia dos indivíduos pelas suas criações “espirituais” se dá a partir do momento em que estes (sua imaginação, seus pensamentos, enfim: seu “espírito”) se tornam para eles o Sagrado, algo que está acima (e separado) deles e que impõe reverência e humildade. Daí para a fixação das ideias, para a posse dos indivíduos por ideias fixas, já não há caminho a ser percorrido... Agora o espírito impõe, sobre o(s) corpo(s) vivo(s), a(s) sua(s) abstrata(s) meta(s) /física(s). Daí o Único anuncia(r) a luta da corporeidade contra as idealidades: E, no entanto, é apenas através da “carne” que eu posso quebrar a tirania do espírito, pois só quando se apercebe da voz da carne é que um ser humano se apercebe completamente de si, e só quando se apercebe completamente de si é que ele é um ser verdadeiramente perceptivo ou racional.²⁴⁵

²⁴² Ibidem, p. 19.

²⁴³ Possivelmente é contra esse processo que Oswald de Andrade propõe as migrações como antídoto no manifesto Antropófago (“As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios e o tédio especulativo”).

²⁴⁴ BARRUÉ, Jean. *Lendo o Único*. In: Max Stirner e o Anarquismo Individualista. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Editora Imaginário, 2003, p. 73.

²⁴⁵ STIRNER, Max. *O Único e a Sua Propriedade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004, p. 56-57.

Barrué, ao analisar as ideias de Stirner, compreende que o ser humano deve estar sempre em combate com as tendências fixadoras e cristalizadoras que resultam de sua relação com o mundo. Essas tendências não poderiam sobrepor-se à capacidade humana de reapropriação (pela sua singularidade) permanente dessas tendências. Haveria um eterno combate entre essas duas tendências, que representaria, para o ser humano, o “trabalho de Sísifo”.²⁴⁶ Essa perspectiva se aproxima da visão antropofágica do mundo tanto pela compreensão do ser humano dividido em dois princípios, sendo um deles que o nega enquanto totalidade, e na necessidade de devorar permanentemente os tabus.

Livre das abstrações, a ideia de coletividade, tanto em Stirner quanto em Oswald de Andrade, passam a ser determinadas pela organicidade, o que seria uma associação de Únicos, de singularidades, corpóreas, que se solidarizam mas que não se subjugam à ideia de um todo unitário. “Cada um deixa de ser o operário da era marxista para ser o Único na era antropofágica - quando a sociedade deixa de ser opressora e totalitária para ser orgânica.”²⁴⁷ Supera-se, assim, a ideia de massa, ou de rebanho. Essa ideia de coletividade reforça e justifica a referência indígena enquanto referência utópica da antropofagia, se levarmos em conta a interpretação de Viveiros de Castro em relação à “inconstância da alma selvagem”, que repele os dogmas, e enquanto sociedade que se fundamenta na corporalidade:

Nos mundos relacionais indígenas, o coletivo é efetivamente algo orgânico, ou melhor, corporal. Não é um organismo no sentido de uma totalidade funcionalmente diferenciada (o que seria uma definição circular: como Gabriel Tarde já advertia, não é a sociedade que é um organismo, é o organismo que é uma sociedade), mas um ente orgânico ou vivo, um corpo formado de corpos, não de mentes ou consciências: corpos extraídos de outros corpos, corpos absorvidos de outros corpos, corpos transformados em outros corpos. A ênfase no processo do parentesco como “construção” da socialidade exprime essa imaginação corporal do coletivo, seu fundamento nas trocas corporais entre as pessoas, e uma concepção da pessoa fundada em um idioma corporal. A “sociedade indígena” não é uma consciência coletiva unificada, mas tampouco é um fluxo processivo de (in)consciências individuais: ela é um corpo distributivamente coletivo.²⁴⁸

O processo de vampirismo proposto por Stirner e suas possíveis convergências com a baixa antropofagia podem constituir uma forma de interpretar o processo de assimilação cultural, apontada por Boaventura de Souza e Santos como uma variação da apropriação cultural. A vampirização e a baixa antropofagia convergem na

²⁴⁶ BARRUÉ, 2003; OLIVEIRA, 2011, p. 39.

²⁴⁷ ANDRADE, 2022, p. 276.

²⁴⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 306.

neutralização das diferenças em favor de uma unidade coletiva que é imaginária, como a ideia de nação na qual o Estado se sustenta. Esse fenômeno de assimilação foi apontado em propostas de revisão historiográfica do Modernismo que surgiram em decorrência do centenário da Semana de Arte de 1922. Essas críticas ocorreram principalmente em função da temática popular e indígena nas produções artísticas do Modernismo por parte de artistas que seriam de uma elite. Discute-se simultaneamente o problema da apropriação pelos artistas, que representariam esses grupos por um viés excêntrico, e da assimilação, através da tentativa de subjugar e unificar esses grupos sob uma ideia de nação brasileira.

Essa abordagem é aplicada também ao Movimento Antropofágico e ao livro *Macunaíma*, livro adotado pelos antropófagos. O artista do povo Baniwa Denilson Baniwá, por exemplo, identifica na obra de Mario de Andrade o exotismo, o “olhar de fora” predominante no modernismo brasileiro, que teria buscado uma brasilidade para resolver uma demanda externa de identidade nacional:

O que Mário de Andrade fez foi pegar este mito e transformar na imagem do que seria o brasileiro. Ele pegou várias partes do mito. Mas foi uma inspiração bem errada, porque Mário de Andrade não tinha conhecimento dos Macuxi”, declara Baniwa. Ele conta que o mito Makunaimê é originário do povo Macuxi, de Roraima, etnia à qual pertencia o artista Jaider Esbell, que se declarava neto da entidade. “Makunaimê é como um deus, uma entidade, que existiu no começo do mundo, na criação dos Macuxi. Ele não é bom nem ruim. Não é uma pessoa cheia de vícios e malandragem, como no livro.”²⁴⁹

A antropofagia, como já foi mencionado, não se pretendeu ser um movimento identitário, nem mesmo o antropófago é sinônimo de indígena. Partia do pressuposto de que é possível tornar-se outro, de se olhar com o olhar o outro, habilidade biológica, atribuída ao próprio corpo e à Terra. Esse mecanismo da própria vida seria muito distante, como já foi visto, da absorção de características do outro, de uma lógica de propriedade e acúmulo, se aproximando mais de um mecanismo de metamorfose. No entanto, a manifestação do Movimento e do próprio Oswald de Andrade não esteve imune ao problema da propriedade, nesse caso da propriedade intelectual. O que o Movimento propunha era reverter o sentido da propriedade para desarmar seu próprio mecanismo. A solução encontrada por Denilson Baniwa, ao criar o quadro “Reantropofagia”, pode ser uma resposta muito eficaz a essa questão:

²⁴⁹ BANIWÁ, Denilson. In. MENEZES, Adriana de Villar. *As referências Indígenas no Modernismo: do caráter antropofágico à reantropofagia*. Todo o repertório indígena vem de fontes indiretas, presença que se dá pela ausência. São Paulo: Rev. Cienc. Cult. vol.74 no.2, 2022. p. 3,

Mas eu não tenho raiva de Mário de Andrade, nem penso que ele é ladrão. Tanto que eu estou servindo ele na minha obra (“ReAntropofagia”, 2019), porque acho interessante. Ninguém vai comer o que não gosta. Além disso, se não fosse Mário de Andrade, não existiria o Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), tão importante para a cultura indígena.²⁵⁰

A tela de Denilson Baniwá retrata a cabeça de Mario de Andrade cortada dentro de um texto. O trabalho, segundo ele, é mais do que uma crítica ao Modernismo,

É uma oferenda, para que os artistas indígenas possam devorar, possam se servir. É como se eu juntasse o repertório modernista e entregasse aos indígenas para que comam e desenvolvam sua arte. É sobre antropofagia após tantos anos de colonização e sequestro da arte e cultura indígenas.²⁵¹

O posicionamento de Denilson serve como referência ou possibilidade diante de problemas que são colocados pela própria antropofagia, que propõe não rejeitar as contrariedades, mas transmutar, reverter suas finalidades. Essa postura permitiu inclusive que vários grupos indígenas utilizassem instituições como o IPHAN, as universidades e os museus a favor de sua continuidade, não no sentido tradicionalista de conservar uma cultura, mas, talvez de dispor de futuro. Essas são instituições que originalmente serviram (e ainda servem, muitas vezes) a um projeto que é colonial. O que a visão antropofágica talvez proponha é que enquanto esse tipo de instituição existir como um princípio de poder exterior, continuarão exercendo uma função que é de dominação e de restrição. Convém, por outro lado, identificar os princípios devorativos envolvidos nesse encontro, os restritivos da baixa antropofagia e os antropofágicos, que multiplicam as diferenças ou fortalecem as singularidades. Sendo os dois princípios inerentes ao humano, isso dependeria de cada singularidade, ou de cada “Único”.

²⁵⁰ Ibidem

²⁵¹ Ibidem

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No pensamento de Oswald de Andrade, a temporalidade e a relação com o outro são temas convergentes, que se expressam na relação credor-devedor (e isso contempla qualquer tipo de troca) e no tipo de predação (que também é troca), no sentido que propõe Viveiros de Castro, que pode ser objetivante ou subjetivante. Esses são dois possíveis desdobramentos da temporalidade que resultam da troca, um enquanto projeção do futuro direcionamento da memória, e o outro que resulta ou em uma relação de dominação-propriedade, ou em relações políticas, como sugere a ideia de cosmopolítica.

O que uma visão antropofágica do mundo pode sugerir é que a relação com o outro, ser humano ou não, é um efeito da interação entre os dois princípios que constituem o ser humano e o universo: o afirmativo, do qual deriva o instinto antropofágico, e a dimensão temporal. Esta pode ser uma reinterpretação oswaldiana da filosofia nietzscheana quanto à divisão entre forças afirmativas e reativas, com variações que resultam de uma fusão com a interpretação de Oswald de Andrade a respeito do ritual antropofágico. Essa interpretação da realidade e das interações entre os princípios devorativos, que se dá no ser humano através da relação do corpo com o tempo, pode ser um instrumento pertinente de interpretação das relações coloniais. Isso talvez implique em avaliar essas relações a partir da temporalidade e investigar o tempo como um princípio de realidade devorativo. A abordagem da antropofagia a partir da temporalidade também pode contribuir para esclarecer problematizações, ainda recorrentes, que associam a antropofagia com fenômenos de apropriação cultural ou de fomento de uma unidade nacional.

Como uma forma de pensar a anticolonialidade, como chave interpretativa de trocas e encontros culturais, a visão de mundo antropofágica parece propor que se inverta um ponto de vista que é dominante. Considerar a antropofagia como finalidade significa pensar na resistência anticolonial como na manutenção da capacidade de se relacionar com o outro, de criar um devir que converge com a relação com o outro. É neste sentido que as diferenças, ou singularidades, no sentido de Stirner, são fundamentais, como condição prévia de encontro com o outro e de criar um futuro. Sendo o encontro antropofágico, as possibilidades de futuro se multiplicam e se atualizam. As relações exogâmicas, no sentido Oswaldiano, parecem ser condição

necessária para se dispor de um futuro capaz de atualizar o presente, que significa manter-se alinhado com o próprio mecanismo da vida.

O alinhamento com a vida que antropofagia propõe é uma inversão da relação com a terra, ela própria antropófaga e capaz de restituir ao ser humano o terror primitivo. O terror primitivo, ou medo ancestral, pode ser entendido também como um horizonte de futuro que resulta da certeza da morte. O medo da morte, que resulta da ligação do ser humano à terra e ao seu instinto de manter-se vivo, é destacado no *Diário Confessional* de Oswald de Andrade e talvez seja um dos temas mais desprezados do seu pensamento em relação à relevância que constitui. A postura diante da morte, que já havia sido mencionada pelo autor em *O Homem Cordial- Um aspecto antropofágico da cultura Brasileira* constitui um traço fundamental que distingue o “civilizado do antropófago”. É em uma forma de compreensão específica da morte que estaria o ensinamento da solidariedade e do amor, da compreensão da vida como um jogo onde o amor pode emergir como a solução na qual se ganha, como ele afirmou em *A Crise da Filosofia Messiânica*. Há a ideia de amor como algo natural, propriedade da terra e dos corpos que emanam dela, “a escala termométrica do instinto antropofágico”. É, talvez, neste sentido que o Matriarcado consiste na restituição da maternidade da Terra, porque é frente à sua devoração que pode emergir no homem o amor e o sentido da vida, que é quando emerge o *homo ludens*. É um futuro que fixa o ser humano no presente, uma forma de temporalidade que permite o ócio e que desconstrói concepções utilitaristas.

O medo da morte, ao desencadear no ser humano o instinto de preservação da própria vida, pode, como efeito, desencadear potencialidades do corpo capazes de transmutar as negatividades. Essa hipótese eu pretendo investigar no doutorado, em uma pesquisa que possui como tema a temporalidade e a antropofagia, tema que envolve pensar também a relação credor-devedor, no sentido atribuído por Nietzsche em *Genealogia da Moral*, na atualidade. Acredito também que um diálogo mais profundo com a teoria do Mundo Próprio de Uexküll pode ser pertinente para se pensar o tempo e a temporalidade, o que reforça uma abordagem da antropofagia como uma filosofia da natureza.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. (2ª ed) São Paulo: Ática, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

AGNOLIN, Adone. *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*. São Paulo: Rev. de Antropologia 45(1), 131-185, 2002. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0034-7701200200010000> Acesso 24 out 2022.

AMARAL, Maria Carolina de Almeida; NODARI, Alexandre. *A Questão Indígena do Manifesto Antropófago*. Rev. Direito e Práx., Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 4, 2018, p.2461-2502.

ANDRADE, Oswald de. *Antologia*. In: Telefonema. Organização de Vera Maria Chalmers. Rio de Janeiro, Ed Civilização Brasileira, 1976, p. 32-34.

_____. *A Utopia antropofágica*. (4ªed). São Paulo: Globo, 2011.

_____. *A Utopia Antropofágica: A Antropofagia a Alcance de Todos*.

Org. Benedito Nunes. São Paulo: Globo, 1990. Disponível em < <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-desconstrucao-do-futuro/>> Acesso 24 out 2022.

_____. *Diário Confessional*. Org. Manuel da Costa Pinto. (ebook) São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

_____. *Estética e política*. Organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. (2ª ed), revista e ampliada. São Paulo: Globo, 1991.

_____. *Os dentes do dragão*. Org. Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Editora Globo, 1990, p. 182.

_____. *Ponta de Lança*. “Antes do “Marco Zero””. Rio de Janeiro: Ed Civilização Brasileira, 1971.

_____. *Serafim Ponte Grande* (7ª ed.). São Paulo: Editora Globo, 1990.

_____. *Um homem sem profissão*. Memórias e confissões. Sob as ordens da mamãe. (2ª ed). São Paulo: Globo, 2002.

ANTELO, Raúl. *Transgressão & modernidade*. Ponta Grossa: UEPG, 2001, p. 272-273.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AZEVEDO, Ana Beatriz Sampaio Soares. *Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Teoria Literária e Literatura Comparada da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo/USP, 2012.

BACHOFEN, Johan Jakob. *El Matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia En el mundo antiguo según su Naturaleza religiosa y jurídica*. Tradução de Maria del Mar Llinares García. Madri: Ed. Akal, 1987.

BARRUÉ, Jean. *Lendo o Único*. In: Max Stirner e o Anarquismo Individualista. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Imaginário, 2003.

CAMPOS, Augusto. de. *Introdução*. In: REVISTA DE ANTROPOFAGIA. 1ª e 2ª Dentições. São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

CARLI, Felipe Augusto Vicari. *O Matriarcado no Programa Antropofágico: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen*. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Literatura. Universidade Federal de Santa Catarina- UFSC. Florianópolis, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. In Estudos avançados v.4 n.10 São Paulo set./dez. 1990.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 71, 1985. pp. 191-208.

CARVALHO, Pedro Henrique Varoni de. *O bárbaro tecnizado contemporâneo: rios submersos da antropofagia*. Revista da Anpoll, Florianópolis, v. 53, n. 2, p. 135-159, maioago., 2022. Disponível em < <https://doi.org/10.18309/ranpoll.v53i2.1647>> Acesso em 06 out 2022.

CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. Trad. Renano Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Trad. Theo Santhiago São Paulo: Cosac Naify, 2014.

COSTA, Alyne de Castro. *Ecologia e resistência no rastro do voo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa*. Rev. Análogos, 2017, n.1, pp. 24-34. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31514/31514.PDF> Acesso 27 out 2022

COSTA, Oswaldo. *A Descida Antropophaga*. Em Revista de Antropofagia: 1ª e 2ª dentições. (fac-símile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira de. *O selvagem*. Edição comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1975

DANOWSKI, Debora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há Mundo Por Vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2015.

DE CAMPOS, Augusto. Revistas Re-vistas: *Os antropófagos*. IN: Revista de Antropofagia: 1a e 2a dentições. (fac-símile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2018. (versão digital disponível em <https://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/DELEUZE-G.Diferenca-e-repeticao1.pdf> Acesso em 24 out 2022)

_____. *Espinosa- Filosofia Prática*. Trad. Eduardo Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Ed. Escuta, 2002

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. 1ª edição brasileira: trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada, e do Estado*. São Paulo: Boitempo Editorial. 2019.

FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (3ª ed). São Paulo: Globo, 2006.

FONTES, Gustavo. *Pensamento ameríndio: cosmopolítica contra o etnocídio*. Griot : Revista de Filosofia, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 391–417, 2017. Disponível em: <<https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/732>> . Acesso em: 20 dez. 2021.

FREUD, Sigmund. Obras completas, v. 11 (1912-1914): *Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 12: *Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros tetos* (1914–1916). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2013 Pg. 13–50

FREUDERICO. *De Antropofagia*. In: REVISTA DE ANTROPOFAGIA. 1ª e 2ª Dentições. São Paulo: abril, Metal Leve, 1975

HELENA, Lucia. *Totens e Tabus na Modernidade Brasileira*. RJ, Tempo Brasileiro, 1985.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. Trad. João Paulo Monteiro (4ª ed) São Paulo: Perspectiva 2000.

JAPY MIRIM. *De antropofagia*. In: Revista de Antropofagia 2ª Dentição. Reedição literária. São Paulo: Abril e Metal Leve. 1975

JUNG, Carl Gustav. *A Função Transcendente*. In: A natureza da psique. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000 (Versão Ebook)

KRENAK, Ailton. *Ecologia Política*. Ethnoscience vol. 3, n.2, 2018. Disponível em < <http://www.ethnoscience.com/index.php/revista/article/view/193/Krenak%202018> > Acesso em 25 dez 2021

LÉVI-STRAUS, Claude, *O Pensamento Selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini São Paulo: Papirus Editora (8ª ed), 2008.

MAGALHÃES, José Malheiro. *O que tem Jesus Cristo a ver com Dionísio? Lisboa: Dissertação de Mestrado em História apresentada à faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 2015.

MARX, Karl. *O Capital: A Crítica da Economia Política- Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. (Versão Ebook)

MENESES, Maria Paula, SANTOS, Boaventura de Souza e. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S.A, 2019, p. 9-21 (ebook)

MENEZES, Adriana de Villar. *As referências Indígenas no Modernismo: do caráter antropofágico à reantropofagia. Todo o repertório indígena vem de fontes indiretas, presença que se dá pela ausência*. São Paulo: Rev. Cienc. Cult. vol.74 no.2, 2022. Disponível em < <http://dx.doi.org/10.5935/2317-6660.20220037> > acesso 24 out 2022.

METRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás – e sua relação com as demais tribos Tupi-Guaranis*. Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MIGNOLO, W.D. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. Tradução de Marcos Oliveira: RBCS Vol. 32 nº 94 junho/2017. p.1-2

MONTAIGNE, Michel de. *Os Canibais*. In: Ensaios. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal ou Prelúdio para uma Filosofia do Futuro*. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Ed. Hemus S.A, 2001.

_____. *A Visão Dionisíaca do Mundo*. Trad. Maria Cristina dos Santos Souza; Marcos Sinesio Pereira Fernandes. Ed. Martins Fontes: Rio de Janeiro, 2005

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Ed. Sabotagem: ContraCultura. S.d. (ebook). Disponível em <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/4/o/Genealogia_da_Moral.pdf . Acesso em 20 out 2022>.

_____. *O Drama Musical Grego Em A Visão Dionisíaca do Mundo*. Trad. Maria Cristina dos Santos Souza; Marcos Sinesio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2005.

_____. *Segunda consideração Intempestiva: sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2013.

NODARI, Alexandre. *Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária*. Rev. Estudos Literários Brasileiros Contemporâneos, Brasília, n. 57, e5715, 2019.pp. 1-17. Disp. em <https://www.researchgate.net/publication/334061401_Alterocupar-se_obliquacao_e_transicionalidade_na_experiencia_literaria>. Acesso 14 fev 2023.

_____. *A Posse Contra A Propriedade: A pedra de toque do direito antropofágico*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Literatura, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura. Florianópolis:UFSC, 2007.

_____. *A transformação do tabu em totem: notas sobre uma fórmula antropofágica*. Das Questões. n.2. fev/maio 2015.

_____. *Eu, Pronome Oblíquo*. Tradução em Revista, 19,(2) 2015. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25580/25580.PDF> Acesso 27 out 2022.

_____. *O perjúrio absoluto*. Rev. Confluenze vol. 1, No. 1, 2009, pp. 114- 135, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna.

_____. *Quando o Pensamento é Privatizado: liberdade de expressão, direitos autorais e censura*. Rev. Direito e Democracia, v. 12, n.1. jan-jun 2011, pp. 159- 168. Disponível em <<http://posgrad.ulbra.br/periodicos/index.php/direito/article/view/2611>> Aceso 24 out 2022

_____. *Três textos quase inéditos da Antropofagia*. Em; Sub specie alteritatis: experiências de antropologia especulativa.09 nov de 2018. Disponível em <<https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/09/tres-textos-quase-ineditos-da-antropofagia/>> Acesso 22 dez 2022

NUNES, Benedito. Introdução. IN: *A Utopia Antropofágica: A Antropofagia a Alcance de Todos*. São Paulo: Ed. Globo S.A., 1990.

OLIVEIRA, Vantiê Clínio Carvalho de. *Max Stirner, O Único e o que lhe é Próprio: Um interpretação e(m) algun(s) ensaio (s)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, como exigência para obtenção do título de doutor em Ciências Sociais pela UFRN. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), 2011.

PARENTE, Alessandra Martins; SILVEIRA, Léa (org). *Freud e o Patriarcado*. São Paulo: Hedra, 2020.

PAZ, Octavio. *Os Filhos do Barros*. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro; Ed. Nova Fronteira, 1974.

POMPA, Cristina. *Profetas e Santidades Selvagens. Missionários e Caraíbas no Brasil*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 21, nº 40, p. 177-195. 2001

REVISTA DE ANTROPOFAGIA. *1ª e 2ª Dentições*. São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

REVISTA DE ANTROPOFAGIA: 1a e 2a dentições. (fac-simile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Embrafilme, 1981.

ROLNIK, Suely. *Subjetividade Antropofágica / Anthropophagic Subjectivity*. In: HERKENHOFF, Paulo e PEDROSA, Adriano (Edit.). *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s*, XXIVa Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. P. 128-147. Edição bilíngüe (português/inglês). Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/05/22/subjetividadeantropofagica-suely-rolnik/>> Acesso 30 out 2022.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 78 | 2007, p.

_____. *Pelas mãos de Alice: O social e o político na transição pós-moderna*. São Paulo: Cortez, 1997.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017 (ebook).

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira*, 5ªed., Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1969.

STENGERS, Isabelle. *A Invenção da Ciência Moderna*. Trad. Max Altman. São Paulo: Ed. 34, 2002.

STIRNER, Max. *O Único e a Sua Propriedade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

SZTUTMAN, Renato. *Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers*. Mundo Amazônico, 10(1): e74098, 2019. Disponível em < <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1>.> Acesso 25 out 2022.

VELOSO, Caetano. *Verdade Tropical* São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. (versão ebook LeLivros).

_____. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed, 2015.

WIILIAM, Rodney. *Apropriação Cultural*. Col. Feminismos Plurais, coord. Djamila Ribeiro. São Paulo: Ed. Pólen, 2019.

WISNIK, José Miguel. *A Desconstrução do Futuro*. Arte Pensamento-Instituto Moreira Sales, 2013. Disponível em < <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-desconstrucaodo-futuro/> > Acesso 24 out 2022.

_____. *Entre o Erudito e o Popular*. Revista de História 157, 2º semestre de 2007, pp. 55-72. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/2850/285022050004.pdf> Acesso 25 out 2022