

Antropofagia: uma viagem (anti)identitária?

Giordano B. Bertelli

Há, de fato, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo não é uma essência, não é propriamente uma coisa: é o simples fato da sua própria existência como possibilidade ou potência. Mas é justamente por isso que tudo se complica, que a ética se torna efetiva.

Giorgio Agamben – A comunidade que vem.

1. Mastigações iniciais: questões de identidade

O tema da identidade nacional perpassa boa parte do que se pensou sobre arte e literatura modernistas no Brasil. Incansavelmente propalada pelos próprios artistas e escritores do movimento, no afã da auto-imputada missão de “redescoberta do Brasil”, a questão da busca da “brasilidade” acabou por extravasar para crítica e historiografia literárias, constituindo-se em um de seus principais referenciais de leitura estética. Fato compreensível, visto que nossos principais críticos formaram-se, direta ou indiretamente, sob o cânone modernista. Entretanto, o que pode passar por evidente do ponto de vista da história recente da *intelligentsia* brasileira, deixa escapar uma questão que, possivelmente, nos confronta com os próprios esquemas de inteligibilidade mobilizados quando se trata de oferecer, a nós, uma imagem de nós mesmos, a saber: qual é a pertinência da noção de identidade? Não se trata de fazer tábula rasa dos estudos que operam com esta categoria. Aqui, “pertinência” é empregada em seu sentido próprio: a que modo de formular questões, de problematizar o social, a que regime de pensamento, enfim, pertence a categoria “identidade”? No caso dos estudos sobre o Modernismo, seria ela o resultado a que chegam as análises, ou, antes, estaria desde sempre presente na própria problematização das questões, como uma espécie de *a priori* que configura nossa concepção do social e da cultura?

Pode-se dizer que a categoria identidade testemunha a profunda conexão existente entre as dimensões epistemológicas e sociais de uma dada dinâmica cultural.

Talvez tenha sido Hannah Arendt uma das primeiras autoras a se aperceber das

relações entre processos de mudança histórica, que abem novas fissuras no tecido social e expõem as anteriormente existentes, e o surgimento de elaborações discursivas que giram em torno da questão identitária. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt se pergunta pela dinâmica responsável pela adesão aos regimes totalitários: a desarticulação de certos vínculos sociais converter-se-iam no afrouxamento dos vínculos propriamente políticos, esgarçando os laços de pertencimento a uma comunidade política. É neste “vazio” de pertencimento identitário, acompanhado do conseqüente enfraquecimento de sentido da experiência do social – em termos de Arendt, do “isolamento” e da “superfluidade” – que se circunscreve um espaço propício à articulação da maquinaria totalitária:

Do ponto de vista da organização que funciona segundo o princípio de que quem não está incluído está excluído, e quem não está comigo está contra mim, o mundo perde todas as nuances, diferenciações e aspectos pluralísticos – coisas que, afinal, se haviam tornado confusas e insuportáveis para as massas que perderam o seu lugar e sua orientação dentro dele. [...]. A afirmação fundamental da organização totalitária é que tudo o que está fora do movimento está “morrendo”, afirmação que é drasticamente posta em prática no clima assassino do regime totalitário, mas que, mesmo no estágio anterior ao poder, parece plausível a massas que fugiram da desintegração e da desorientação para o fictício abrigo do movimento (ARENDR, 2000, pp. 430-431).

Nesse sentido, a crise identitária, a perda de um lugar e de uma orientação dentro do mundo, aciona a demanda, desperta a desejabilidade de um abrigo simbólico que atribua fixidez e unidade à pluralidade. Em outras palavras, a suspensão de uma lógica identitária vigente até então, potencializa e explicita a “diferença”¹ que atravessa e ameaça constantemente desestabilizar as formações sociais. Como lembra Hall (2000), se, por um lado, a identidade pode servir às estratégias políticas contestatórias, por outro, ela também organiza, neutraliza o que, em relação a uma determinada ordem social, pode haver de ameaçador e insuportável na “diferença”. Não por acaso, a maquinaria totalitária de sentido funciona segundo o princípio do “comigo” ou “contra mim”, do “dentro” ou “fora” do movimento. Assim, Arendt toca em uma questão central às dinâmicas discursivas de poder: a articulação de binariedades hierarquizantes. O regime totalitário erige um “nós” supostamente homogêneo que amarra o consenso

1 Designa-se com o termo, não a diferença enquanto contraste entre identidades supostamente dadas e pré-existentes, isto é, a diferença presa a um “regime identitário”, mas, ao contrário, o próprio movimento interno do diferir, condição ontológica necessária à aparição, evocação ou reivindicação de identidades diferentes/contrastivas entre si. Trata-se, como observa Zourabichvili, acerca da elaboração deleuzeana do conceito, da “*diferença interna*, ou instância ‘do que difere de si mesmo’” (2004, p.56). “Não há real [...] senão o jogo móvel da síntese disjuntiva [...] a diferença, que diverge imediatamente de si” (idem, p. 59).

mediante a conversão do diferente em “Outro”, e da desqualificação deste outro como uma humanidade supérflua. Articulada na binaridade do “nós” e dos “outros”, arma-se, assim, a circularidade paranóica da maquinaria totalitária de produção de sentido.

O que nos interessa aqui, é a cumplicidade sugeridas por Arendt entre o regime identitário e a obstrução do dissenso, a neutralização do diferir como parte constitutiva do processo de construção do consenso e, portanto, o auto grau de despolitização implicada nos regimes totalitários, mas, também, sorrateira e perturbadoramente, mais do que gostaríamos de supor, na mística liberal das democracias modernas.

Entretanto, a formulação de Arendt perde algo de sua força ao deixar de desenvolver a questão da relação entre adesão/resistência política e os processos de subjetivação que se dão no interior das relações de poder. Ao pressupor uma relação extrínseca, de opacidade (ideologia) ou transparência (verdade), entre realidade social e relações de poder, escapam às suas formulações o próprio mecanismo de construção da positividade do real e das subjetividades que lhe correspondam em concordância ou que lhe interpelem em contraposição. Essa dimensão insidiosa do poder, como força que configura o real, constitui os “sujeitos” e os “objetos”, distribui as “verdades” e as “falsidades” a respeito do “mesmo” e do “outro” configura, pode-se dizer, um dos veios desenvolvidos por Michel Foucault e Gilles Deleuze, na medida em que estes autores vão além da concepção de uma cumplicidade entre discurso e prática e apontam para a relação intrínseca entre eles, abrindo a investigação dos processos de mútua inscrição entre formações discursivas e relações de poder.

Partindo da trama das relações saber-poder, Foucault percorre as linhas que articulam os dispositivos de disciplina, de sexualidade e de biopoder, até explicitar os corpos, os saberes e as práticas que, simultaneamente à sua constituição, foram rasurados, até tocar os sujeitos que foram assim silenciados:

O trabalho de Foucault consiste em analisar o processo de sujeição, o conjunto de obstáculos que antecedem a constituição dos sujeitos. [...] Foucault vai tentar mostrar, em um posicionamento decididamente não-filosófico, como, mediante mecanismos sociais complexos que incidem sobre os corpos muito antes de atingir as consciências, foram-se dando historicamente mil formas de sujeição: os homens são, antes de mais nada, objetos de poderes, ciências, instituições.

[...] A morte do Homem conduz-nos ao caminho daquilo que foi construído como não-humanidade no Homem [...]. Assim, torna-se claro qual Homem as ciências e a filosofia tomam implicitamente como modelo: o Homem de Razão e o Homem de Bem, senhores da ordem, competentes para o exercício da exclusão do Outro (BRUNI, 2006, pp 34-35).

Nesse sentido, o Ocidente parece ter-se constituído mediante a sistemática tentativa de neutralização da “diferença”. Desde o corpo individual (dispositivo disciplinar) até o corpo coletivo das populações (dispositivo de biopoder), passando pelo elo estratégico que os uni e articula (dispositivo de sexualidade), o padrão epistemológico e sócio-cultural que define e se inscreve no Humano, se fundamenta no processo histórico de normalização da vida e de produção dos desviantes que engrossa as fileiras da “anormalidade”. Não se trata, entretanto, de exclusão ou de amordaçamento: o silenciamento se produz pela assimilação/desfiguração das múltiplas “singularidades”² da diferença em regimes de verdade e de poder que operam mediante a homogeneização e unificação de identidades. Daí a o desfile de entidades supostamente unificadas e fixas do ideário moderno: “branquitude”, “masculinidade”, “nação”, correlatos políticos e sócio-culturais da epistemologia do Universal e do Sujeito. De certa forma, é o mesmo tema que aparece em Deleuze e Guattari (1995), ao diagnosticarem a “decalcomania” que configura a cultura ocidental, isto é, um regime de pensamento de feitio paranóico e redundante, que não cessa de girar sobre si e que “volta sempre ‘ao mesmo’” (id. *ibid*, p. 22), isto é, que não capta a diferença senão na medida em que a reduz a uma “projeção” de si próprio. Problemática que ambos desdobram no conceito de minoria:

As minorias e as maiorias não se distinguem pelo número. A minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo (2004, p. 214).

Isto é, “minoritário”, no que aqui nos interessa, são os elementos sociais que escapam a um padrão de humanidade – “o homem” – inscrito em uma ordem de dominação. Atendo-nos não mais à sua remissão a um “metro comum”, mas à sua positividade, pode-se também dizer que o minoritário marca a insistência de

2 O conceito de singularidade tem uma longa tradição na história do pensamento ocidental. Na acepção que aqui mais nos aproximamos, singularidade designa acontecimentos pré-individuais e impessoais, cuja articulação preside o processo de individuação em geral e de individuação pessoal em particular: “É a definição real do indivíduo: *concentração, acumulação, coincidência de um certo número de singularidades pré-individuais convergentes*” (DELEUZE, 1991, p. 110, grifos do autor); “Estas [as singularidades] não são generalidades, mas acontecimentos, gotas de acontecimento. Nem por isso deixam de ser pré-individuais, uma vez que o mundo é virtualmente primeiro em relação aos indivíduos que o expressam [...]. *O indivíduo, nesse sentido, é a atualização de singularidades pré-individuais*” (idem, p. 112, grifos do autor). No nível da individuação pessoal, o processo de convergência e atualização de singularidades pode ser pensado, em parte, enquanto injunção dos dispositivos de poder, visto que “as forças de repressão sempre tiveram necessidade de Egos estabelecidos ou indivíduos determinados para se exercer” (PEIXOTO JÚNIOR, 2008, p. 106).

possibilidades outras do humano. Daí a vizinhança de seu conceito ao conceito e *devir*. Daí também, a politicidade de ambos.

[...] todo devir é um devir-minoritário. [...] No entanto, é preciso não confundir “minoritário” enquanto devir ou processo, e “minoría” como conjunto ou estado. Os judeus, os ciganos, etc., podem formar minorias nestas ou naquelas condições; ainda não é o suficiente para fazer deles devires. [...] Até os negros, diziam os Black Panthers, terão que devir-negro. Até as mulheres terão que devir-mulher. [...] De uma certa maneira, é sempre “homem” que é o sujeito de um devir; mas ele só é um tal sujeito ao entrar num devir-minoritário que o arranca de sua identidade maior [...], quando ele é arrancado de seu metro padrão. [...] Um devir minoritário só existe através de um termo *medium* e de um sujeito desterritorializados que são como seus elementos. Só há sujeito do devir como variável desterritorializada da maioria, e só há termo *medium* do devir como variável desterritorializante de uma minoria (id, 1997, pp. 87-88-89, grifos do autor).

A “maioria”, ao inscrever as variáveis que devem compor um conjunto identitário fechado e homogêneo, intenta uma fixação e redução da heterogeneidade dos processos sociais, da qual, por sua vez, a “minoría” é uma das mais potentes expressões. Em outras palavras, a processualidade em aberto do social, reveste o minoritário de um caráter rebelde frente ao reducionismo fixador de um padrão identitário. Neste sentido, é que a minoria desaloca, “desterritorializa”, a maioria de sua pretensa posição central e dominante, e que o “devir-minoritário é um caso político” (id. *ibid*, p. 89).

Neste ponto, o conceito de “rosto” ajuda a elucidar o processo de constituição identitária da maioria:

O rosto não é um invólucro exterior àquele que fala, que pensa ou sente. A forma do significante na linguagem, suas próprias unidades continuariam indeterminadas se o eventual ouvinte não guiasse suas escolhas pelo rosto daquele que fala [...]. Os rostos não são primeiramente individuais, eles definem zonas de frequência ou de probabilidade, delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes. Do mesmo modo, a forma da subjetividade, consciência ou paixão, permaneceria absolutamente vazia se os rostos não formassem lugares de ressonância que selecionam o real mental ou sentido, tornando-o antecipadamente conforme a uma realidade dominante. O rosto é, ele mesmo, redundância.” (id, 1996, p. 32).

Trata-se, portanto, da produção social do “rosto”, ou, nos termos que aqui nos movemos, de um mecanismo identitário de redução, estabilização e aderência das possibilidades do humano à uma determinada ordem social. A maquinaria identitária, ou a “máquina de rostidade”, consistiria, portanto, em um dispositivo de poder que conforma não somente indivíduos, mas o próprio real à sua volta. É toda uma experiência da vida social que é assim prescrita: “A máquina abstrata não se efetua

apenas nos rostos que produz, mas, em diversos graus, nas partes do corpo, nas roupas, nos objetos que ela rostifica [...]. O rosto não age aqui como individual, é a individuação que resulta da necessidade que haja rosto.” (id. *ibid*, p. 42).

Portanto, os dispositivos de saber-poder fixam, aprisionam em identidades, as disposições discursivas e performáticas – de cuja produção e subjetivação se encarregam – que estabilizam uma ordem social. Ou, antes, que lhe garantem uma estabilidade sempre precária, provisoriamente esboçada nas linhas que desenham os contornos em aberto dos confrontos de tais dispositivos e os devires que atravessam indivíduos, grupos e formações sociais. Como afirma Deleuze (2004, p. 212), “uma sociedade nos parece definir-se menos por suas contradições que por suas linhas de fuga, ela foge por todos os lados e é muito interessante tentar acompanhar em tal ou qual momento as linhas de fuga que se delineiam”.

Tais considerações nos permitem reexaminar a questão identitária no Modernismo, ao colocar a construção de identidades como vetor constitutivo dos confrontamentos sobre os quais se erige uma ordem social. Ou seja, a sedimentação do social é sempre a tentativa de neutralização de seus potenciais desestabilizadores, da contenção das possibilidades em aberto dos devires de seus indivíduos e grupos. Portanto, as identidades decorrem da diferença, e não o contrário, são elas próprias tentativas de ossificação de devires, efeitos de poder que buscam unilateralizar a multiplicidade de possibilidades humanas, sujeitá-las mediante o estigma e a proscricção, ou, de modo mais sutil, docilizá-las mediante seu aprisionamento na mítica reconfortante das origens e do pertencimento a um *nós* consensual e homogêneo.

2. Prato de entrada: São Paulo na virada do século – a mítica bandeirante.

A passagem do Brasil imperial ao Brasil republicano assinalou uma forte movimentação simbólica de reelaboração da nacionalidade. Marcada por elementos residuais da mítica nacional forjada sobre o Império, a nova “mítica bandeirante” introduziria elementos emergentes do novo contexto de lutas sociais e políticas.

A prosperidade gerada pela expansão da lavoura cafeeira, o crescimento urbano e a progressiva industrialização de São Paulo, davam margem a toda uma elaboração de acento épico que, mediante a reatualização da figura do “bandeirante”³, operava a

3 Historicamente, trata-se dos habitantes da então Vila de São Paulo de Piratininga que entre os séculos XVI-XVIII, aproximadamente, compunham expedições armadas para o interior do continente

exaltação das proezas e virtudes da “pátria paulista”, espaço simbólico para o qual letrados e políticos reivindicavam a condição de vanguarda e pólo norteador da nacionalidade. Entretanto, estes mesmos processos que despertavam os bríos dos círculos cultivados das elites paulistanas, colaboravam também para o sobressalto de seus receios: uma sociedade recém egressa da escravidão, tributária da precária inserção social dos ex-escravos e seus descendentes, somava suas distorções e desigualdades irresolutas a novos focos de conflito, ligados à crescente presença de uma população adventícia, cindida entre “carcamanos” novos-ricos e um crescente operariado das novas indústrias. À precariedade de condição social e à mobilização política destes últimos, expressa em tintas anarco-socialistas, vinha se conjugar a não menos ameaçadora agitação da orla de “desocupados”, “prostitutas”, “contraventores” e “desordeiros” de toda ordem, que figuravam nos relatórios policiais.

Portanto, o espaço social conflituoso de São Paulo, impunha às pretensões hegemônicas das elites paulistas o desafio de que sua elaboração político-cultural da nacionalidade deveria responder ao imperativo de neutralizar a configuração de identidades contra-hegemônicas que pulsavam nos modos de vida e repertórios culturais dos grupos subalternos, muitos deles indiferentes aos princípios de autoridade que estabilizavam a ordem social paulista: refratários tanto à *pátria* quanto ao *patrão* (HARDMAN, 2002).

Dessa forma, traçavam-se no espaço social as novas linhas nas quais simultaneamente ia-se inscrevendo o texto da “paulistanidade”. Dito mais precisamente, esboçavam-se linhas de contornos ainda indefinidos, pois que controversas eram as versões dos próprios textos a preenchê-las, as disputas em torno do léxico e sintaxe sociais a lhes conferir forma e matéria, e, por fim, as próprias tramas, tecidas no equilíbrio precário dos confrontamentos.

Para a elaboração de tais propósitos, restava, entretanto, a eleição de um referencial apto a auxiliar na configuração de uma nova narrativa da Nação sob a ótica da paulistanidade, tanto em seus aspectos formais quanto de conteúdo.

Neste feixe de forças que emergem a construção discursiva da figura do bandeirante como matriz identitária do “paulista genuíno”. Circulando por diversas

com vistas à descoberta de metais preciosos, ao extermínio de comunidades de escravos fugitivos e à captura de indígenas a serem escravizados. Na passagem do século XIX ao XX, os bandeirantes e suas expedições – bandeiras – foram convertidos em referencial simbólico da empreitada paulista de reescritura da história nacional. Visando interpretar a história do Brasil como um desdobramento da história de São Paulo, historiadores e literatos de então fabularam o bandeirante como protótipo da “paulistanidade” e como ideal a ser perseguido por toda a nação. Cf. Ferreira (2002); Bertelli (2009).

instituições e órgãos de imprensa ligados aos círculos dirigentes, este bandeirantismo discursivo desempenharia um papel estratégico neste momento de crise de sentido do social. Do ponto de vista étnico, o bandeirante fora construído mediante uma espécie de “garimpo” racial que elege o mameluco como tipo humano a lhe emprestar a figura. Elide-se, assim, a influência negra na história paulista, cuja presença fora notória nas zonas do Vale do Paraíba e mesmo nos primeiros tempos do então *Oeste Paulista*.

A identificação com o bandeirante como antepassado e modelo do tipo paulista por excelência, “homens de temperamento enérgico [...] incapazes de viverem em ociosidade, tinham necessidade de dar expansão a seu espírito empreendedor”, no dizer do ideólogo republicano Alberto Salles (*apud FERREIRA, 2002, p. 76*), não só possuía conveniências de caráter racialista, como encerrava virtualidades simbólicas passíveis de serem elaboradas de modo a oferecer à “pátria paulista” tanto um foco narrativo próprio, o papel das bandeiras, e, por extensão, de São Paulo, na trama da história nacional, como um conteúdo propício à exaltação de figuras e feitos heróicos, enfeixados sob o signo da predestinação.

Desdobrava-se, assim, o caráter pretensamente fundacional da ação paulista na história brasileira. No interior de tais marcos narrativos, a história do Brasil sugeria um contínuo, cujo acontecer não passava da preparação heróica das glórias do presente republicano. De um tempo ao outro, como a interligar passado e presente, a imagem miticamente concebida, porque atemporal, de uma saga bandeirante, signo sob o qual ganhava força a visão “paulicêntrica” do Brasil. Por fim, o bandeirante funciona ao modo de uma matriz de estabilização identitária, em face dos deslocamentos e instabilidades promovidos pelo processo de diversificação sócio-cultural de São Paulo. Em outras palavras, a construção de sua figura inscreve um procedimento de recomposição e recentramento de supostas identidades nacionais fixas e unitárias, ancoradas na generalização arbitrária de particularidades culturais pretensamente específicas a um grupo – no caso, a paulistanidade bandeirante – ao restante heterogêneo e diverso dos grupos sociais. O bandeirante, portanto, articulava um regime discursivo identitário na medida em que erigia um foco de redundância, um *rostro*, ao qual eram remetidas e achatadas as singularidades que pululavam no processo de transformação social: esforço de redução da *diferença* ao *mesmo*.

Tal redução procedia mediante duas estratégias. Por um lado, tratava-se de ler a “diferença” na chave da “ausência”: isto é, a multidão heterogênea que se agitava nas ruas da capital era significada como um déficit dos atributos supostamente presentes na

identidade bandeirante.

Por outro lado, tratava-se de buscar “assimilar” a heterogeneidade social a tal metro identitário. Constrói-se uma geografia humana da “pátria paulista” mediante o espriar-se redundante de ondas concêntricas, irradiadas a partir do lugar identitário central, ocupado pela São Paulo bandeirante. Há que observar que esta matriz identitária operou como um eixo de significação mediante o qual a estética modernista recolhia e articulava os elementos sociais que comporiam seus traços (BERTELLI, 2009). Entretanto, tais analogias discursivas não autorizam a identificação inequívoca do modernismo como uma modulação do regime identitário de construção da paulistanidade/brasilidade. Se há pertinências neste sentido, elas não devem contudo nos cegar para as artimanhas e desvios que a estética modernista soube introduzir na máquina escrituraria da Nação.

3. Pratos principais:

I – Cenarização oswaldiana das origens: a des-autorização da descoberta.

Em uma bela passagem em que confronta a literatura francesa à anglo-americana, Gilles Deleuze (1998, pp. 49-50) tece essas sugestivas observações:

Partir, se evadir, é traçar uma linha. O objeto mais elevado da literatura, segundo Lawrence: "Partir, partir, se evadir... atravessar o horizonte, penetrar em outra vida...É assim que Melville se encontra no meio do oceano Pacífico, ele passou, realmente, a linha do horizonte." A linha de fuga é uma desterritorialização. Os franceses não sabem bem o que é isso. É claro que eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, místico ou arte, ou então alguma coisa covarde, porque se escapa dos engajamentos e das responsabilidades. Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano. [...] Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada. Tudo neles [autores anglo-americanos] é partida, devir, passagem, salto, demônio, relação com o de fora. Eles criam uma nova Terra, mas é possível, precisamente, que o movimento da terra seja a própria desterritorialização. A literatura americana opera segundo linhas geográficas: a fuga rumo ao oeste, a descoberta que o verdadeiro leste está no oeste, o sentido das fronteiras como algo a ser transposto, rechaçado, ultrapassado. [...] Não existe o equivalente em francês. Os franceses são humanos demais, históricos demais, preocupados demais com o futuro e com o passado. Passam seu tempo recapitulando. Não sabem tornar-se, pensam em termos de passado e de futuro históricos. Até mesmo quanto à revolução, eles pensam em um "futuro da revolução", mais do que em um devir-revolucionário. Eles não sabem traçar linhas, seguir um canal. Não sabem furar, limar o muro. Gostam demais das raízes, das árvores, do cadastro, dos pontos de arborescência, das propriedades.

Nos termos que aqui nos interessam, tais considerações revisitam o tema da literatura como um dos procedimentos por excelência de construção da Nação: a busca das “raízes” ancestrais, o inventário das propriedades “originais”, o recenseamento dos “tipos” e dos “pertencimentos”. Entretanto, Deleuze também nos leva a vislumbrar outras virtualidades do literário: além de compor uma unidade fechada e coerente, idêntica a si mesma no todo e nas partes, a literatura pode promover a decomposição de tais fechamentos de sentido, diluir as fronteiras simbólicas e liberar as singularidades que compõem grupos e indivíduos dos aprisionamentos identitários lançados sobre a heterogeneidade dos processos sociais. Isto é, longe de ser co-partícipe de um consenso que estabiliza uma ordem social, a literatura pode se encarregar da potencialização de seus elementos conflitivos, das fissuras e pontos de instabilidade que esta mesma ordem se esforça em afastar.

Entretanto, cabe a pergunta: a que se devem as distinções entre estas duas literaturas? Fatalidade da colonização americana? Exaustão do modo europeu de pensar? Ambas as alternativas? E o que dizer, então, da América tropical, desde sempre aberta ao trânsito incansável da mercancia, intensamente percorrida pelos fluxos do tráfico de pessoas e mercadorias, os fluxos semióticos enlaçados nos embates entre a sanha evangelizadora da metrópole e as artimanhas a que a submetiam as culturas indígenas e africanas? O solo do Brasil colonial, suas fronteiras movediças em expansão, já não seria, ele mesmo, um espaço em movimento? Os mais sedentários aspectos de nossa formação social não estariam, desde o início, em trânsito?⁴. Nesse sentido, a própria dinâmica colonial, com tudo que implica de desterro, transposição e deslocamento já nos legara, há cinco séculos, a “viagem” como modalidade por excelência de nossa experiência histórica. Não por acaso, a viagem figura não só como mote mas também como procedimento estético em grande parte de nossa literatura. Detendo-nos apenas em Oswald, Antônio Cândido (CÂNDIDO, 2004, p. 100) observa:

A prosa fluída e cintilante deste livro [*Serafim Ponte Grande*], a sua estrutura instável, o movimento incessante dos personagens que entram e saem, das terras que surgem e passam, mostram bem claramente a estética transitiva do viajante, que elabora a visão das coisas pela composição divinatória dos

4 Tal observação é mais evidente no que respeita à dinâmica colonial do sul-sudeste brasileiro, com seu trânsito ininterrupto, ligado às expedições de captura de índios e exploração de minérios e sua pecuária extensiva, de fronteiras permanentemente móveis. Entretanto, não de todo descabidas em relação ao nordeste açucareiro: pensemos, entre outros exemplos, no caráter predatório e extensivo de sua produção, impondo o constante abandono e expansão de terras, na transposição transatlântica da imensa população escravizada e no seu posterior deslocamento em massa para o Vale do Paraíba por ocasião da decadência do açúcar e da ascensão do café.

fragmentos rapidamente apreendidos. Aí ele realiza o desejo de agitação para libertar, ao explodir a rotina da vida do protagonista por meio da existência sem compromissos a bordo dos navios que, pouco a pouco, vão saindo da realidade para entrar nos mares do sonho.

Sem dúvida, o movimento da viagem pode não passar de uma recaída em uma imobilidade mais profunda – a viagem como a mórbida exumação do passado, mumificado para deleite do presente, ou ainda a viagem como a ingênua regressão a um tempo idílico. Contudo, a viagem guarda a potência de fazer do movimento mesmo o princípio de uma experiência subversiva do social, em que a processualidade ininterrupta do real desloque as pretensões de fixidez e fechamento dos modelos mediante os quais, a um só passo, se elegem padrões ideais de humanidade e se proscree todas as outras possíveis atualizações do humano. É a este respeito que o *Manifesto antropófago* (M.A.), de 1928, parece advertir (ANDRADE, 1972b, p. 228 e 230): “Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. [...] Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. [...] As migrações. A fuga dos estados tediosos”.

Nesse sentido, cumpre observar elaboração estética da viagem na cenarização oswaldiana das origens. *História do Brasil*, seção do livro *Pau Brasil*, publicado em 1925, constitui uma série de poemas obtidos mediante a apropriação de crônicas e relatos de viagem de europeus, que retratam aspectos variados da realidade brasileira colonial. O procedimento paródico que preside sua composição centra-se predominantemente na desmontagem e remontagem de trechos dos “originais”. Algo como uma edição poética que elide “a lábia” (id. *ibid*, p. 228) do colonizador e dispõe sua escrita de modo a produzir a versão oswaldiana do Brasil. Vejamos a subseção *Pero Vaz Caminha*, composta por quatro breves poemas:

a descoberta

Seguimos nosso caminho por êste mar de longo
Até a oitava da Páscoa
Topamos aves
E houvemos vista de terra

os selvagens

Mostraram-lhes uma galinha
Quase haviam medo dela
E não queriam pôr a mão

E depois a tomaram como espantados

primeiro chá

Depois de dançarem

Diogo Dias

Fêz o salto real

as meninas da gare

Eram três ou quatro môças bem môças e bem gentis

Com cabelos mui pretos pelas espáduas

E suas vergonhas tão altas e tão saradinhas

Que de nós as muito bem olharmos

Não tínhamos nenhuma vergonha (ANDRADE, 1966, p. 72).

Nos títulos antepostos aos recortes da carta reside grande parte da potência poética da intervenção oswaldiana. De certo modo, Oswald *des-autoriza* o texto, duplamente. Por um lado, a *des-autorização* decorre do efeito paródico de suspensão do sentido instaurado pela *Carta* de Caminha. Neste ponto, à finalidade imediatamente informativa, dando notícia à Coroa da descoberta, entremeava-se sutilmente um discurso de afirmação da cultura europeia ante o desconhecido. Um procedimento de *exotização* do *alter* mediante sua redução ao “mesmo”, aprisionando suas singularidades, esquivas aos esquemas de classificação operantes no pensamento europeu, nas categorias ainda medievais da “bestialidade” e do “demoníaco”.

O procedimento paródico não só tensiona a “autoridade” de tais formulações, como, no mesmo movimento, a remontagem do texto desloca a idéia mesma da centralidade portuguesa na “autoria” da descoberta. Isto é, em *a descoberta*, tanto a linearidade e o modo direto com que se passa do caminho no mar para as aves, e das aves para a vista de terra, quanto a supressão das referências do escrivão acerca de coordenadas espaciais e temporais, mantida apenas a “oitava da Páscoa”, bem como das considerações da tripulação a respeito das aves e outros indícios de proximidade de terra, resultam em uma narrativa cujo fio condutor e desfecho independem da orientação que lhe pudesse imprimir os propósitos colonizadores e evangelizadores da Coroa portuguesa. Subtrai-se toda uma indexação do desconhecido à cultura acumulada na experiência histórica da navegação portuguesa. A versão oswaldiana do episódio, assim formulada, apresenta a narração de Caminha como déficit narrativo, introduz, no próprio movimento narrativo, uma defasagem entre o narrador, a narração e o narrado,

como se este ocupasse o primeiro plano da cena, e a centralidade da relação.

Entretanto, trata-se de uma operação poética que não só esvazia a autoridade e a autoria do discurso e da ação do português. A sobreposição do narrado ao narrador e à narrativa têm seu desdobramento necessário na sobreposição da descoberta ao descobridor. Nesse sentido, os *selvagens* tem um efeito ambíguo de duplicação do espanto. A cena do poema designa unicamente que alguém se espanta diante do espanto de outrem. O sujeito indeterminado das orações e a flexão impessoal dos verbos em terceira pessoa deixam em aberto a ocupação dos lugares de agente e paciente da ação descrita. A hipótese de uma quebra de hierarquia assim poeticamente ensaiada só é traída pelo significante “galinha”, remissão à cultura européia, que constitui o eixo central em torno do qual as relações se reorganizam, os lugares se realocam e a ambiguidade instalada desde o título se estabiliza. Contudo, resta intacta a introdução de um fator de desestabilização cultural: o português, espantado diante do espanto indígena, já constitui, ainda que ténue, um deparar da cultura européia com seus limites, uma estranheza produzida pela quebra das expectativas de comportamento em relação a um objeto (galinha) que se supõe familiar. A descoberta, assim, começa a tomar a forma poética de um processo de descobrimento de quem se supõe descobridor. A *História do Brasil* reescrita, e inscrita, em *Pau Brasil*, inverte os termos da “história oficial” e insinua que o Novo Mundo, como o chamavam os europeus, longe de ter sido descoberto, descobriu a Europa.

Essa perspectiva anima ainda os dois outros poemas “de” *Pero Vaz Caminha*. Em *primeiro chá*, a ironia intensifica-se mediante boa dose de sarcasmo. O título, referindo-se a uma das práticas de sociabilidade “civilizada”, que ironicamente gira em torno de um produto de origem exótica e colonial, traz a conotação originária de um momento de inauguração dos expedientes de conciliação como resolução de conflitos, tão presentes na formação da sociedade e cultura brasileiras, com os quais o próprio Oswald teve que se haver, tanto poética quanto socialmente. O sarcasmo vai por conta da comicidade contida em um dos tripulantes da frota real esmerar-se em passos de danças reinóis. Ou seja, o modernismo oswaldiano ambienta o *primeiro chá*, não na primeira missa, forma ritual central na cultura européia, também narrada por Caminha, mas na primeira dança, prática significativa na ritualística indígena. Instaura-se, assim, uma duplicidade de sentido na dominação, uma via de mão dupla no processo de troca cultural.

Contudo, é no último dos poemas desta série que a poética pau brasil institui

mais fortemente o português descoberto por sua própria descoberta. Assim como *primeiro chá, as meninas da gare* carrega, como título, o movimento de instauração no presente dos aspectos originários inaugurados na descoberta. Insinua-se que a sensualidade erótica deflagrada no contato entre as culturas, tal como se deu com as caravelas aportadas junto à praia, dava-se ainda na contemporaneidade de Oswald, com os trens diariamente “aportados” nas estações, nas gares. Por um lado, negligencia-se a assimetria de poder que perpassaria, historicamente, o intercuro sexual na dinâmica social da colonização, reduzido poeticamente ao sensualismo visual da cena. Por outro, entretanto, uma vez mais *cenariza-se* o abalo vacilante que a descoberta produziu sobre as certezas e valores da cultura européia. A duplicação semântica, presente na *Carta* e mantida pelo poema, entre as “vergonhas”, revestimento simbólico de sentido moral da anatomia feminina, e a “vergonha”, sentimento moral da castidade cristã, delineia um circuito que se fecha entre aquele que observa e enuncia e aqueles que são observados e enunciados. No trânsito de um ao outro, reside um desvio de sentido: o que no observado é enunciado em termos enviesados de reprovação, “as vergonhas”, converte-se em cancelamento do automatismo da reação moralmente prescrita, isto é, a supressão da “vergonha”. Se o cristianismo português equivocadamente vestiu o índio, a nudez indígena despiu o português. Isto é, o poema opera ironicamente o desnudamento do português, a descoberta o descobre de traços centrais de sua cultura.

É importante que se observe que este efeito é obtido mediante a intervenção do corte oswaldiano. Em Caminha (2000, p. 39, grifos nossos) lê-se:

Ali andavam entre eles [outros nativos] três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e comprido pelas espáduas, e sua vergonhas tão altas e tão *saradinhas e tão limpas das cabeleiras* que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha.

Vê-se que o poema suprime justamente uma nota realística que o escrivão confere à descrição do corpo das índias. Na *Carta*, a ausência da vergonha parece ligada não à supressão do pudor da castidade cristã, a uma afirmação desembaraçada do erotismo, mas à presença de uma outra estética corporal, em que o escrivão não reconhecia as codificações do erótico, dadas, por assim dizer, na significação genital convencionalizada em sua cultura de origem. Assim, o que no texto de Caminha pode ser considerado resultado de certo estranhamento, em Oswald transmuta-se na positivação

do erótico como força cultural da “inocência primitiva” (ANDRADE, 1972a) e do “vigor caraíba” celebrados nos *Manifestos*. Esse aspecto retoma o tema da nudez, presente nesses últimos, e inscreve-se na operação oswaldiana de reabilitação dos aspectos que, em sua visão, eram negativizados no discurso de supremacia cultural dos colonizadores. Em *Caminha*, a escrita oswaldiana exercita o expediente subversivo de voltar, contra a Europa, os próprios termos da lógica de dominação europeia, a colonização contra o próprio colonizador.

Portanto, o tema da “origem”, traço discursivo central à construção do bandeirante, como de resto a todo regime identitário, assume em Oswald um tratamento pouco afeito à estabilização consensual da Nação. Não só a exaltação da ancestralidade européia, cara ao bandeirantismo, é cancelada e substituída pela valorização do elemento nativo, como o próprio regime de interações que tramam a cena inaugural suspende qualquer conciliação harmônica entre as “raças”, aí enfeixadas sob o signo do conflito entre colonizador e colonizado. Aspectos que, de certo modo, seriam retrabalhados no M.A., onde se recusa a busca pelas raízes, chegando-se mesmo a se propor uma historicidade inscrita na experimentação criativa, liberta dos parâmetros cronológicos e cognitivos eurocêntricos:

Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo. [...] Contra as histórias do homem, que começam no Cabo Finesterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César. [...] Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada. (id., 1972b, p. 229 e 231).

II – Breve digressão sobre a nudez.

Há que se reconhecer, nesse sentido, a particularidade de enfoque, presente na reivindicação antropofágica de “reação contra o homem vestido” (id. *ibid*, p. 227). Esse esboço de filosofia “do” homem nu, mais radical, portanto, que uma filosofia “da” nudez – já que essa se presta muito bem às vestimentas e elucubrações sejam da batina, sejam do jaleco branco da psiquiatria ou de toda a indumentária inquisidora da toga psicanalítica. Filosofia que problematiza a questão da produção cultural não a partir da busca de suas supostas fontes genuínas, ou através do enfoque unilateral em um ou em outro dos elementos que compõe sua dinâmica. Oswald toma o problema, por assim dizer, pelo meio: “o que atrapalhava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior” (loc.cit.). Sugestiva epistemologia que centra todo o seu problema na questão da relação. A “roupa” é signo das culturas “civilizadas” em

oposição à “nudez” das “primitivas”. Mas, mais do que isso, simboliza os códigos culturais que, na visão antropofágica, constituem as interações entre o interior e o exterior, pode-se dizer, as interações entre os “homens” e o “real” e, mais profundamente, as interações dos homens entre si. Por mais dicotômica que possa parecer esta visada, aparentando pressupor “homens”, previamente a quaisquer subjetivações que os constituem enquanto tais nas interações, e “realidade”, fora daquela cujos contornos se inscrevem discursivamente nas mesmas, o fator da “impermeabilidade” coloca o foco do problema na natureza dos vínculos estabelecidos “entre” os elementos, e não nos elementos eles próprios. Isto é, esta lógica relacional, imprescindível à formulação antropofágica – posto que a própria “devoração” é uma modulação relacional – parece apontar para a assertiva de que não existe uma relação predeterminada pelas supostas “propriedades” dos elementos que nela estão em jogo; longe disso, parece não haver tal primado substancialista, sendo, pelo contrário, a modalidade dos vínculos entre os elementos que os constituem enquanto “x” ou “y”.

Assim, a modulação do vínculo articulada pela roupa, pela “impermeabilidade”, corresponde, nessa perspectiva antropofágica, a uma cultura cujos códigos de interação resultam na unilateralidade das relações, no reducionismo ou estancamento das possíveis vias de passagem, de “contágio” entre os grupos e as subjetividades, donde a tendência à compartimentação da experiência entre termos estanques, ou em termos de identidades opositivas.

Nessa perspectiva, a metafórica antropofágica pretende desnudar a cultura europeia como uma indumentária de unilateralidades, que vestiu sujeitos culturalmente subtraídos de suas potencialidades. A “roupa” aparece assim como dinâmica social de domesticação dos sujeitos, que os converte em objetos uns para os outros, passíveis de domesticação uns pelos outros. A colonização, nesse sentido, aparece como exportação da debilidade cultural europeia, da tentativa de sobrepô-la ao “vigor caraíba”: filosofia da nudez, cujo exercício é canalizar as interações unilateralmente, hierarquiza-las, catequizar suas disposições. A que se contraporía a filosofia do homem nu: devoração como desobstrução das trocas, multiplicidade de intercâmbios como condição de vigor cultural, incessante contágio entre devorador e devorado.

Nesse sentido, a devoração antropofágica remete a um universo tramado por permanentes interações entre a diversidade de elementos culturais heterogêneos. A arte, e mesmo a experiência cultural em sentido amplo, transcorreria por constantes

deslocamentos das identidades inscritas em tal universo, mediante sua mútua devoração, processo em que a assimilação de uma cultura por outra não se confunde com a assimilação de uma à outra, visto que o caráter perpétuo da devoração deixa sempre em aberto os processos de identificação, sempre em trânsito as identidades.

Pode-se mesmo dizer, mais rigorosamente, que a perspectiva antropofágica abole as próprias concepções identitárias acerca da dinâmica cultural. Isto é, a absorção implicada no metabolismo cultural antropofágico se afasta da redução da diferença ao idêntico, pois se inscreve na processualidade ininterrupta da devoração: mais diferença, movimento sempre em aberto, inacabado, que identidade, estado estacionário, supostamente fechado, do processo. Mesmo os papéis de devorador e devorado, não se confundem, assim, com condições substanciais, mas coincidem com posições relacionais, transitórias e, de direito, intercambiáveis ao infinito.

Portanto, a lógica cultural antropofágica suspende o esquema identitário de vinculação de certas “propriedades” ao “pertencimento” a um conjunto que se pretende fechado e homogêneo. O primado ontológico da relação sobre a substância dos termos que nela interagem – da devoração, sobre devorador e devorado – relega às propriedades passíveis de lhes serem indexadas a condição de simples probabilidades, que de modo algum constituiriam atributos necessários ligados a sua suposta essência. As propriedades, portanto, derivam de capturas seletivas de singularidades, a princípio anônimas e formalmente indeterminadas, cuja efetuação formal e de significação dependem dos aprisionamentos discursivos que sobre elas venham se inscrever – eles mesmos objetos de e em litígio.

Isto é, a Antropofagia explícita, precisamente, a “impropriedade”, a princípio, de qualquer propriedade que um grupo reivindique como atributo identitário. No metabolismo antropofágico, a circulação – o trânsito, o contágio – se sobrepõe ao próprio – à sedentarização, à fixação. Logo, toda propriedade pressupõe uma interrupção abrupta e violenta, uma apropriação indébita da trama coletiva de interações e contágios na qual se inscreve a produção cultural. Como adverte o M.A.: “Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico.” (id. *ibid.*, p. 228).

Deste modo, sendo toda propriedade, a princípio, imprópria, o conjunto composto entre aqueles que as reivindicam não passa, ele também, de presunção e violência. O pertencimento antropofágico, não diz respeito a conjuntos fechados e mais

ou menos homogêneos, vale repetir, não diz respeito às identidades. Ou, mais rigorosamente, talvez o próprio “pertencer” não diga respeito à Antropofagia, prática dos trânsitos, das circulações e das distribuições: “Já tínhamos o comunismo. [...] Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários (sic). [...] Tínhamos Política que é a ciência da distribuição” (id. *ibid.*, pp. 229-230).

Se há uma terra em que habita o antropófago, deve-se tratar de uma terra esquiva aos territórios, refratária às cercas, muros ou quaisquer outros marcos identitários. Uma terra movediça, o próprio solo da relação enquanto devoração. No máximo, não se trata de um pertencer “a”, mas de um pertencer “com”: espaço que se abre simultânea e co-extensivamente às relações que o estendem e configuram seus habitantes enquanto sujeitos de contornos indefinidos que, longe de se constituírem como invólucros de atributos, constituem conectores de passagem e contágio entre singularidades que se recompõe, recombina-se e se multiplicam reciprocamente.

Aqui, as considerações de Agamben (1993, p. 67) iluminam a potência política do regime antropofágico de interações:

Na verdade, em última instância, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade - mesmo (a história das relações entre Estado e terrorismo, no nosso tempo, é uma eloquente confirmação disso) a de uma identidade estatal no interior de si próprio; mas que singularidades constituam comunidade sem reivindicar uma identidade, que alguns homens co-pertencem sem uma representável condição de pertença (mesmo que sob a forma de um simples pressuposto) - eis o que o Estado não pode de nenhum modo tolerar. Porque o Estado, como mostrou Badiou, não se funda no laço social, do qual seria a expressão, mas na dissolução deste, que ele interdiz.

Eis os antropófagos, “heróis sem nenhum caráter”, para lembrar um outro Andrade – que, longe de lamentar uma falta, afirmam um universo de perpétuo trânsito identitário, ou antes, tal como vimos argumentando a respeito de Oswald, a instauração de um movimento no qual nenhuma redução identitária permaneça de pé. Em inesgotável transformação e transubstancialização, ostentam altivamente sua indeterminação, desprezando o “próprio” em favor da permanente renovação compartilhada. O “povo” evocado pela Antropofagia não veste carapuça capaz de ser fixada e, conseqüentemente, controlada pelos dispositivos de poder. Povo ingovernável, subversivo e inoportuno, habita e potencializa as instabilidades e deslocamentos do social, vivendo deles como de uma força vital.

4. Digestões finais: da sociologia da Antropofagia à Antropofagia da sociologia.

O metabolismo estético da Antropofagia parece consistir em uma recomposição literária e política das forças que cindiam a experiência social dos processos de transformação de São Paulo. Processo que, como vimos, desestabilizava as fronteiras simbólicas entre grupos e universos sócio-culturais, desalocava os lugares pré-estabelecidos, e, portanto, por assim dizer, desmanchava os trajes e marcadores de pertença que regiam as gramáticas do social, dificultando a articulação inequívoca das sintaxes hegemônicas de interação.

Processo que deu margem tanto à pretensão de unificação/aprisionamento identitário das singularidades que a diversificação cultural proliferava no espaço social – seu achatamento sob um plano de redundância ao mesmo – bandeirantismo, quanto, com igual intensidade, à estética de sua potencialização subversiva – Antropofagia.

Assim, pode-se dizer que o antropófago Oswald revisita o bandeirantismo, melhor dizendo, devora o bandeirante e os traços de “rostidade” que o erigiam – as origens, os atributos e pertencimentos que circunscreviam a paulistanidade/nacionalidade. A viagem antropofágica subtrai qualquer caráter unificador e consensual da origem, posto que esta, como vimos, consiste na trama das interações de combate e de contágio – devoração: afirmação e potencialização da heterogeneidade e nunca neutralização da diferença. Subtrai, portanto, a própria pertinência de tal noção. A mesma potência, no mesmo movimento, cancela o esquema propriedade-atributo-pertencimento, o implode na circulação e distribuição das singularidades como tecido da via cultural.

O mundo instaurado pela Antropofagia é o mundo não datado evocado pelo M. A.. Mundo avesso às rígidas demarcações de fronteiras – nacionais, étnicas, culturais – às hierarquizações de linhagens e pertencimentos. Mundo tramado nas alianças, nas múltiplas interações de singularidades, no contágio que implode sujeitos pretensamente unitários e dilui os contornos das identidades – e todas as pretensões e fanatismos a elas associadas – a “pátria” antropofágica dá lugar movediço a uma “frátria” em que se esgotam as possibilidades de sujeição ao regime de significante fixo do poder. Não a ausência de sentido, mas a liberação de sua potência, abertura da política como prática de invenção dos possíveis.

Tocamos aqui, sem dúvida, na exuberância política destes homens e mulheres de 22, nas virtualidades de uma obra que, talvez, ultrapassem de longe a figura daqueles

a quem se imputa sua autoria. Entretanto, as pesquisas “folclóricas” de Mário, a palheta e a temática da pintura de Tarsila, e mesmo o próprio gesto de bradar manifestos de Oswald, levantam a suspeita de que talvez mesmos os modernistas, desterritorializados em sua própria terra, não mais do que desterrados em sua própria língua, não deixaram de hesitar frente ao engodo: instauraram um campo de possibilidade de revogação do mesmo e de proliferação do diferente, entretanto, à despeito das forças que evocaram, recolheram-se, por vezes, sob a proteção do idêntico.

A viagem antropofágica nos transporta, assim, entre inúmeras paragens, à interpelação da categoria “identidade”, ou, mais rigorosamente, do regime de inteligibilidade identitário que tem sido característico da racionalidade ocidental. Transporta-nos, ademais, à sugestão de que o tema da identidade pode estar preso a um mecanismo maior, um regime epistemológico e político de homogeneização da experiência do social, de construção da adesão e do consenso em relação à ordem.

No que tange à Sociologia, as itinerâncias da Antropofagia não autorizam à pura e simples proscricção do conceito de “identidade” do léxico e das problematizações sociológicas. Mais profundamente, trata-se de atentar para a possibilidade de que as clássicas perguntas acerca dos fatores que possibilitam a adesão, ou, ao contrário, a dissensão frente a uma ordem social, assim como os questionamentos a respeito dos processos que constroem ou que desestabilizam identidades, plataformas políticas ou práticas as mais diversas, talvez encontrem um renovado grau de inteligibilidade e potencial crítico se levarmos em consideração a trama litigiosa dos conflitos que compõem o social, com seus mecanismos que impõem aprisionamentos e capturas, mas que também animam e catalisam resistências e potências criadoras de novas possibilidades.

Com efeito, não se trata tanto – “identitariamente” – de focalizar as sedimentações da vida social, a estabilização das relações, a institucionalidade do poder, as estratificações das subjetividades e das identidades. Trata-se, antes – “antropofagicamente” – de tecer a maleabilidade conceitual capaz de dotar nossas variáveis, precisamente, da variação apta a captar a processualidade destes aspectos, as linhas de confronto nas quais eles se situam, sempre provisoriamente, em vias de devir.

Giordano B. Bertelli é professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo. Pesquisador do NaMargem – Núcleo de Pesquisas Urbanas (UFSCar) e do Centro de Estudos da Metrópole (CEM/CEBRAP), pesquisa apoiada pela FAPESP (Cepid).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad.: Antônio Guerreiro. Editorial Presença: Lisboa, 1993.

ANDRADE, Oswald de. **Poesias reunidas**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

_____. Manifesto da Poesia Pau Brasil. In: TELES, Gilberto Mendonça (org). **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação crítica dos principais manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1875 até hoje. Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 203-208.

_____. Manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça (org). **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação crítica dos principais manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1875 até hoje. Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 226-232.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

BERTELLI, Giordano B. **República Pau-Brasil**: política e literatura no modernismo de Oswald de Andrade. 2009. 204 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

BRUNI, José Carlos. O silêncio dos sujeitos. In: **O Legado de Foucault**. SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Orgs). São Paulo: Editora Unesp, 2006. pp.33-43.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el Rey Dom Manuel**. 2ª ed. São Paulo: Ediouro, 2000.

CÂNDIDO, Antônio. Oswald viajante. In.: _____. **O observador literário**. Rio de

Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

_____; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia; vol. I; Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____; _____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia; vol. III; Trad. Aurélio Guerra Neto *et alii*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____; _____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia; vol. IV; Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

FERREIRA, Antonio Celso. **A epopéia bandeirante** – letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940). São Paulo: Edunesp, 2002.

HALL, Stuart. Quem Precisa de Identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu da. (org.) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. P.103-133.

HARDMAN, Francisco Foot. **Nem pátria nem patrão!** – memória operária, cultura e literatura no Brasil. 3ªed. São Paulo: Edunesp, 2002.

PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. **Singularidade e subjetivação**: ensaios sobre clínica e cultura. Rio de Janeiro: 7 Letras, PUC-Rio, 2008.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Digitalização e disponibilização da versão eletrônica: Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias e Informação – UNICAMP, 2004.