

ANTROPOFAGIA, CORPO E ESPÍRITO

anotação ao Manifesto Antropófago

CARDOSO, Rodrigo Octávio (*Mestrando/UFF*)

1. Introdução

“Tupi, or not tupi that is the question”¹

O tema da antropofagia tem emergido e retornado insistentemente nos discursos sobre a arte e sobre a história brasileira desde o descobrimento e a demonização dos costumes indígenas pelos jesuítas, à glorificação idealizada do heroísmo tupi no “I-Juca Pirama” de Gonçalves Dias e de maneira mais contundente e complexa no *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade e em todo o movimento da antropofagia que se seguiu, do modernismo à tropicália. Se esta questão retorna tão insistentemente, é porque, talvez, seja tão insistentemente recalcada. Resquícios de uma cultura antropofágica abundam no território e na história brasileiros, aparecendo sempre em vias de extinção, dos povos indígenas que lutam contra o capital pecuarista pela demarcação de suas terras à proibição da língua-geral tupi pelo Marquês de Pombal no final do século XVIII, falada então pela maioria da população brasileira. A psicanálise explicaria a necessidade de se falar da antropofagia: aos inúmeros recalamentos, deveria-se um insistente retorno do recalcado ou, como escrevem Deleuze e Guattari: “O que é recalcado é a produção desejante. Recalcado é aquilo que, desta produção, não passa para a produção ou reprodução sociais, é o que aí introduziria desordem e revolução. Os fluxos não codificados do desejo.” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.229).

E vale perguntar mais uma vez o que tem a antropofagia a dizer da nossa vida e nossa experiência contemporânea. Sobrevive ainda no inconsciente da nossa língua e cultura aquela língua-geral recalcada pela proibição? Tem efeito sobre nós o genocídio indígena realizado pelos europeus e que ainda tem prosseguimento nas disputas por terras em todo o Brasil? Fizemos esse luto ou seguimos melancolicamente? Ou ainda, poderíamos pensar com Oswald de Andrade a cultura antropofágica não como um passado a ser monumentalizado e resgatado mas como uma utopia, um ideal de futuro a ser buscado?

No texto de João Cezar de Castro Rocha, “Let us devour Oswald de Andrade: A rereading of the *Manifesto Antropófago*”, a antropofagia Oswaldiana é identificada, em última análise, como “apropriação cultural criativa”. Castro Rocha acaba por desconectar completamente a antropofagia de um solo de cultura brasileira ou latino-americana ao identificar antropofagia com apropriação cultural, desterritorializando totalmente o conceito. Não é absurda sua classificação da arte de Pollock como antropófaga, mas antes de aceitar docilmente esta abstração de contexto e lugar, gostaríamos de nos deter em alguns aspectos a fim de obter uma compreensão mais singularizada do conceito, sua *hecceidade* e não sua generalização. Embora “apropriação cultural” pareça ser uma descrição geral bastante adequada, deve haver

1 Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, assim como as outras epígrafes. Os textos de Oswald aqui utilizados serão referenciados da seguinte forma: MA – Manifesto Antropófago; CFM – Crise da Filosofia Messiânica; MU – A Marcha das Utopias. Todos retirados de ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011.

alguma especificidade melhor delimitada e que procurarei explicitar explorando alguns aspectos de uma cultura antropofágica – porventura sobrevivente no Brasil – da cosmovisão antropofágica indígena às relações assimétricas de circulação cultural em um país com um histórico de colonização europeia.

Antropofagia, não como uma identidade nacional ou latino-americana, nem tampouco, simplesmente, uma “apropriação cultural”. Não, é certo, a verdade do Oswald autor, nem mesmo a do modernismo dos anos vinte, mas uma mundivisão a que Oswald apenas aspirava, além de todas as contribuições posteriores, da Tropicália a Eduardo Viveiros de Castro e o que ainda virá.

2. Cosmovisão e economia libidinal

“Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”

Na segunda parte de *Totem e Tabu* Freud procura explicar como diferentes tabus referentes a morte de pessoas se instituíram em diversas culturas como uma forma de lidar com o sentimento ambivalente que sentem pelos vivos (FREUD, 1994, pp. 81-85). A parte negativa reprimida no inconsciente torna-se projeção exterior quando o objeto amado se ausenta, como um fantasma que deve ser apaziguado pelos vivos. Freud, entretanto, como já foi frequentemente observado, parece preso a uma concepção teleológica e etnocêntrica da antropologia e acaba por projetar os mitos e as racionalidades de sua própria cultura sobre as outras, generalizando assim, como características de uma suposta natureza humana, traços e valores da sociedade patriarcal cristã europeia do começo do século XX. É assim, por exemplo, quando generaliza a forma dominadora, ciumenta, e violenta do pai de uma horda primitiva e coloca o mito de Édipo (acrescido de um momento de canibalismo) como origem inescapável da humanidade como um todo. Apesar de se basear nas descrições de Frazer a respeito de sociedades de direito materno, Freud não consegue se desvincular da imagem de um pai dominador e violento que centraliza em torno de si os vínculos que formam a sociedade, e não admite como momento histórico senão um pseudo-matriarcado.

É talvez contra esse etnocentrismo universalista que se levanta, rebelde, Oswald de Andrade ao clamar no seu *Manifesto Antropófago*: “Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem.” Ora, podemos entretanto nos utilizar das descrições de Freud para tentar compreender a proposição de Oswald, seu leitor. Tabu, afirma o psicanalista, é uma interdição irracional, relacionada ao proibido e ao sagrado, fundada, provavelmente, num medo ancestral, que se estabelece como instituição social, como uma forma de lei tácita. Psicologicamente, o tabu se deve à existência de sentimentos ambivalentes em relação ao objeto tabu. Assim, nos tabus relativos à morte, há um sentimento positivo em relação ao morto, mas também um sentimento negativo, provavelmente recalado para o inconsciente, que retorna projetando-se para o exterior na forma do medo de fantasmas vingativos. Para afastar esse medo e conciliar os sentimentos ambivalentes é que existe o tabu. Totem, por outro lado (apesar de também cercado por um tabu), é um elemento natural, geralmente exterior à comunidade, que se torna o próprio vínculo em torno ao qual a comunidade se estabelece. E é pela violação coletiva do tabu em relação ao totem, isto é, do sacrifício e devoração do animal totêmico, que se forma a comunidade em torno dele. Identificação comunitária com o

totem pela devoração.

Na descrição freudiana das sociedades totêmicas há uma identificação da família totêmica com algum elemento da natureza – um animal, uma planta, a chuva – que se torna tabu e também objeto de um ritual sacrificial coletivo através do qual a comunidade se une e se identifica com o totem. Poderíamos entender o ato do sacrifício como uma forma de afastar o medo do horror pelo horror ou, ainda, uma forma de aplacar os desejos de crueldade da comunidade.² Esta descrição pressupõe claramente, entretanto, uma divisão que pertence à concepção de mundo eminentemente moderna e europeia do etnólogo³ entre sociedade e natureza.

É evidente que a aplicabilidade dos conceitos de *Totem e Tabu* se torna confusa e virtualmente impraticável quando discutimos os costumes das sociedades antropófagas ameríndias. Gostaríamos apenas de esboçar essa operação traçada por Oswald quando afirma repetidamente: “A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto ao valor favorável.” (ANDRADE, CFM, 2011, p. 139)

No artigo “Perspectivismo ameríndio e pronomes cosmológicos” Eduardo Viveiros de Castro pretende descrever a “concepção, comum a muitos povos do continente [americano], segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (CASTRO, 1996, p. 115), ou, ainda, de que “Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas.” (Idem, p.117). Numa tal mundivisão (ou o que Oswald chamaria de *Weltanschauung*) não há uma objetividade que fixe as formas da natureza em si mesmas. A onça se mostra como onça para o humano, mas em seu meio privado se revela, ela também, humano. Ela, por sua vez, se vendo como humana, poderia enxergar o humano, sua presa, como uma anta. A divisão entre natureza e sociedade não se dá de uma forma intuitiva pois existe no animismo uma socialização da natureza. Completa Viveiros de Castro:

Isto significa dizer que a Cultura é a natureza do Sujeito; ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta sua própria natureza. O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos. Se, como observamos, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque “humanidade” é o nome da forma geral do Sujeito. (Idem, p. 117)

Este caráter universal da humanidade poderia significar, se tentamos pensar o totemismo numa cosmovisão perspectivista, uma inutilidade ou mesmo uma impossibilidade de realizar o sacrifício reconciliatório com um outro animal não-humano. Como escreve o também antropólogo Carlos Fausto: “a antropofagia (...) é um esquema relacional básico nas cosmogonias indígenas: um esquema que não se limita à relação de predação entre humanos, mas se aplica à predação de todos os entes dotados de capacidades subjetivas.” (FAUSTO, 2011, p. 161). Mas uma anta que é caçada se parece com uma anta porque deveria ser caçada. Sua forma exterior exprime o lugar

2 Na Segunda Dissertação d'A *Genealogia da Moral*, “'Culpa', 'Má-consciência' e coisas afins”, Nietzsche desenvolve uma teoria que coloca o desejo de crueldade na origem de todos os atos punitivos e expiatórios.

3 Freud desenvolve suas observações sobre as “sociedades primitivas” através de descrições quase exclusivamente retiradas dos livros do antropólogo escocês James George Frazer.

social que ela adquire nas relações com aquela tribo com que interage. O tabu recairia, portanto, unicamente sobre a morte do “humano”, atributo comum a todos os espíritos e animais, mas que só se mostra como tal naqueles que são vistos como humanos, nem caça nem caçador, mas aqueles com os quais é necessário medir-se. E assim iam à guerra para capturar o mais valente dos guerreiros e sacrificá-lo em comunidade.

O que está em jogo na provocação oswaldiana que quer atualizar a antropofagia parece ser uma valorização de um elemento não-hegemônico que procura se livrar de certos aspectos (segundo Freud) neurótico-obsessivos de nossa cultura, relacionados aos seus inúmeros tabus. A antropofagia para Oswald “trabalharia por uma conversão básica: a rejeição do tabu, de algo que, ao mesmo tempo, se interdita e se põe fora, em prol do totem, algo que se internaliza e cria à sua volta uma comunidade” (LIMA, 2011, p. 369). Para Freud, a estrutura patriarcal da sociedade está calcada sobre a culpa por um parricídio originário, um certo complexo de Édipo fundamental. Este seria o responsável pelo estabelecimento da nossa forma familiar de direito paterno de onde deriva, como afirma Oswald em *A crise da filosofia messiânica*, baseado em suas leituras de Marx e Engels, o direito da herança e a relação capitalista com a terra e a propriedade privada. Oswald procura então deslocar-se dessa concepção freudiana e dessa inescapabilidade do pai dominador como mito fundador imaginando a forma de um matriarcado forte, capaz de fazer frente ao moralismo patriarcal do capitalismo e produzir uma cultura inteiramente outra: “E tudo se prende à existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o mundo do homem primitivo. Este, o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este, uma cultura messiânica.” (ANDRADE, CFM, 2011, p. 139)

É interessante observar como Oswald identifica esta cultura antropofágica com um Matriarcado. Ora, a vítima capturada pelo homem antropófago na guerra é levada para casa como um prêmio, um presente para a comunidade. O guerreiro capturado é entregue, de um modo particular, a uma mulher da tribo, sua parente, que assume a responsabilidade sobre a vítima, mas também o direito de brincar com ele, como um xerimbabo, como um animal de estimação, ou como amante. Sabemos que os chefes indígenas são homens, mas essas nuances parecem complexificar as descrições que tentamos fazer da cosmovisão antropofágica. Seria necessário fazer uma análise mais profunda da economia libidinal que organiza aí as relações sociais para começar a compreendê-las. Eu gostaria somente de apontar mais uma relação no que diz respeito à guerra nessa sociedade e seu papel nessa economia. Carlos Fausto escreve: “A guerra endêmica entre os tupi surpreendeu os cronistas por duas razões: primeiro, porque parecia não envolver qualquer razão material, tendo como única motivação explícita a honra e, como dizia Thevet, esse absurdo e gratuito sentimento de vingança.” (FAUSTO, 2011, p. 163). Havia ainda, é claro, a função de capturar a vítima para o sacrifício ritual e ainda, segundo a sugestão de Alberto Mussa em seu romance *A primeira história do mundo*, a de criar a possibilidade para que os jovens guerreiros encontrassem uma morte honrada pela antropofagia. Nessa sociedade, “Toda a lógica da guerra estava voltada para ampliar os efeitos da destruição do inimigo, para extrair muito de poucas mortes, e o rito ocupava um lugar privilegiado nessa operação.” (Idem, p. 167) Em uma análise mais extensa, se poderia talvez comparar esta forma endêmica da guerra entre os tupis, em contraposição com a forma como ela ocorria entre os europeus então, em sua relação com a economia familiar dessas sociedades. Seria preciso levar em conta, por exemplo, o papel que a pilhagem, o estupro e o genocídio têm nas guerras endêmicas das sociedades patriarcais monoteístas em oposição à forma

assumida na antropofagia da América tupi-guarani. Esses processos certamente exercem papéis importantes na economia libidinal dessas sociedades.

É importante observar também o caráter revolucionário da antropofagia bradada por Oswald: “Queremos a revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem.” (ANDRADE, MA, 2011, p. 68) Se a revolução pressupõe o fim da estrutura familiar patriarcal que sustenta a acumulação de capital, este “Matriarcado de Pindorama”, antropófago e comunista, apresenta-se como heterotopia oswaldiana: “Numa sociedade onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar. Desaparece a hostilidade contra o pai individual que traz em si a marca natural do arbítrio. No Matriarcado é o senso do Superego tribal que se instala na formação da adolescência.” (ANDRADE, CFM, 2011, p. 200) Pois “A ruptura histórica com o mundo patriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo.” (Idem, p. 143)⁴

3. Modernismo e Apropriação Cultural

“Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.”

Podemos conceber a formulação da antropofagia como estética e também política, em contraposição à estética de movimentos conservadores, nacionalistas e fascistas, do Verde-amarelo, da Anta, do anauê, do militarismo golpista, com seus valores de unidade, civilização, espírito nacional, tradição, família e propriedade, uniformidade da massa – um projeto de construção nacional identitário e exclusivista. No Brasil a Ação Integralista chegou a contar com mais de um milhão de inscritos (ZANELATTO, 2012, p. 38). Apelando para discursos sobre uma origem mitológica e grandiosa em torno de uma identidade nacional, apropriando-se da cultura de massas que se desenvolvia com o cinema e a publicidade no início do século e afirmando uma ideia de direito sobre o território e de unidade nacional, os movimentos fascistas aspiravam a uma pureza conformada *a priori* pelos padrões estéticos burgueses que predominavam no imaginário da época e justificados e reafirmados pelos mitos nacionais retomados e reformulados segundo o interesse das lideranças fascistas. Na perspectiva nacionalista, as diferenças subsumidas na identidade nacional deveriam se aplacar pela adesão a um projeto unitário de construção de uma identidade nacional homogênea voltado para o progresso segundo os parâmetros de uma “elite vegetal” estabelecida, seguindo a catequese europeia e norte-americana, capitalista, cristianizante, embranquecedora e globalizante. A antropofagia aparece, no sentido contrário, valorizando o índio mau e impuro, tupinambá antropófago, reagindo “Contra todos os importadores de consciência enlatada.”, “Contra todas as catequese”, “contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores”, “Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas.”, “Contra as elites vegetais”, “Contra as histórias do homem, que começam no Cabo Finisterra”, “Contra a verdade dos povos missionários” (MA).

Oswald vem, na esteira das outras vanguardas latino-americanas, pela

4 Esta ideia é muito bem ilustrada no filme *Como era gostoso meu francês*, de Nelson Pereira dos Santos, na cena em que o francês é capturado por portugueses e tupis e os primeiros querem escravizá-lo enquanto estes querem levá-lo para casa, para suas mulheres, e devorá-lo.

“proclamação dos valores não ocidentais na América Latina” (RETAMAR, 2011, p. 323), buscando assim promover uma consciência autônoma em uma cultura ainda fortemente marcada pela colonização, expressa de um modo particular, naquele momento, pelo crescimento do fascismo. Contra a imagem idealizada de um índio herói nacional segundo os padrões europeus, Oswald levanta a bandeira da complexa e contraditória da antropofagia como uma forma de afronta à sensibilidade burguesa da época. Se o nacionalismo fascista elege e promove uma identidade e procede à exclusão das outras, a visão antropofágica impossibilita a simples categorização identitária. Sendo um processo relacional fundamental e de cunho cosmológico, há, no pensamento antropofágico, uma indistinção e uma dissolução das identidades pela absorção e reabsorção do outro, uma complexificação e uma interpenetração das categorias. O pensamento da identidade e da diferença, e, ainda mais, o pensamento colonizador que vê em cada diferença uma falta, se veria inoperante diante de uma tal cosmovisão.

Se pensamos no contexto urbano e civilizado onde circula a *Revista de Antropofagia*, inundado pelos produtos industriais e culturais da metrópole, o projeto oswaldiano se mostra como uma “vacina” contra as duas atitudes mais comuns naquele contexto. Nem a aceitação passiva e total de um progresso vindo de fora, nem a atitude fechada e reacionária de um nacionalista conservador. O antropófago caça o outro e o leva para casa, aprende sua diferença, desorganiza-o e o come (e caga, insistimos em lembrar). Como aponta Gumbrecht: “Aquele que 'morde a carne' deseja um fragmento (não o corpo todo), um fragmento que sangra (...), ele o interiorizará de uma forma não espiritual” (GUMBRECHT, 2011, p. 291). Não há aí uma perspectiva identitária de totalidade, mas a relação sempre fragmentária consigo mesmo e com o outro. Relação fragmentária do pensamento à práxis. Em relação ao “texto” da cultura da metrópole que procura se impor naquele momento e frente ao qual a atitude antropofágica se coloca, adiciona: “'morder o texto' (por mais inocente que seja a metáfora) representa uma cena de incomensurabilidade.” (idem, *ibidem*)

Trata-se, em todo caso, de um projeto de vanguarda, onde também encontramos aquele projeto identificado por Peter Bürger em sua *Teoria da Vanguarda* da “tentativa de organizar, a partir da arte, uma *nova práxis vital*” (BÜRGER, 2012, p. 97). Nesse sentido, o primitivismo antropofágico procuraria também elaborar um programa, por assim dizer, educacional, que buscaria proporcionar uma consciência autônoma tanto do passado de colonização, quanto da nova realidade moderna. Assim, no prefácio ao livro que contém os manifestos e ensaios de Oswald, escreve Benedito Nunes:

A inocência construtiva da forma com que essa poesia sintetiza os materiais da cultura brasileira equivale a uma educação da sensibilidade, que ensina o artista a *ver com olhos livres* os fatos que circunscrevem sua realidade cultural, e a valorizá-los poeticamente, sem excetuar aqueles populares e etnográficos, sobre os quais passou a interdição das elites intelectuais (NUNES, 2011, p. 15)

Em todo caso, o trabalho de Oswald não se encerra em sua própria obra. Não só o tema, mas também a problemática e a discussão vem sendo retomadas tanto dentro do ambiente da produção e da crítica artística, quanto em um âmbito político. Como se Oswald tivesse atirado uma flecha para o alto e nós estivéssemos ainda procurando onde ela caiu. Esse debate não se restringe nem ao seu momento histórico específico nem à discussão estética: “A antropofagia precisa ser lida como a eventualidade de uma pragmática política e estética – amplamente ética” (NASCIMENTO, 2011, p. 351)

4. Ética e Política

“O espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores.”

Roberto Fernandez Retamar, em um artigo a respeito de Caliban e da herança de uma cultura canibal comum a todos os latino-americanos (no qual, interessantemente, não menciona Oswald), mostra como, durante o descobrimento e nos séculos que se seguiram, tanto a visão idealizada dos nativos como *bons selvagens*, como a que os estigmatizava como terríveis comedores de homens, serviram a projetos distintos da burguesia europeia para justificar a colonização:

The notion of an edenic creature comprehends, in more contemporary terms, a working hypothesis for the bourgeois left, and as such offers an ideal model of the perfect society free from the constrictions of that feudal world against which the bourgeoisie is in fact struggling. Generally speaking, the utopic vision throws upon these lands projects for political reforms unrealized in the countries of origin. (...) As for the vision of the *cannibal*, it corresponds – also in more contemporary terms – to the right-wing of that same bourgeoisie. (RETAMAR, 1974, p. 13)

A atitude geral do europeu cristão, ao chegar na América, possuidor da verdade revelada por Deus, era a de uma superioridade absoluta. Aqueles com que se depara, selvagens e pagãos, só podem ser vistos como primitivos incivilizados, próximos a animais, ou mesmo homens entregues ao jugo do demônio, inimigos da fé. Mesmo dentro do discurso liberal de um Montaigne, a cultura nativa só pode ser encarada, no máximo, como “pensamento selvagem” – pensamento mitopoético, que participa da lógica do imaginário, e que é selvagem por oposição ao pensar cultivado, utilitário e domesticado” (NUNES, 2011, p. 13). Esta forma de pensar outra não poderá jamais ser equiparada à dignidade do mesmo devendo ser domesticada ou eliminada. Assim, escreve Oswald:

O primitivo que pela sua teimosa vocação de felicidade se opunha a uma terra dominada pela sisudez dos teólogos e professores, só podia ser comparado ao louco ou à criança.

Dividiu-se então o mundo entre duas categorias de seres: a superior que tinha como seu padrão “o adulto, branco, civilizado” e a outra que juntava no mesmo comboio humano “o primitivo, o louco e a criança”. (ANDRADE, MU, 2011, p. 279)

O mesmo não se dá no pensamento “selvagem”. Como dá testemunho uma anedota contada por Levi-Strauss, o selvagem se interessa e dá crédito às palavras do outro, ao ponto de querer verificar sua veracidade:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação (LEVI-STRAUSS apud CASTRO, 2011, p. 123)

Não se trata, portanto, de encontrar aquilo que há em comum entre uma cultura

antropofágica e a cultura ocidental, de fazer abarcar tudo sob a bandeira de uma democracia universal e um reino da tolerância multicultural e dos direitos humanos, mas, justamente, de observar e valorizar a irredutibilidade dessa diferença.

Em seu livro *Do Espírito*, Derrida aponta para a reabilitação do uso do termo *Geist* (espírito) feita pelo filósofo alemão Martin Heidegger durante o seu célebre discurso de posse como reitor da Universidade de Freiburg, após o qual inúmeros de seus colegas e admiradores judeus romperam ligações com o filósofo, dado o teor fundamentalmente nazista do discurso. Derrida mostra como o termo, em seus usos por Heidegger (bem como, anteriormente, por Hegel) converge para a ideologia nazista, por suas conotações etnocêntricas: o espírito, aí, é europeu e, mais propriamente, centro-europeu. E a língua mais espiritualizada é a alemã, herdeira do espírito trágico-filosófico grego. A problemática do espírito relaciona-se com toda a cultura europeia do esclarecimento em que o espiritual, como fator de dignidade, eleva o humano acima do mundo da natureza através da razão que lhe permite dominá-la.

No capítulo IV deste mesmo livro Derrida descreve a estratégia e axiomática de Heidegger: “Trata-se sempre de demarcar um limite absoluto entre o vivo e o *Dasein* humano” (DERRIDA, 1990, p. 67). E este limite, como diferença homogênea, é demarcado sempre a partir deste tema do espírito. Lembremo-nos de que já nas primeiras páginas de seu curso de Estética, Hegel afirma, como um dado indiscutível, a superioridade das obras do espírito em relação às obras da natureza. Quando nos lembramos das discussões centenárias a respeito da existência ou não de uma alma nos ameríndios e nos africanos percebemos que a discussão estética de Hegel também um fundamento profundamente político. Trata-se de encontrar os limites de um ser espiritualizado, dignificado por este espírito, e de seus outros, mais baixos, próximos da natureza, animalizados, e de conceber aí uma hierarquia. E isso, talvez, para, dentro do discurso e do paradigma humanista que tomou a Europa desde o século XVI, justificar a escravidão, a exploração e a exclusão, que não são vistas então como inteiramente problemáticas quando se trata de animais ou seres meramente naturais. Mesmo se considerarmos as mudanças que se operaram nesse paradigma com o Iluminismo e a Revolução Francesa, com sua “Declaração Universal dos Direitos do Homem”, a própria concepção de “homem” permanece vinculada à sua concepção branca europeia cristã onde a dignidade da alma batizada é substituída, numa cultura secularizada, pelo critério de uma razão “universal” atribuída *a priori* a todos os homens mas, ao mesmo tempo, valor de medida da humanidade e dignidade desses mediante uma avaliação de razoabilidade, sempre *a posteriori*, baseada nos parâmetros daqueles que postulam essa igualdade. Uma igualdade universal pela adequação à racionalidade hegemônica, homogeneização das racionalidades mediante a força. Derrida critica a forma como o ocidente, mesmo quando busca combater o racismo, mediante a fórmula dos Direitos Humanos, tende a fazê-lo segundo a mesma lógica que o produz, da identificação de uma unidade espiritual superior presente nos seres humanos razoáveis e que reduz qualquer protesto a um debate nos termos já delimitados, em um fechamento dogmático à alteridade:

Porque, se não se pode marcar distância quanto a biologismo, naturalismo, racismo em sua forma genérica, só se pode *opor-se* a isso, reinscrevendo o espírito numa determinada determinação opositora, fazendo dele de novo uma unilateralidade de *subjetividade*, embora em sua forma voluntarista. A imposição desse programa muito forte reina sobre a maioria dos discursos que hoje e por muito tempo ainda se opõe ao racismo, ao totalitarismo, ao nazismo,

ao fascismo etc, e o fazem em nome do espírito ou da liberdade do espírito, em nome de uma axiomática – por exemplo, a da democracia ou dos “direitos do homem” – que, diretamente ou não, volta a essa metafísica da subjetividade. (DERRIDA, 1990, p. 51)

Por isso se mostra hoje tão importante a busca por uma redescoberta do pensamento antropofágico que possa nos oferecer alternativas ao maçante retorno do mesmo nos discursos modernizantes e universalistas a respeito da alteridade. Não, certamente, para instituir um outro universalismo, antropófago, mas para buscar formas de vida outras, menos dominadoras e violentas. A respeito disto, o dramaturgo e estudioso da obra de Oswald, José Celso Martinez, afirma:

Não a possibilidade de um império, porque na antropofagia não se trata da criação de um 'Império Brasileiro', ao contrário, os índios brasileiros jamais conseguiram, nem mesmo quiseram se organizar como um império. Sempre que uma tribo se constituía numa organização mais fortificada, acontecia alguma coisa no seio dessas tribos que fazia com que se desmontassem. Pierre Clastres, um antropólogo francês, faz uma análise muito interessante disso, da não vocação ao imperialismo do índio brasileiro. (CORRÊA, 2011, p. 75)

Baseado nestas mesmas análises de Clastres, contidas no livro *A sociedade contra o estado*, Deleuze e Guattari desenvolvem o conceito de *máquina de guerra*. Esta seria um dispositivo ou uma forma de organização social presente em diversas sociedades primitivas, mas também, em formas mais sutis e multifacetadas, nas nossas, que conjura a formação do Estado, entendido como submissão universal à Lei segundo um princípio fundamental de conservação pela dominação.

assim como Hobbes viu nitidamente que *o Estado existia contra a guerra, a guerra existe contra o Estado*, e o torna impossível. Disto não se conclui que a guerra seja um estado de natureza, mas, ao contrário, que ela é o modo de um estado social que conjura e impede a formação do Estado. A guerra primitiva não produz o Estado, tampouco dele deriva. (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 20)

Esta seria, possivelmente, uma das funções da guerra endêmica entre os tupi. Essa feição se revela de um modo muito exemplar em um episódio narrado por Alberto Mussa em *A primeira história do mundo*. O português Martim Carrasco vai à guerra junto com uma tribo Itaipu para capturar escravos. Quando voltam à tribo, um dos índios inicia uma discussão afirmando que fora ele que capturara um Goitacá determinado, não o capturara o filho do chefe da tribo, coisa que Martim Carrasco tinha, de fato, testemunhado. O português intromete-se então com seu testemunho para acabar com a discussão, mas é ignorado e afastado pelos índios que, após a briga, acabam por dividir a tribo em duas. O fato, explica o narrador, é que a tribo havia crescido muito em torno da lagoa de Ipanema e, para que pudessem guerrear, capturar vítimas e arriscarem-se a serem capturados, necessitavam viajar muito longe, dentro da floresta, para encontrar inimigos, uma vez que os Itaipus não comiam parentes. A discórdia e a briga, nesse caso, serviram precisamente como pretexto para que a tribo pudesse se dividir e fazer guerra sem ter que viajar tanto. A guerra e sua necessidade funcionando precisamente como forma de afastar uma organização demasiado grande, que requereria uma estrutura mais forte, mais autoritária e generalista. Uma máquina de guerra antropofágica.

Trata-se em todo caso de uma discussão política concreta e certamente relevante para a nossa vivência contemporânea, tanto na busca de uma vivência ética autônoma, quanto na experiência coletiva política. O filme *A nação que não esperou por Deus*, de Lúcia Murat, retrata as transformações por que passou uma tribo Kadiwéu no Mato-Grosso do Sul conforme se viu obrigada a confrontar-se com pecuaristas que disputavam suas terras, supostamente protegidas pela União. É interessante e angustiante observar no documentário como a garantia de subsistência aos Kadiwéu só é oferecida pelo Estado (inclua-se aí igualmente a União e os Pecuaristas) na medida em que estes a) falem o seu idioma, b) se submetam à ordem do trabalho assalariado (e com ela sua divisão gregoriana e cartesiana do tempo e da matéria e também a perspectiva do consumo, como fetichização do tempo livre) e c) tornem-se cristãos. Foi assim que, algumas décadas antes, Silviano Santiago pôde afirmar: “O progresso incorpora as minorias a um avanço histórico, que é simulacro, continua ficção, e que, por isso, não pode atingir o modo de ser social de quem busca a sua 'explicação'” (SANTIAGO, 1982, p. 18). Ao que nos recorda uma descrição de Oswald, leitor de Marx e Nietzsche:

A ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem pra fazê-lo seu escravo. (...).

Uma classe se sobrepôs a todas as outras. Foi a classe sacerdotal. 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. (ANDRADE, CFM, 2011, p.143)

A visão Oswaldiana da antropofagia, que não deixa de se expor em um tom panfletário, se realizaria enfim com a figura do “bárbaro tecnizado”, por uma acreção soberana do outro, do novo, ao corpo e ao espírito selvagem.

Bibliografia

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”; “Crise da Filosofia Messiânica”; “A Marcha das Utopias” in *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011.

BÜRGER, Peter. *Teoria da Vanguarda*. São Paulo: Cossac Naify, 2012

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996.

CORRÊA, José Celso Martinez. Na boca do estômago. (Conversa com Lara Valentina Pozzobon da Costa. in *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena* [orgs. João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli]. São Paulo: É Realizações, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. “1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra” in *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 5*. São Paulo: Editora 34, 2012

DERRIDA, Jacques. *Do Espírito: Heidegger e a questão*. Campinas: Papyrus, 1990

FAUSTO, Carlos. Cinco séculos de Carne de Vaca: Antropofagia Literal e Antropofagia Literária. in *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena* [orgs. João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli]. São Paulo: É Realizações, 2011

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1994

GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Mordendo você suavemente: Um comentário sobre o *Manifesto Antropófago*” in *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena* [orgs. João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli]. São Paulo: É Realizações, 2011

LIMA, Luiz Costa. “A Vanguarda Antropófaga” in *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena* [orgs. João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli]. São Paulo: É Realizações, 2011.

MUSSA, Alberto. *A primeira história do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2014

NASCIMENTO, Evando. “A Antropofagia em questão”. in *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena* [orgs. João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli]. São Paulo: É Realizações, 2011

NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos” In ANDRADE, Oswald de. Obras Completas. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011

RETAMAR, Roberto Fernandez. “Calibã diante da antropofagia” in *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena* [orgs. João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli]. São Paulo: É Realizações, 2011

_____. “CALIBAN: Notes towards a discussion of culture in our America” from *The Massachusetts Review* 15:1/2 (Winter-Spring 1974). 7-72

SANTIAGO, Silviano. “Apesar de dependente, universal” in *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982

ZANELATTO, João Henrique. *De olho no poder: o Integralismo e as disputas políticas em Santa Catarina na Era Vargas*. Santa Catarina: UNESC, 2012

Rodrigo Octávio Cardoso é graduado em Física e graduando em Língua e Literatura Alemã pela Universidade Federal Fluminense. Concluiu o Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Brasileira, na mesma instituição, com dissertação intitulada *Paradigma, Arqueologia e Literatura*, com leituras de Cervantes, Sade e Borges na obra arqueológica de Michel Foucault.

Contato: rodrigoabc Cardoso@gmail.com